



સ્વ. ભુરાલાલ રણછોડદાસ શેઠ

જન્મ . તા ૧૧-૬-૧૯૦૩

અવધાન તા ૨૭-૬-૧૯૫૬

આપણો ધર્મ

: લેખક :

આનંદશંકર બાપુભાઈ ધ્રુવ

એમ.એ., એલએલ.બી., ડી. લિટ.

રામનારાયણ વિશ્વનાથ પાઠક

આર. આર. શેઠની કંપની : સુભઈ-૨

પ્રકાશક :
ભાગતભાઈ જુરાલાલ શેઠ
આર. આર. શેઠની કંપની
પ્રિન્સેસ રોડ, મુંબઈ-૨

[૦]
સિદ્ધાર્થભાઈ ધ્રુવ
પ્રતિભાવહેન ધ્રુવ
સુલતાવહેન ધ્રુવ

ત્રીલોક આલોચિત્ પુનર્મુદ્રણ
૨૭ જૂન, ૧૯૬૩
પ્રત ૭૫૦
મૂલ્ય : રૂ. ~~૩.૦૦~~

મુદ્રક :
જીગજીવદાસ ચંપકલાલ મહેતા
શ્રી પ્રવીણ પ્રિન્ટરી
સોનગઢ (સૌરાષ્ટ્ર)

કૈલાસ૦ તીર્થ૦ પૂજ્ય

પિતાશ્રીના

ચરણમાં—

જેમના જૂની રીતિના પણ સાચા અને વિશાળ મનના ધર્માચારમાં

મને વેદ સ્મૃતિ અને પુરાણ, જ્ઞાન ભક્તિ અને કર્મ—

એ ત્રિપુટીઓમાં અખંડાકારે બંધાતું

‘આપણા ધર્મ’નું સમગ્ર સ્વરૂપ

પ્રથમ અનુભવમાં આવ્યું.

આ૦

પ્રકાશકનું નિવેદન

મારા સ્વ. પિતાશ્રીની પુણ્યસ્મૃતિ જાળવવાના નમ્ર પ્રયાસ તરીકે આ અંથમાળાનું પ્રકાશન હાથ ધરવાની યોજના કરી છે. નકા-નુકસાનની વ્યાપારી ગણતરી વિના આપણી ભાષાના તેમ જ ભારતની અન્ય ભાષાના કેટલાક વિશિષ્ટ ગ્રંથો ગુજરાતીમાં દર વર્ષે આ અંથમાળામાં પ્રકટ થશે.

આ અંથમાળામાં ખાસ કરીને ગુજરાતી સાહિત્યની દૃષ્ટિએ અમૂલ્ય તેમજ અપ્રાપ્ય ગ્રંથો પ્રકટ કરવાની દૃષ્ટિ રાખી છે. આ અંથમાળા નીચે પ્રકટ કરી શકાય તેવા વિશિષ્ટ ગ્રંથો મૂલ્યવાન અને એ રીતે મારા આ કાર્યમાં મને મદદરૂપ થવા ગુજરાતના વિદ્વાનો, સાક્ષરો અને સાહિત્યરસિક સંજ્ઞનોને હું આગ્રહભરી વિનંતી કરું છું. આશા છે કે મારી આ હાર્દિક વિનંતીને માન આપી ગુજરાતના વિદ્વાનો અને સાહિત્યરસિક જનતા મને પ્રોત્સાહિત કરશે.

આ યોજનાને અમલી બનાવવામાં જે જે વિદ્વાનો, શુભેચ્છકો અને મિત્રોએ મને મદદ કરી છે તે સૌનો તેમ જ આ અંથમાળાના પ્રકાશનના મંગળાચરણ વખતે શુભેચ્છા સંદેશોએ મોકલી મને પ્રોત્સાહિત કરનાર સર્વે વિદ્વજ્ઞનોનો તથા 'આપણો ધર્મ' જેવા અમૂલ્ય ગ્રંથને પ્રકટ કરવા મને સંમતિ આપવા બદલ આચાર્ય આનંદશંકર બાપુભાઈ ધ્રુવનાં મારસ-દારોનો હું આભાર માનું છું.

ભગતભાઈ શેઠ

શુભચ્છા સંદેશાઓ

ભાઈશ્રી,

ઘટિત. તા. ૨૮-૫-૬૩નો પત્ર મળ્યો છે. 'આપણો ધર્મ' પ્રગટ થાય એ સારું જ છે. પણ પિતૃશ્રાદ્ધરૂપે અંથમાળા યોગ્ય અને સમર્થ પુત્રોએ પ્રસિદ્ધ કરવી હોય તો કેટલીક જવાબદારીઓ ધર્મરૂપે તેમણે સ્વીકારવી જોઈએ, એમ હું માનું છું. પુસ્તકો તો ઘણાંય પ્રસિદ્ધ થાય છે. વાચકવર્ગ વધ્યો છે. કિંમત મોઘવારીને પણ આંટો એવી રીતે વધતી જાય છે. પુસ્તકનો બહારનો આકાર કીક આકર્ષક હોય છે. એટલે આ બધામાંથી બધી ખરેખરું કામ કરવું હોય તો મારી દૃષ્ટિએ નીચેની બાબતો ઉપર ધ્યાન આવશ્યક છે :

૧. પુસ્તક-વેચાણમાં જરાપણ વ્યાપારીદષ્ટિ ન હોય. તે બને તેટલું સસ્તું હોવું જોઈએ.

૨. જે પુસ્તક આવી સ્મારક-અંથમાળામાં પ્રસિદ્ધ થાય તે ભલે કદમાં નાનું હોય, પણ ગુણવત્તાની દૃષ્ટિએ ઉત્તમોત્તમ લેખક કે અભ્યાસી દ્વારા તે લખાયેલું હોવું જોઈએ.

૩. જે જે વિષયો પસંદ કરવામાં આવે તે તે વિષયો, તે તે કથાના વાચકોને આકર્ષે અને એતું વાચન કરવા વાચક સ્વયંમેવ લલચાય તે રીતે એ પુસ્તક લખાયેલું હોવું જોઈએ, અને આવી અંથમાળા પ્રત્યે વાચક ખેંચાય એવી એની નિયમિતતા તેમ જ યોગ્યતા હોવી હવે જરૂરી બની છે.

હું માનું છું કે તમારો સંકલ્પ કાંઈક એવો જ ઉદાત્ત હશે. અને એવો ઉદાત્ત હોય તો તે પોતે જ શુભસંદેશ બની રહે છે. હવે બહારના શુભસંદેશોના ભારથી દરેક પ્રવૃત્તિ મુક્ત થાય એવી પરિસ્થિતિ મને વર્તેલી જણાય છે.

'સરિત્કુંજ', આશ્રમરોક,

અમદાવાદ-૯; ૪-૬-૬૩

સુખલાલ



ભાઈશ્રી ભગતભાઈ,

તમારો પત્ર મળ્યો.

તમે તમારા પિતાશ્રીની પુણ્યસ્મૃતિમાં અંથમાળા પ્રકટ કરવાનું નક્કી કર્યું છે તે આનંદની વાત છે. આનંદશંકર કુવના 'આપણો ધર્મ'થી

આ અંથમાળાના ગણેશ બેસાડવાના છો તેથી વધુ આનંદ થાય છે. આ આવકાર્ય થોજના છે અને તેને હું સફળતા ધન્ય છું.

ભારતીય વિદ્યાભવન,

અંબઈ-૭

તા. ૧૪-૫-૬૩

કે. મા. મુનશીના

૧, મા.



સ્નેહી ભાઈશ્રી શેઠ,

તમારા સ્વ. પિતાશ્રીની પુણ્યસ્મૃતિમાં તમે દર વર્ષે કોઈ ઉત્તમ અંથ લોકને સસ્તો મળે એ ધરાદાથી, પ્રાપ્તિની અપેક્ષા વિના, પ્રસિદ્ધ કરવા ધારો છો તે જાણી પ્રસન્નતા અનુભવી—“આપણો ધર્મ”ના પ્રકાશનથી તમારી થોજનાનો આરંભ કરવાના છો તેથી આહ્વાદ થયો. આનંદશંકરનું નામ આપણા સર્વ ઉત્તમ સંસ્કારોને દદ કરે એવું છે. તમારા આ અભિ-ક્રમને સફળતા ધન્ય છું.

આદર્શ સોસાયટી,
સૂરત, તા. ૮-૫-૧૯૬૩

વિષ્ણુપ્રસાદ ર. ત્રિવેદીના
નમસ્કાર



રા. ભાઈ ભગતભાઈ,

વિ. લખવાનું કે તા. ૬-૫-૬૩નો તમારો પત્ર આજે મળ્યો.

આચાર્ય આનંદશંકર બા. ધ્રુવ એટલે વીસમી સદીના ચિરંજીવ ભારતીય સંસ્કાર-ચુરુઓમાના એક સમર્થ સારસ્વત. તેમનો અંથમણિ ‘આપણો ધર્મ’ તમે સ્વ. શુરાલાલભાઈ સરખા નામાકિત પ્રકાશકની પુણ્યસ્મૃતિમાં પ્રગટ કરવાના છો એ જાણી આનંદ થયો.

આ યાદગાર પ્રસંગે તમને બદકે આર. આર. શેઠની કંપનીના સંચાલકોને મારી અન્તઃકરણપૂર્વકની શુભેચ્છા તથા કં.ની પ્રકાશન પ્રવૃત્તિને અધિકતર સફળતા મળે તેવા આશીર્વાદ પાઠવતાં ઘણી ખુશી જીવે છે.

૧૫૮૨, કુંભજનગર,
ભાવનગર, તા. ૮-૫-૧૯૬૩

વિજયરાયના
નમસ્કાર



ત્રિય લાઘવી ભગત શેઠ,

પ્રકાશકની પુણ્યસ્મૃતિમાં લાપાના દુર્લભ ઉત્તમ ગ્રંથો સુલભ કરવાની યોજના અભિનંદનને પાત્ર છે. ‘આપણો ધર્મ’ ઉપર ઊતરેલી પ્રથમ પસંદગી સર્વરીતે ઉચિત છે.

‘સાહિત્ય વિચાર’ની છાપેલી નકલ લઘ્વને આનંદશંકરલાલને હું આપવા ગયો ત્યારે એમાંના વિચારો અંગે કાંઈક બોલ્યો હોઈશ. સાલગાંને એમણે જે ઉદ્દગાર કાઢેલો તે હજી કાનમાં ગુંજે છે : ‘મારું ઉત્તમ તો ધર્મવિષયક લખાણોમાં છે.’

આચાર્યશ્રી આનંદશંકર દ્રુવનાં ધર્મવિષયક લખાણોમાં પ્રકાશ અને માધુર્ય બનેલો અનુભવ થાય છે. જે વસ્તુ પોતાને ચારેબાજુથી સમજાઈ છે તેની પોતે વાત કરી રહ્યા છે એવી સતત પ્રતીતિ એ લખાણોમાં થાય છે. એથી એમની શૈલીમાં પ્રૌઢિ અને સરળતા બંને એકીસાથે પ્રગટ થયાં છે. ઉત્તમ સાહિત્યનું આકંઠ પાન જેણે કર્યું છે તેવા એક સહૃદય વિચારકનાં આ લખાણો છે. ‘આપણો ધર્મ’માં આવતી ઉપમાઓનો જરૂરી વીગતે પરિચય કરનારને આચાર્યશ્રીની સાહિત્યશક્તિનો સહેજે અંદાજ મળશે. ‘આપણો ધર્મ’ એ ગુજરાતી ગદ્યનું એક ઉચ્ચ શિખર છે.

આચાર્યશ્રી હંમેશાં વ્યાપક માનવધર્મના સંદર્ભમાં ધર્મની વાત કરે છે. મારા ધર્મની નહિ, આપણા (સામી વ્યક્તિના પણ) ધર્મની વાતમાં એમને રસ છે. ભારતીય પુનર્જાગૃતિનાં સૌ વરસમા ધર્મ અંગે ઘણો ઊઠાપોઠ થયો છે, એમા આચાર્ય આનંદશંકર દ્રુવનાં ધર્મવિષયક લખાણો એ એક વિશિષ્ટ અને કીમતી અર્પણ છે.

ગુજરાતી લાપા-સાહિત્ય લવન

ગુજરાત યુનિવર્સિટી

ઉમાશંકર જોશી

અમદાવાદ-૬ : ૧૭-૬-૬૩



સ્નેહીશ્રી ભગતભાઈ ભુરાલાલ શેઠ,

તમારી આર. આર. શેઠની પ્રકાશન સંસ્થાએ સ્વ. શ્રી. ભુરાલાલ ર. શેઠની પુણ્યસ્મૃતિમાં, આપણાં અલબ્ધ ઉત્તમ ગ્રન્થરત્નોમાંથી અકેકનું દરવર્ષે પ્રકાશન કરવું તથા એ રીતે નફા સિવાય સસ્તી કિંમતે એક ગ્રન્થ-

રત્નમાળા લખ્ય કરવી એવી જે યોજના કરી છે તેને ગુજરાતના અને ગુજરાતી સાહિત્યના પ્રેમી જનો હર્ષથી વધાવી લેશે.

આ યોજના ધન્યવાદને પાત્ર છે, અને વિશેષ ધન્યવાદપાત્ર એ કારણે બને છે કે અન્થમાળાના પુસ્તક તરીકે તમે અનન્ય વિદ્યાવારિધિ, સંસ્કાર-સૌજન્યશ્રુતિ મારા પૂજ્ય ગુરુ શ્રી આનન્દશંકર ઝુવની, “આપણો ધર્મ” જેવી ઉત્તમ, કૃતિને પસંદ કરી છે. આ પહેલી પસંદગી હવે પછીની પસંદગી માટે ઉન્નત આશય ધડનારી અને જિંચી આશા આપનારી બને છે.

સદ્ગતનો આત્મા આ યોજનાથી પુણ્યભાગી બને છે. તમારી યોજના, એ પુણ્યવડીલના આશીર્વાદથી, યશસ્વી બનેા એવી મારી શુભેચ્છા છે.

‘ગોપાલભવન’, ટાંગોરદોડ,
સાદાકુંડ, ગુ બર્ધ-૫૪
તા. ૧૧-૫-૬૩

શુભેચ્છક
રામપ્રસાદ પ્રેમશંકર બક્ષી



ભાઈશ્રી,

આપનો ૪થી તારીખનો પત્ર મળ્યો.

સ્વર્ગસ્થ જુરાલાલભાઈની પુણ્યસ્મૃતિમાં આપે અન્થમાળા શરૂ કરવાનો જે નિર્ણય કર્યો છે તે અભિનંદનીય છે. આ વર્ષે ‘આપણો ધર્મ’ પ્રસિદ્ધ કરવા માટે પસંદ કર્યો છે તે ઘણું જ યોગ્ય છે. ઈશ્વરપ્રીત્યથે આપું કામ આપ કરો છો તેમાં આપને જરૂર સફળતા મળશે. કુશળ હશે.

અલીઆબાદા
તા. ૧૦-૫-૬૩

ડોલરભાઈ મંડલ



ભાઈશ્રી,

તમારો પત્ર વાંચીને દિલને ઘણો આનંદ થયો.

તમે તમારા પિતાના સ્મરણાર્થે આવી સુંદર સાહિત્યસેવાની યોજના ધરી કાઢી એ માટે મારા તમને હાર્દિક અભિનંદન છે; એ અન્થમાળાને

ખરેખરાં, ઉત્તમ પુસ્તકોથી સમૃદ્ધ કરવાનું અને તમારું સ્વપ્ન સાંગોપાંગ પાર ઉતારવાનું ધ્વજ તમને સામર્થ્ય આપે, એટલી જ મારી અભ્યર્થના છે.

ગુજરાતી સાહિત્યમાં, તમારા સ્વ. પિતાએ આપેલી સેવાનું આ ઘણું યોગ્ય સ્મારક તમે અપનાવી શક્યા, એ માટે મારા તમ સૌ સંચાલક ભાઈ એને અભિનંદન. આનંદમાં હશે.

‘કર્ણવતી નિવાસ’

૨૩, સૌરાષ્ટ્ર સોસાયટી,
અમદાવાદ-૭, ૬-૫-૬૩

ધૂમકેતુ



પ્રિય ભાઈશ્રી,

તમારા સ્વ. પિતાશ્રીની પુણ્યસ્મૃતિમાં પ્રાપ્તિની આશા રાખ્યા વિના સસ્તી કિંમતે લોકોના હાથમાં દર વર્ષે એક ઉત્તમ સદ્ગ્રંથ મૂકવાની ઇચ્છા રાખી એક ગ્રંથમાળા શરૂ કરવા માગે છે, અને તેના પ્રથમ પુસ્તક તરીકે ‘આપણો ધર્મ’ એ આપણા ધર્મ-તત્ત્વજ્ઞાનના સમ્યક્ જ્ઞાતા અને એ વિષય પર બોલવાના શ્રેષ્ઠ અધિકારી વિદ્વાન સ્વ. આનંદશંકર કુવળો ગ્રંથ પ્રગટ કરનાર છે, એ જાણી ખૂબ આનંદ થયો.

પ્રજ્ઞાના જ્ઞાન-સંસ્કારના પિરસણિયા બનવાનો સાચો પ્રકાશક-ધર્મ બળવવા તૈયાર થવા બદલ તમને અભિનંદન આપું છું અને તમારા સત્સંકલ્પને સત્પ્રવૃત્તિને સંપૂર્ણ સિદ્ધિ-ફલ્લુ છું.

૧૦, ‘હીરાબાજ’, એલિસબ્રીજ,
અમદાવાદ-૬, તા. ૧૧-૫-૬૩

શુભેચ્છક.

આનંદરાય રાવળ



રા. ભાઈશ્રી,

સ્વ. શ્રી હુરાલાલભાઈની પુણ્યસ્મૃતિમાં તમે ગ્રંથમાળા શરૂ કરવાનો નિર્ણય કર્યો છે તે જાણી આનંદ થયો.

આચાર્ય આનંદશંકર કુવળા પુસ્તક, ‘આપણો ધર્મ’થી એ ગ્રંથ-માળાનો પ્રારંભ કરે છે તે ખરેખર બહુ જ કિંમત ધાગે છે.

શુભાશયથી શરૂ કરવામા આવેલી આ ત્રંથમાળાનો દોર લાભોચાસે અને
એનાં કુસુમેની સુવાસ સૌને માટે આહ્વાદક અને એમ ધન્યુ ધુ. એજ—

અંબઈ
તા ૪-૧-૬૩

જયોતીન્દ્ર હ. દવેના
નમસ્કાર



સ્ને. ભાઈશ્રી,

તમારા પૂ. પિતાશ્રીની પુણ્યસ્મૃતિમા એક ત્રંથમાળાનો પ્રારંભ કરવા
ધન્ય છે એ જાણીને ઘણો આનંદ થયો.

આ પ્રકારની ત્રંથમાળાના પ્રથમ પુણ્ય તરીકે ‘આપણો ધર્મ’
પ્રગટ થાય છે એ સર્વ રીતે ઉચિત છે. આ પ્રકાશનશ્રેણિ ગુજરાતમાં
સમ્યગ્ જ્ઞાનના પ્રચારમાં સહાયભૂત થશે એ નિઃસંદેહ છે. જ્ઞાનવૃદ્ધિના
આ કાર્યને ઉત્તરોત્તર સફળતા ધન્યુ ધુ’.

૧૨, ગુરુ શ્રી શાન્તિસદન,
માહિન્દ આશ્રમ, તા ૨-૧-૬૩

શ્રી સ્નેહાધીન
ભોગીલાલ સડિસરાના
નમસ્કાર



પ્રિય ભાઈશ્રી,

સ્વ. ભુરાલાલભાઈની સ્મૃતિમાં તમે નિર્ધારિત કરેલી વાર્ષિક પ્રકા-
શનયોજના અભિનંદનીય છે. ચિરસ્થાયી મૂલ્યવાળાં ગુજરાતી સાહિત્યનાં
કેટલાક પુસ્તકો આને પરિણામે જનતાને સગી કિંમતે મળશે ને તેથી
ઉત્તમ સાહિત્યનો પ્રચાર કરવાનું જે શ્રેય પ્રાપ્ત થાય તેમા જ સ્વ. ભુરા-
લાલભાઈનું ઉચિત સ્મારક થયું ગણાશે.

સ્મારકમાળાનો આરંભ ‘આપણો ધર્મ’ના પુનઃ પ્રકાશનથી થાય
છે એથી વિશેષ યોગ્ય શું હોય? આશા છે એ જ કોટિનાં આગામી પ્રકા-
શને પાલુ રહેશે. તમારા આ ઉપક્રમને સફળતા ધન્યુ ધુ’. કુશળ હશે.

૨૨, દાદાભાઈ રોડ, વિદ્યેવાદે,
અંબઈ-૫૬ A S તા. ૩૧-૫-૬૩

હરિવલ્લભ ભાયાણીના
નમસ્કાર



ચિ. પ્રિય ભાઈશ્રી ભગત,

તમારા પિતાશ્રી ભુરાલાલની સ્મૃતિમાં આવી અંથમાળા કરવાનો વિચાર ઘણો ઉત્તમ છે. એમનું કામ આપણી પ્રકાશન પ્રવૃત્તિમાં એવું અનન્ય છે કે આથી પણ તમારે કંઈ વિશેષ કરવું જોઈએ.

શ્રી આનંદશંકર દ્રુવનું ‘આપણો ધર્મ’ તમે પ્રથમ પુસ્તક તરીકે પસંદ કર્યું તે પણ ઘણી યોગ્ય પસંદગી છે. આશા છે વરસોવરસ આવાં અન્ય પુસ્તકો તમે આપતા રહેશો.

તમને તથા તમારી પેઢીને મારી સર્વ શુભેચ્છાઓ પાઠવું છું.

શ્રી અરવિન્દ આશ્રમ,

પોહિચેરી-૨ : ૧-૧-૬૩

સુન્દરમ્



ચિ. ભાઈ ભગત,

સહજત શ્રી ભુરાભાઈની પુણ્યસ્મૃતિમાં શુભરાતી સાહિત્યના એક એક અંથમણિનું પ્રકાશન એમાંથી ધનપ્રાપ્તિ કરવાની ઇચ્છા સિવાય કરવાનું તમારી આર. આર. શેઠની કું. એ નક્કી કર્યું છે એ જાણી મને ખૂબ ખૂબ આનંદ થાય છે. તમારી એ નિષ્કાસ પ્રવૃત્તિ સર્વથા સફળ બને એવા મારા અંતઃકરણના આશીર્વાદ છે.

એ અંથમાળાનું પ્રથમ પ્રકાશન ‘આપણો ધર્મ’ આપણી ભાષાનો એક ઉત્તમ અંથ છે. એવા જ ઉત્તમ અંથોનું પ્રકાશન પ્રતિવર્ષે થતું રહે એ એક મહદાનંદની ઘટના છે. આ શુભ સંકલ્પ માટે તમને અભિનંદન ઘટે છે.

શ્રી ભુરાભાઈની સ્મૃતિને આથી વિશેષ સારો અર્ધ્ય ખીન્ને કોઈ પણ ન હોય.

તમારા હાથે આવાં શુભ કાર્યો નિરંતર થતાં રહો.

લિ. જ્ઞેહામીન

શુભાખ્યાસ ઓફર



શ્રી ભગતભાઈ શેઠ પ્રતિ—

સપ્તેમ નમસ્કાર. વિ. વિ. તમારો તા. ૮મીનો પત્ર હમણા જ મળ્યો. બધી વિગત જાણી.

તમારા પૂજ્ય પિતાશ્રી સ્વ. ભુરાભાઈની પુણ્યસ્મૃતિ નિમિત્તે દર વરસે એક ઉત્કૃષ્ટ પુસ્તક પ્રગટ કરવાનો અને તે પુસ્તક બને તેટલી સસ્તી કિંમતે વાચકોને મળે એવી યોજના કર્યાનો આપનો વિચાર જાણ્યો. આ વરસની પુણ્યસ્મૃતિ નિમિત્તે પૂજ્ય આનંદશ કરભાઈ ધ્રુવના “આપણો ધર્મ” એ ગ્રંથનું પ્રકાશન કરવાનું નક્કી કર્યું છે તે પણ જાણ્યું. આ બધું વાંચીને આનંદ થયો. સ્વર્ગસ્થ ભુરાભાઈના કર્તૃત્વને શોભે એ રીતે એમની પુણ્યસ્મૃતિ ઉજવવાનો તમારો નિર્ણય અત્યંત યોગ્ય છે.

સ્વ. ભુરાભાઈ ગુજરાતી ભાષાના પ્રકાશક અને હું મરાઠીનો લેખક; હું તો મુબઈ જેવા શહેરથી દૂર રહેનારો રહ્યો. તોપણ આશરે વીશ વરસ પહેલાં જે સાહિત્યપ્રેમને કારણે તેઓ કોલ્હાપુર મને મળવા આવ્યા અને જે ઉત્સાહથી તેમણે મારાં પુસ્તકો ગુજરાતી ભાષામાં પ્રગટ કરવાનો નિર્ણય કર્યો, અને ત્યાર પછી તેમની અને મારી વચ્ચે જે અખંડ સ્નેહ-સંબંધ બંધાયો, એ બધું મને આજે સાંભરે છે. તેમનો પ્રેમ એ મારા જીવનમાહેની એક ન જુલાય તેવી ઘટના છે. તેમની પુણ્યસ્મૃતિ નિમિત્તે હું તેમના સ્વર્ગસ્થ આત્માને વંદું છું અને આપની ધૃચ્છા સફળ થાય તેમ જ એ દ્વારા ગુજરાતી ભાષામાં શ્રેષ્ઠ ગ્રંથોનો ઉમેરો થાય એવી અતઃ-કરણપૂર્વકની મારી ધૃચ્છા વ્યક્ત કરું છું. એ જ.

કોલ્હાપુર : તા. ૧૦-૫-૬૩

આપનો
વિ. સ. ખાંડેકર



સ્વ. શ્રી ભુગભાઈ ગુજરાતી સાહિત્યના આજના પ્રકાશનોની સખ-વટ રૂપ અને રંગના આદ્ય સર્જક હતા. ગુજરાતી લેખકોની આજની સન્માન્ય સ્થિતિ સર્જવામા પણ એમનો હિસ્સો નાનો કે નજીવો નથી.

ગુજરાતી સાહિત્યના પ્રકાશનની તવારીખમા એમનું નામ સદાય જળવાઈ રહે એવી કોઈ પણ પ્રવૃત્તિ કરવી એ એમના ઋણને થોડું ઘણું અદા કરવા સમું છે.

એ રીતે એમના સંસ્મરણમાં પ્રગટ થતી અંધમાગાને અભિનંદન આપું છું અને આ સુંદર વિચારને માટે એના પુત્ર શ્રી ભગતકુમારને આશિષ આપું છું.

‘ગુલબહાર’; એરેકરોડ,
ઘોળીતલાવ, ઝુબર્ધ-૧

ગુણવંતરાય આચાર્ય



ભાઈશ્રી,

એક સારી યોજનાને મૂર્તસ્વરૂપ અપાયેલું જોઈ આનંદ થાય છે. આ યોજના નીચે “આપણો ધર્મ” જેવા અનેક અપ્રાપ્ય અને મૂલ્યવાન ગુજરાતી અંગ્રેજીની હારમાળા પ્રકટ થાય એવી આશા સાથે તમારા આ સ્તુત્ય પ્રયાસને સફળતા ધન્યું છું.

જ, કરેલવાહી, ઠાકુરદાર,
ઝુબર્ધ-૨ ૨૩-૫-૬૩

સારંગ ખારોડ



પ્રિય ભાઈ ભગતભાઈ,

૨૧. જુરાભાઈના સ્મરણ તરીકે તમે સ્વર્ગસ્થ આનંદશંકર બાપુભાઈ દ્રુવનું પુસ્તક “આપણો ધર્મ” પ્રગટ કરવાનું વિચાર્યું છે તે બદલ તમને ધન્યવાદ ઘટે છે. સ્વ. જુરાભાઈ સાથે મેં લગભગ અઢાર વર્ષ કામ કર્યું છે. એ દરમિયાન એમની પુરાણી કુટુંબવત્સલ વૃત્તિ અનુસાર એમણે પોતાના કુટુંબીઓને, વખતે પોતાને સહન કરવું પડે તે છતાં જે ઉદાર ભાવે મદદરૂપ થવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે તેનો હું સાક્ષી છું. એમની દાનવૃત્તિ પાછળ એક વિચાર રહેતો—દાન સ્વીકારનાર પોતે શ્રમને પરિણામે કંઈક મેળવે છે એવું સ્વાભિમાન તેનામાં રહે એ રીતે ઉદાર ભાવે અપંગ, વૃદ્ધ અને અનાથ પ્રત્યે એમણે પોતાનો હાથ લંબાવ્યો છે તે મેં જોયું છે. એમણે સાદાર્થ રાખીને શક્ય હોય તેટલે અંશે ગાંધીજીની વિચારસરણી મુજબ રહેવાનો પ્રયત્ન કર્યો કર્યો છે. આવા આવા સદ્ગુણોએ મને આકર્ષ્યો છે, અને એમના જીવનના અંત મુધી રનેહલાવ બળવી રાખવામાં એ સહાયક બન્યા છે. એમના પુણ્યસ્મરણમાં પ્રથમ પુસ્તક તરીકે “આપણો ધર્મ” નામનું આપણા ગુજરાતના એક પ્રખર તત્ત્વચિંતક સ્વર્ગસ્થ આનંદશંકર દ્રુવનું પુસ્તક તમે પસંદ કર્યું છે તે તમારી યોજનાને ગૌરવ આપે

તેવું છે. આયુ' પુસ્તક ગુજરાતના વાચક વર્ગના મોટા ભાગને સહેલાઈથી પ્રાપ્ત થાય તે સારુ તમે પડતર કિંમતે વેચવાનો કરેલો વિચાર સ્તુત્ય છે. તમારો આવો પ્રયત્ન ચિર જીવ બનો એવી મારી શુભેચ્છા છે.

૧૦, કલ્પના સોસાયટી,
નવરંગપુરા, અમદાવાદ-૬
તા. ૧૦-૫-૬૩

લિ. તમારો
ગોપાળરાવ ગ. વિદ્યાંસ



ચિ. ભાઈ ભગત,

સ્વ. ભુરાભાઈના મ્હરણાઈે તું, આર. આર. શેઠની કંપની દ્વારા અવધ્ય અને મહત્વનાં ગ્રંથોની શ્રેણી શરૂ કરવા માગે છે એ જાણી બહુ જ સંતોષ થયો.

ગુજરાતી પ્રકાશનના ક્ષેત્રમાં સ્વ. ભુરાભાઈનો ફાળો અનેકવિધ છે. તેમણે પ્રકાશન પદ્ધતિમાં નવી ગેનક આણી. તેમણે નવા નવા અને ભગતા લેખકોને ઉત્તેજન આપી પ્રકાશમાં આણ્યા, તેમણે લેખકો સર્જકો છે એ ખ્યાલમાં રાખી તેમનો વિવેક જાળવી, તેમની સાથે કેવી દબે કુંળો સંબંધ રાખવો જોઈએ એ અંગે પણ સુદર પ્રણાલિકા શરૂ કરી હતી. એમની કુટુંબવત્સલતાનો તો હું વર્ણીતો અગત નિરીક્ષક છું. આવા સાહસિક, પ્રયોગશીલ અને કુટુંબવત્સલ સંજ્ઞાનની યાદગીરી સચવાય અને તે પ્રકાશનો દ્વારા એ ચોગ્ય છે.

એમની પ્રણાલિકા તું જાળવી રહ્યો છે તેથી આનંદ થાય છે. એમના અકાળ અવસાન પછી તારા માસા શ્રી શામળદાસભાઈની ત્રીજીવટભરી કાળજી અને દોરવણી નીચે તેમ જ તારા સાહસિક ભાઈ-ભાઈબંધ ચિ. ધીરુભાઈની મદદથી તે સ્વ. ભુરાભાઈએ શરૂ કરેલી પ્રણાલિકા ચાલુ ગાખી છે એ નવે શોભાસ્પદ છે. સ્વ. ભુગભાઈનું આ પ્રકારનું તેમનાં સ્મૃતિ-ગ્રંથો દ્વારા તું પિતૃતર્પણ કરે છે એ માટે તને ધન્યવાદ ઘટે છે. તારી આ યોજના સફળ થાઓ અને ગુજરાતી જનતાની આ પ્રકારની નવી નવી યોજનાઓ દ્વારા ઉત્તરેતર તું સેવા કરતો રહે એ જ આશા.

સૌ. નીરા અને ચિ. સુધા તમને આ સાહસ માટે અભિનંદન મોકલે છે.

'જ્યકુદી', ટાઈકલવાહી રોડ,

સુ બઈ-૧૬ ૧૦-૬-૬૩

અક્ષયકુમાર ર. દેસાઈ



પિતૃતર્પણ ગ્રંથમાળા

પિતૃઓની આત્મતૃપ્તિ માટે એમની સંવત્સરીએ શ્રદ્ધાથી તર્પણક્રિયા કરવાનો સંસ્કાર હિંદુઓમાં આવ્યો આવે છે. એમાં મારા જેવાને શુદ્ધિ શ્રદ્ધાભેદ ભ્રમો કરે છે. વ્યક્તિને પોતાના કર્મનાં ફળ મળી શકે, પણ એના સદ્ગત થયા પછી સંતાનો જે ક્રિયાકર્મ કરે તે એમના આત્માને તૃપ્તિ શી રીતે આપી શકે? છતાં તર્પણક્રિયાનો સંસ્કાર ખીજ પ્રકારે ચાલુ રહેલો જોઈએ તેવી શ્રદ્ધા હું ધરાવું છું. તર્પણક્રિયા પિતૃઓની આત્મ-તૃપ્તિ માટે નહિ, પરંતુ આપણા ઉપર એમનું જે ઋણ છે, તેના સ્મર-ણમાં એમને પોતાને જે કાર્ય કરતાં તૃપ્તિ થાય એવું વિશિષ્ટ કાર્ય સંવ-ત્સરીએ કરવાનું રાખવું જોઈએ.

સદ્ગત જુરાલાલભાઈ પાછળ આવું પિતૃતર્પણ કરવાની શ્રદ્ધા એમના ચિરંજીવી શ્રી ભગતભાઈ ને જન્મી એને હું પિતૃનું પુણ્ય માનું છું. નાની ઉંમરે પિતાનું છત્ર જતાં એ છત્રની ખાસ ખોટ સાલવા ન દેનાર મુરખખી શ્રી શામળદાસભાઈએ અને સાથી બની રહીને પેઢીનો સિંહભાર ઉપાડી લેનાર શ્રી ધીરુભાઈએ એ શ્રદ્ધાને પોષી છે. પરિણામે, પિતૃતર્પણની કેવી યોજના ઘડી કાઢવી તે અંગે જુદાજુદા મુરખખીઓ, સ્નેહીઓ અને સાહિત્યિકોની સલાહ લેવામાં આવી હતી. ગુજરાતના મૂક સેવક અને પુસ્તકાલય પ્રવૃત્તિના આદ્ય પિતા સ્વ. મોતીભાઈ અમીને તર્પણની વ્યાખ્યા કરતાં કહ્યું છે— ‘મને ચાહતા હો તો મારા કાર્યને ચાહજો.’

એ રીતે જુરાભાઈના તર્પણનો વિચાર કરતાં એમનું આખું જીવન પુસ્તક પ્રકાશનના વ્યવસાયમાં ગયું છે એટલું જ નહિ, પણ ગુજરાતમાં સાહિત્ય પ્રકાશનની જે વ્યવસાયી પેઢીઓ છે તેમાં આર. આર. શેઠની કંપનીને પ્રથમ પક્ષિમાં મૂકી જવાનો યશ તેમને ફાળે જાય છે. એ કાર્ય એમના પછી એ પેઢી કરતી રહી છે અને રહેવાની છે. પરંતુ એથી વિશેષ, નફાની દૃષ્ટિ રાખ્યા વિના જે પુસ્તક ગુજરાતી સાહિત્યનું કિંમતી ધન હોય અને અપ્રાપ્ય હોય તેવું ઝોઝામાં ઝોણું એક પુસ્તક વરસ દરમિયાન

પ્રકટ કરવું. જે દ્વારા સહગતનું ઋણ ચત્કિચિત ફેરવાતો સંતોષ લઈ શકાય અને તે જે પ્રકાશન વારસો આપી ગયા છે તેને શોભાવ્યો ગણાય. આવા પિતૃતર્પણ ભાવથી સ્વ. જુરાલાલ ૨. શેઠ અંથમાળાની શુભ સંસ્કૃતિ થાય છે. પ્રથમ પુસ્તક તરીકે સાક્ષરવર્ષ આનંદશંકરભાઈ ધ્રુવનો અંથમણિ “આપણો ધર્મ” પુનર્મુદ્રણ પામે છે, તે એ અંથમાળાના શુભ શુકનરૂપ અને ગૌરવરૂપ છે.

આ પ્રસંગે જુરાભાઈની સ્મૃતિ તાદૃશ થાય તે સ્વાભાવિક છે. જુરાભાઈના પરિચયમા હું એમના જીવનના છેલ્લા આઠ વર્ષે આવ્યો હતો. મને એમનો જે નિકટનો પરિચય થયો છે તેથી એક વસવસો રજા કચેરી છે કે જેમને એમની સાથે દૂરનો કે ઓછો પરિચય હશે તે એમના જીવનના ઉમદા પાસાને પિછાણી શક્યા નહિ હોય. એમને સૌને જુરાભાઈ નાણિયેરના બહારના દેખાવ જેવા રૂક્ષ અને અનાકર્ષક લાગ્યા હશે. એ કસીને સોદો કરનાર વેપારી હતા એ સાચું, પરંતુ એથી એ પૈસાના પ્રાપ્તિ હતા, પૈસો વપરાઈ જાય તો જીવ કપાઈ જાય કે એમના હાથેથી પૈસો છૂટે નહિ તેવાં કોઈ અનુમાન કરવા પ્રેરાય તો એ ખોટા હતા. હિસાબ કોટીનો અને બક્ષિસ લાખની એ સૂત્રના સ્વભાવના હતા. શુભરાતી સાહિત્યનો પ્રકાશન વ્યવસાય કપરો અને મર્યાદિત કમાણીનો છે કે લાખની બક્ષિસ કરવાની તક ભવિષ્યમા સર્જાય તો જીવી વાત છે, જુરાભાઈના જમાનાને એ પ્રાપ્ત થઈ ન હતી.

પુસ્તક પ્રકાશનને એમણે વ્યવસાય તરીકે સ્વીકાર્યો હતો તેથી બજારમાં માગ હોય તેવાં પુસ્તકો મુખ્યત્વે એ પ્રગટ કરતા હતા. છતાં એ પુસ્તકો શિષ્ટ હોવા જોઈએ તે એમનો આગ્રહ રહ્યો હતો. એની કસોટી સોનગઢની એમની પેઢીમા પ્રકાશન સંભાળતા સાહિત્યના અભ્યાસી શ્રી ગોપાળરાવ વિદ્યાસ કરતા હતા. એવા દાખલા મારી જાણમાં છે કે લેખકને અગાઉથી રોયલ્ટી પેટે રકમ આપી દીધી હોય અને તે પુસ્તક શ્રી વિદ્યાસને શિષ્ટ ન લાગ્યું તેથી એનું પ્રકાશન કરવાનું માઢી વાળ્યું હતું. કસીને સોદો કરનાર જુરાભાઈ તે વખતે એ રકમ લેખક પાસેથી ખીજ પુસ્તક દ્વારા કચારે વસૂલ થશે તે વેપારી ગણતરી રાખતા ન હતા. એની રકમ એમના અવસાન સુધી વસૂલ ન થયાનું પણ બન્યું છે. શ્રી વિદ્યાસ પ્રત્યે એમને એવો આદર હતો કે એમની પેઢીના એ પગારદાર હતા છતાં સુરખીનો વર્તાવ રાખતા હતા. એ જ રીતે વૃદ્ધ કામદારો પ્રત્યે એ ઓછું

કામ આપે છતાં પાછલી ઉંમરે એ ક્યાં જાય તેવા માનવતાલાવને વશ થઈ શેઠ તરીકે મનમા અસંતુષ્ટ થતા ન હતા.

એમનો ઉદાર સ્વભાવ એમના કુટુંબજીવનમાં જોવા મળતો હતો. પહેરણ, ધોતિયું અને ટાપીનો એ સાદો પોષાક પહેરતા હતા, તેવું સાદું એમનું અગત જીવન હતું. ગ્રામજીવન સર્વિશેષ પસંદ કરતા હતા તેથી મુખ્યની મુખ્ય પેઢી કરતાં સોનગઢના ગ્રેસ-પ્રકાશન વિભાગ સાથે વરસનો મોટો ભાગ ગાળતા હતા. સંયુક્ત કુટુંબનો જૂનો સંસ્કાર એમનામાં એવો ઉમદા વણાઈ ગયો હતો કે સ્વોપાર્જિત હજારો રૂપિયા એમના હાથે એમાં ખર્ચાયા હતા, અને એ ખર્ચવામાં એમણે આનંદ માણ્યો હતો. એ ઉમદા સ્વભાવનું પાત્રું હું નજરે જોતો ત્યારે એ જ હુરાભાઈ લેખક સાથે રોયસ્ટીની બાબતમાં, યુકસેલર સાથે કમીશનની બાબતમાં, કે વેપારી સાથે કાગળ અને ખીજી ખરીદીમાં ભાવ બાબતમાં ટકા-એ ટકા માટે જે એની આલના જોવા મળતા હતા, તે કેમેય માન્યામાં નહોતું આવતું. વળી પેલો લેખક ટકા-એ ટકાની બાબતમાં નમતું જોખીને કે એની માગણી કબૂલ કરાવીને એક વખત એમની સાથે વ્યવહાર બાંધતો અને નિકટતા પરિચયમાં આવતો તો એ વેપારીસંબંધમાંથી સ્નેહસંબંધ બંધાઈ જતો અને નાજીયેર જોવા એમના બાહ્ય રક્ષ આવરણને બેઢીને અંદરના કાપરાના મીઠા સ્વાદને માણી શકતો હતો. પછી પેલા ટકા-એ ટકાનો કસ કચાંચ જૂંસાઈ જતો અને સ્નેહીસંબંધની ઉદારતા એને પ્રત્યક્ષ અનુભવવા મળતી હતી.

એવો જ જૂની પેઢીનો આતિથ્યભાવ એમનામાં ભારોભાર હતો. સોનગઢમાં એ આતિથ્ય જેમણે માણ્યું હશે તે એ ભાવ કદી ભૂલી શકશે નહિ. એક દિવસના મહેમાન થઈને ગયેલા કોઈ વીરલા જ એક દિવસમાં ત્યાંથી નીકળી શક્યા હશે. જમણમાં અપૂષણ ભોજનની વાનગીમાં ન ગણાય, તેમ હુરાભાઈના આતિથ્યમાં પહેલો દિવસ અપૂષણનો જ ગણાય. ત્રણચાર દિવસ ઝોલામાં ઝોલા અને મહેમાન અત્યાગ્રહને વશ થાય તો પૂરા અઠવાડિયે એનો છૂટકો થાય. રાખવામાં જેવો આગ્રહ તેવો ભોજનમાં પણ. માંદા ન પકાય નોય અપચો ન થાય એવું ભાગ્યે જી. એ પોતે ભોજનના, સ્વાદના રસિયા એટલે જમનાર કરતાં જમાડનાર ભોગી જેમ્મ એ તે શુણ એમના આતિથ્યને શોભાવતો હતો. આથી એમને ઝોળખી ગયેલા ત્રણચાર દિવસની નિગત ન હોય ત્યાં સુધી એમની મહેમાનગત માણવાનો

વિચાર જ ન કરે !

જેમનામા બાલ વિવેકની સુવાસ હોય છે તેમને ઘણા સાથે મીઠા સંબંધો બંધાય છે. પરંતુ ભુરાભાઈ જેવા જે બાલ રૂપે રક્ષા હોય છે તેમની સાથે મીઠા સંબંધો બંધાતાં સમય લાગે છે, અને થોડા સાથે એવા સંબંધો બંધાય છે. પરંતુ એ સંબંધો મીઠા ઉપરાત આત્મીય બને છે. ભુરાભાઈ સાથે હું એવા આત્મીય સંબંધથી બંધાયેલો હતો એટલે આજે એ હયાત નથી છતાં એમની સ્મૃતિઓ એ આત્મીયતા તાજી રાખે છે. એમની પેઢી સાથે મારો વેપારી સંબંધ ઉપરાંત મમતાનો ભાવ જડાયેલો છે. એથી એમના ચિરંજીવી પિતૃતર્પણ તરીકે આ ગ્રંથમાળા શરૂ કરે છે અને પ્રથમ પુસ્તક પ્રગટ કરે છે ત્યારે એમનું 'હૈયું' જે ઋણુભાર અતુલની રહ્યું છે, તેવો જ આત્મીય ભાવ હું પણ આ પ્રસંગે અતુલવું છું મુરખી ભુરાભાઈની સ્મૃતિને આ ગ્રંથમાળા ઉત્તરોત્તર ઉજાગે તેવી મારા તરફથી શ્રદ્ધાંજલિ અર્પું છું.

અમદાવાદ-૧૩ તા. ૧૫-૫-૬૩

કવિર પેદલીકર



ત્રીજી આવૃત્તિની પ્રસ્તાવના

આ પુસ્તકની બીજી આવૃત્તિ વખતે ધ્રુવસાહેબની ઇચ્છા, પછીથી લખેલા લેખો આ ગ્રન્થમાં ઉમેરવાની હતી પણ વ્યવસાયને લીધે તે તેઓ કરી શક્યા નહિ. તે પછી તો એ પ્રકારના લેખો બીજા પણ સારી સંખ્યાના થયા. તેઓ નિવૃત્ત થઈ અમદાવાદ આવ્યા ત્યારે પણ તેમને વ્યવસાય ઝાઝો થયો નહિ. અને પછી ધીમે ધીમે શક્તિ હરતી જતી લાંબી માંદગી આવી, તેથી આ કાર્વ તેઓ કદી હાથમાં લઈ શકશે એવું દેખાતું નહોતું.

વિદ્યાર્થી અવસ્થામાં મને તેમની 'સમીપ રહેવાનું' સદ્ભાગ્ય મળેલું. તે સમયના તેમના પરિચયથી હું જાણતી હતી કે આ સાહિત્યપ્રવૃત્તિ તે તેમને ઇષ્ટતમ હતી. તેથી મેં આ પુસ્તક પ્રસિદ્ધ કરવાનું માગી લીધું અને મારી તે માગણી તેમણે સ્વીકારી. સંપાદકનું કામ કોને સોંપવું એમ પૂછતા તેમણે શ્રી રામનારાયણ પાઠકનું નામ સૂચવ્યું, અને શ્રી પાઠકે આ કામ, વિષયના રસને લીધે અને ધ્રુવસાહેબ તરફના આદરને લીધે તરત સ્વીકાર્યું, તેથી મારું કામ ઘણું સુકર થઈ ગયું.

છાપવા વગેરેનું કામ બનતી ત્વરાથી ચલાવ્યું છતાં ધ્રુવસાહેબના કેલાસવાસ પહેલાં એ તૈયાર થઈ ન શક્યું. એમના હાથમાં એ પુસ્તક ચૂકવાની મારી અલિલાયા વણપૂરી જ રહી ગઈ. જેવું લાગે ! પણ આ પુસ્તકની પ્રસિદ્ધિ પણ તેઓ જે હેતુ માટે ઇચ્છતા હતા, તે હેતુ લક્ષમાં રાખી ગુજરાતી જનતા આ પુસ્તકનો લાલ લેશે તો એ સાન્ત્વન પણ નાનું સૂતું નથી !

બીજી આવૃત્તિની પ્રસ્તાવના

આ પુસ્તક (બીજી આવૃત્તિ) છપાય છે ત્યાંથી હું બહુ દૂર પડ્યો છું, અને તે કારણથી એના પ્રૂફ મ્હારાથી વંચાયાં નથી એટલું જ નહિ, પણ પુસ્તક તૈયાર થયા પછી એ કેવું છપાયું છે એટલું હું નજરે પણ જોઈ શક્યો નથી. પ્રથમ આવૃત્તિમા ઘણા મુદ્રણદોષ હતા, અને મને ભય છે કે તે કદાચ આ આવૃત્તિમા પણ કાયમ રહ્યા હશે, યા કોઈક નવા પણ ઉમેરાયા હશે. આ આવૃત્તિના ઉત્સાહી પ્રકાશકને મ્હારી મુશ્કેલી ખાતર થોભી રહેવા કહેવું અનુચિત હતું અને તેથી આ આવૃત્તિ એમની ઇચ્છાનુસાર છપાવા દેવી પડી છે.

પહેલી આવૃત્તિ પછી એટલે છેલ્લા પાંચ વર્ષમા મ્હારે હાથે લખાયેલા ધર્મને લગતા લેખો આ આવૃત્તિમા દાખલ કરવા ઇચ્છા હતી. પણ તે પણ અન્ય વ્યાસંગને લીધે બની શક્યું નથી. તે માટે વાચકની ક્ષમા ચાહું છું.

વારાણસી

વિ. સં. ૧૯૭૬, શ્રાવણ
કૃષ્ણજન્મ-માસી

આનંદશંકર આપુભાઈ ધ્રુવ

પહેલી આવૃત્તિની પ્રસ્તાવના

આ પુસ્તકને હું 'ધારુ' છું કે લાંબી પ્રસ્તાવનાની જરૂર નથી કારણ કે આરંભનો લેખ જ એ ગરબ સારશે. માત્ર થોડાક ખુલાસા કરવા કીક લાગે છે.

(૧) આ પુસ્તકને મેં 'આપણા ધર્મ' એવું નામ આપ્યું છે તે એવા હેતુથી કે એ ધર્મમાં જેમને 'આપણા' પણાનો ભાવ છે—અર્થાત, જેઓનાં બુદ્ધિ-હેતુ એ ધર્મને બહારથી નહિ પણ અન્તરૂપ રહીને નીરખવા તત્પર છે—તેમને જ આ પુસ્તક કાંઈક ઉપયોગી થશે.

(૨) ખીજું, આ પુસ્તક આપણા ધર્મનો પ્રકરણબદ્ધ ગ્રંથ નથી, તેમ એ ધર્મ ઉપર વ્યવસ્થાસર રચેલી નિબંધમાલા પણ નથી. માત્ર આજ પર્યન્ત મેં સુદર્શન અને વસન્ત પત્રમાં ધર્મસંબંધી જે જે લેખો લખ્યા છે તેનો જ સંગ્રહ કરી અત્રે મૂક્યો છે. એ સંગ્રહના ક્રમમાં કાંઈક ગોઠવણી છે. તે વાચકને સહજ સમજાય એવી છે.

આ ખીજી જાતના લખાણમાં પૂર્વોક્ત પ્રકારના ગ્રંથ કે નિબંધ કરતાં ખેશક ઘણી ન્યૂનતા હોય છે—પરંતુ એ ન્યૂનતામાં જ એક અધિકતા સમાયેલી રહે છે, અને તે એની સ્વાભાવિકતા : મનુષ્યને વિચારે હમેશાં પ્રકરણબદ્ધ કે વ્યવસ્થિત રૂપે જ સૂઝતા નથી; સ્વાભાવિક રીતે જ, અન્તરૂપ કે એની આસપાસ જે જે શંકાઓ ઊઠે છે, જે જે પ્રશ્નો ચર્ચાતા હોય છે, એની ઉપર એને એની શક્તિ-વલણ-કેળવણી-પ્રસંગ વગેરેને અનુસરી કાંઈ ને કાંઈ વિચાર આવે છે જ. અને તે જેવા રૂપમાં આવે છે તેવા જ રૂપમાં—એકી બેઠકે લખેલા લેખમાં એ બહાર પડે છે. આ સંગ્રહના લેખ એ જાતના છે.

એમાં કદાચ કોઈ કોઈ સ્થળે પરસ્પર વિરુદ્ધ જેવું જણાય તો તેનો સ્વાનુભવમાંથી અને અનુભવવિકાસમાંથી * ખુલાસો મેળવવાનો છે.

(૩) ત્રીજું, આ સંગ્રહના લેખોની ઉપર કહી તે ગોઠવણી સાચવવા જતાં એક અસાધારણ માર્ગ લેવો પડ્યો છે : પુસ્તક છાપવા માડ્યે ત્રણ ચાર વર્ષ થઈ ગયા અને તેથી મૂળ છાપવા ધારેલા લેખોમાં પાછળથી લેખો ઉમેરાયા, પરંતુ તે વિષયક્રમને અનુસરતી રીતે મૂળ પાનાંની વચમાં (ક) (ખ) ઇત્યાદિ આંક મૂકીને દાખલ કર્યા છે આમ કરવામાં ગોઠવણીના ધોરણને કદાચ અયોગ્ય માન આપ્યું કોઈ ને લાગશે. પરંતુ મૂળ જે વસ્તુ જ પ્રકીર્ણ તેને વળી છેક સંકીર્ણ થઈ જવા દેવી એ અપરાધ અક્ષમ્ય લાગવાથી આ પગલું લેવું છે.

* આ લખવા માટે તે તે લેખ ગ્રંથ પ્રસિદ્ધ થયાનો સમય દરેક લેખને અન્તે આપ્યો છે.

(૪) આ લેખમાળામાં નંબર ૧૦ થી ૨૩ સુધીમા વ્યાખ્યાનો^૧ છે— એ તરફ મારા વાચકોનું ખાસ ધ્યાન એવવાની હું રજા લઉં છું. એ વ્યાખ્યાનોમાં કાંઈ અસાધારણ ઉત્કૃષ્ટતાવાળું પ્રતિપાદન છે એમ મારું કહેવું નથી; પણ આ રીતે પ્રાચીન ગદ્ય વા પદ્ય લખ એ ઉપર વ્યાખ્યાન રચવાની, અને એ રીતે પ્રાચીન ઉપદેશના અન્તરમાં ભિતરી એવું ભેદનું રહસ્ય વા ગંભીર ધ્વનિ પ્રકટિત કરવાની રીતિ જે પશ્ચિમના 'Hermons' ના સાહિત્યમા છે, અને જુદા પ્રકારે આપણા હરિકીર્તનમાં છે—તેનો ધર્મોપદેશ માટે આપણા જનસમાજમા અને ધાર્મિક સાહિત્યમા વિશેષ ઉપયોગ કરવા જેવો છે એટલું સૂચવવાનું મારું તાત્પર્ય છે.

(૫) આ લેખમાળામાનો ચર્ચાભાગ કેટલાકને પ્રથમ દષ્ટિએ નિરુપયોગી લાગશે. પણ વિચાર કરતાં જણાશે કે એમાંના ઘણાખરામાં બદ્ધે બધામા આપણા ધાર્મિક સુધારાને લગતા મુદ્દાના પ્રશ્નો સમાયેલા છે, અને એ ઉપર ખરી સમજણ જનસમાજમાં પ્રસારવાની બહુ જરૂર છે : ઉદાહરણ તરીકે, ઘણા સિદ્ધાન્તો વસ્તુતઃ શંકરાચાર્યના નહિ તે એમને નામે ચઢાવવામા આવે છે, આપણા ધર્મનું સ્વરૂપ ઐતિહાસિક દષ્ટિએ વિલોકવામા આવે તો એમા દેખાતા ઘણા વિરોધોનો યથાર્થ પરિહાર થઈ શકે ઇત્યાદિ.

(૬) હું જે પ્રાચીન ધર્મમાં ઉછર્યો છું તેમાં જ મારા ઘણાખરા વાચક ભાઈઓ પણ બિછર્યા છે, અને હું જે કેળવણી—સંસ્કૃત અને અંગ્રેજી—પામ્યો છું તે જ એ ભાઈઓ પણ પામ્યા છે : અને તેથી સ્વ. ગોવર્ધનભાઈ સરસ્વતીચંદ્રના જ્યાં લાગના ઉપોદ્ધાતમા જે વિચારની ત્રિવેણી (૧ પ્રાચીન પૂર્વ, ૨ અર્વાચીન પૂર્વ, ૩ પશ્ચિમ) બતાવે છે તે ઉલખને સમાન છે. એવી સ્થિતિમા, જેમ મને આપણા ધર્મ ઉપર ચિન્તન કરતાં અનેક વિચારો આવે છે—ગૂચવણો પડે છે, સમાધાનો થાય છે, મૂંઝવણો રહે છે, તેમ એમને પણ થતું હશે : અને એવા 'સમાનધર્મી' વાચકો ઘણા હશે એમ ધારી આ સંગ્રહ સુલભરૂપે પ્રસિદ્ધ કરવાનું મેં યોગ્ય ધ્યાનું છે. આશા રાખું છું કે એ એમને કાંઈક પણ ઉપયોગી થશે.

અમદાવાદ,
વિ. સં. ૧૯૭૨, ફાગણ શુદ્ધ ૫

આનંદશંકર બાપુભાઈ દુવ

૧ અર્થાત—દિવ્યપ્રલાદ, માયાવાદ, “માગવતોત્તમ :” આત્મનિવેદન, સુક્તિના સાધન, એક અજવાળી રાત્રિ, “ચાલિયો”, “દેવાસુર-સંગ્રામ”, ચાર ગુરુઓ, “ખાડાની ધાર”, હી ડોળો, ગ્રેમવટા, “હોતી”, “ત્રેવ્યાદિલાવના”, વામનાવતાર
અસંપાદક.

ઉપોદ્ધાત

આચાર્ય આનંદશંકરના ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાન ઉપરના બધા લેખોને આ સંગ્રહ છે. અનેક વિષયો વિશેની તેમની સાહિત્યપ્રવૃત્તિમાં આ વિષય તેમને સૌથી ધૃષ્ટ અને સૌથી મહત્ત્વનો હતો. અને હવે તેઓ ક્ષરદેહે વિલય પામ્યા છે, અને આપણે માટે માત્ર અક્ષરદેહે વિરાજમાન રહ્યા છે, ત્યારે આ તેમની ધૃષ્ટતમ પ્રવૃત્તિનો સમસ્તરૂપે અભ્યાસ કરવાનો એક પ્રસંગ છે.

આ વિષયમાં તેમની સમગ્ર પ્રવૃત્તિનું યથાર્થ દર્શન કરવા માટે એમણે એ પ્રવૃત્તિ શરૂ કરી ત્યારની પરિસ્થિતિ સમજવી જોઈ એ. ઘર બાધનાર પોતાની સંપત્તિ અને ઉત્સાહ પ્રમાણે ઘર ગમે તેટલું જીંચું લે પણ તે પહેલો પથરો તો જમીન ઉપર મારવાનો. પ્રવાસી ગમે તેટલે દૂર જાય, પણ પ્રવાસની શરૂઆત તો તે જિભો હોય ત્યાંથી કરવાનો. તેમ દરેક લેખક તેની દૃષ્ટિની વેધકતા પ્રમાણે સમાજના હૃદયને ગમે તેટલે જીંડે સ્પર્શે, ભવિષ્યમાં ગમે તેટલે દૂર જાય, પણ તેની દૃષ્ટિ સમક્ષ તો તેનો પોતાનો સમકાલીન સમાજ રહેવાનો. જેમ તે પોતાના સમયની જ ભાષા વાપરે છે, તેમ જ તે પોતાના સમયના સમાજને જ સંબોધે છે. માટે કોઈ પણ મહાન અર્વાચીન પ્રવૃત્તિ સમજવા માટે આપણે અર્વાચીન સમાજનું સ્વરૂપ સમજવું જોઈ એ.

આપણા અર્વાચીન યુગનો પ્રારંભ યથાર્થ રીતે અંગ્રેજોના આગમન અને આધિપત્યથી થાય છે ત્યારથી પશ્ચિમની સંસ્કૃતિનું આક્રમણ આપણા ઉપર થયું. તે માત્ર એક રાજ્યનું નહોતો, પણ સમાજના આર્થિક, સામાજિક, જૈવિક, ધાર્મિક સર્વ પ્રદેશ પર તેનો ધસારો હતો. તે સમયે આપણો સમાજ, સામાન્ય રીતે, રૂઢિચુસ્ત, રૂઢિજડ, સામાજિક દૃષ્ટિએ અનેક રીતે વિભક્ત, ટૂંકા વિભાગોના અભિમાનવાળો, મહાન આશયો વિનાનો હતો. આપણા ઘણાં ખરાં યાત્રાસ્થાનોના બલાશયોની પેઠે, તેનું જીવન બંધિયાર હવું અને તેના પર અંધશ્રદ્ધાની લીલ બાઝેલી હતી. વિકાનો અને સાચા ધાર્મિક જનો નહોતા એમ નહિ, પણ વિકાનોની વિદ્વત્તા નવાં શસ્ત્રો અને નવા વ્યૂહવાળાં શત્રુદલ જોઈને સ્ત સિત થઈ ગઈ હતી, અને ધર્મશુદ્ધિ ઐહિક જંગલથી પર ડુમ્મખ રહેવામા પોતાનું સાર્થક્ય માનતી હતી. આ આક્રમણ પછીનો ઇતિહાસ તે આપણો સમાજ આ આક્રમણ સામે કેવી રીતે તૈયાર થયો, તે કેવી રીતે બળવાન થયો, નવી સંસ્કૃતિના કયા અંશોનો

સામનો કરી તે ટકી રહ્યો, કયા અશીને તે પચાવીને પુષ્ટ થયો, અને તેણે કેવો નવો અવતાર લીધો એ છે.

આ દિશાનો આપણા સમાજનો પહેલો પુરુષાર્થ તે સુધારો કે સંસાર-સુધારો ગણવો જોઈએ. આટલે વન્સે એને દ્વરથી જોઈ સાદા સ્વરૂપમાં સમજવો હોય તો એમ કહેવાય કે તેની શ્રદ્ધા એવી હતી કે અગ્રેજો જેવું જીવન કરવાથી આપણે ઉન્નત અને બળવાન થઈશું. એ શ્રદ્ધાથી, તે જીવનમાં પેસી ગયેલી કુરદિઓનો નાશ કરવા ત્રેરાયો એના સર્માજશાસ્ત્રનો સિદ્ધાન્ત તે વ્યક્તિસ્વાતન્ત્ર્યનો હતો, જે તે સમયના ઈંગ્લંડમાં પ્રચલિત હતો. સંસારસુધારાના હિમાયતીઓ મુખ્યત્વે અંગ્રેજ કેળવણી લીધેલા હતા. એ જ હીલ્યાલની એક શાખા ખલોસમાજ અને પ્રાર્થનાસમાજનું રૂપ પામી, જેનો પ્રયત્ન પણ, એક તરફથી આપણા પ્રચલિત ધર્મસંપ્રદાયો અને ક્રિસ્તીઓની ધાર્મિક અધશ્રદ્ધાને ખસેડવાનો હતો, અને બીજી તરફથી ધર્મને એકેશ્વરવાદનું સાદું સ્વરૂપ આપવાનો હતો. આ આખું આદોલન એક રીતે ખરદેશ અને પરસંસ્કૃતિના અનુકરણ જેવું હતું. તેના મૂળ આપણા દેશના આંતર માનસ સુધી, દેશના પ્રાચીન ઇતિહાસ સુધી જીડા ગયા નહોતાં. લોકસમૂહના માનસને તે કદી આકર્ષી શક્યું નહિ.

ગુજરાતમાં સંસારસુધારાની લગભગ સાથે જ અસ્તિત્વમાં આવેલાં આવા બીજાં એ ધાર્મિક આદોલનો તરીકે થિયોસોફી અને આર્યસમાજને ગણાવવા જોઈએ. આ સંબંધી આચાર્ય આનંદશંકરનો અભિપ્રાય, જે થિયોસોફી એ ધર્મ નથી પણ ધર્મનું ફક્ત દષ્ટિબિન્દુ છે એ યથાર્થ છે. અને ખલોસમાજ અને આર્યસમાજ બન્નેમાં ધાર્મિક પુરુષો થયા છે એમ સ્વીકારવા છતાં કહેવું જોઈએ કે એ સમાજો લોકજીવનને ધાર્મિક અનુભવથી સમૃદ્ધ કરી શક્યા નથી. આનંદશંકર કહે છે તેમ સમાજોનો ધર્મ તે જીવન નિભાવે એવો પૌષ્ટિક ખોરાક નથી, પણ માત્ર કંઠ ભીનો કરે એવું પાનળું પાણી છે.^૧

થિયોસોફી કે આર્યસમાજે આપણા ગુજરાતી સાહિત્યમાં કશો ફાળો આપ્યો નથી. એ દષ્ટિએ જોના સંસારસુધારો અને પ્રાર્થનાસમાજે ગુજરાતી સાહિત્યમાં અનેક રીતે ફાળો આપેલો છે. સુધારાના આદોલનના લગભગ પ્રારંભમાં વીર નર્મદે અગ્ર ભાગ લીધો. તેણે 'યાહોમ કરીને' સુધારાના યુદ્ધમાં ઝંપલાવ્યું. પણ તેને ધીમે ધીમે સમજાતું ગયું કે 'આગે ફતેહ' નથી. તેને એ દિશા જ ખોટી જણાઈ અને સુધારાની

નિષ્કળતાનું એક કારણ તેણે સુધારામાં ધર્મનો આભાવ છે એ માન્યું. તેના સ્વભાવ પ્રમાણે તે એટલા જ વેગથી સનાનન ધર્મ તરફ વળ્યો અને આર્થધર્મ વિશે તેણે ઘણા લેખો લખ્યા. અહીંથી સુધારાની વિરુદ્ધ બાબતની, દેશના ધર્મ માનસને અનુકૂળ રીતે કામ કરવાની એક નવી પ્રણાલિકા શરૂ થઈ આ પ્રણાલિકાની શ્રદ્ધા આપણે ગોવર્ધનરામની ‘સરસ્વતીચંદ્ર’ નવલકથામાં જોઈએ છીએ, અને એનું ચિંતનાત્મક, મનનાત્મક કે દાર્શનિક રૂપ આપણે મણિલાલ નજીભાઈમાં જોઈએ છીએ. મણિલાલ નજીભાઈએ સૌથી પ્રથમ આપણા પ્રશ્નોને આપણી દાર્શનિક દૃષ્ટિએ તપાસ્યા, કર્યા, વિચાર્યા. નર્મદે એક રીતે આ દિશામાં પહેલ કરી, પણ તેના સ્વભાવમાં કે બુદ્ધિસંપત્તિમાં જીંડા દાર્શનિક મનનને અવકાશ નહોતો. એટલે એ મનનને ખરું સ્વરૂપ મણિલાલથી જ મળ્યું. શ્રી આનંદશંકરે મણિલાલનું પ્રસ્થાન અગળ ચલાવ્યું, વિકસાવ્યું, વિસ્તાર્યું. મણિલાલ આનંદશંકરથી જેમ વયમાં અગ્રજ હતા તેમ આ પ્રસ્થાનમાં પણ અગ્રગામી હતા, અને માટે જ આનંદશંકર તેમના તરફ હમેશાં માનની દૃષ્ટિએ જુએ છે, તેમને “મારા ઋણ વિદ્યાબન્ધુ” ૨ કહે છે, અને તેથી જ પછીના જમાનાએ એમને નહિ આપેલો ન્યાય આપવા હમેશ પ્રયત્ન કરે છે. આપણા સાહિત્યમાં મણિલાલ નજીભાઈની સાથે જ અને તે પછી, આચાર્ય આનંદશંકરે તેમની પ્રવૃત્તિનું અનુસંધાન રાખ્યું અને અરધી સદી સુધી એકનિષ્ઠાથી એમણે એ કામ કર્યું એને કું આપણા સાહિત્યનું અને ધર્મચિંતનપ્રવૃત્તિનું એક સદ્ભાગ્ય સમજી શકીએ.

બન્નેની શ્રદ્ધા અને નિરૂપણપદ્ધતિમાં ઘણી સમાનતા છે અને તેથી આપણી સ્વતંત્ર દાર્શનિક વિચારણાના અભ્યાસમાં બન્નેનો ભેગો અભ્યાસ આવશ્યક છે. બન્નેને શંકર કેવલાદ્વૈત ઉપર શ્રદ્ધા હતી. બન્ને ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનને અસિદ્ધ જોતા હતા. બન્નેએ હિંદુ ધર્મ અને ફિલસૂફી ઉપર થતા અનેક આક્રમણો સામે તુમુલ યુદ્ધ કરેલું છે, અને બન્નેએ હિંદુ ધર્મને તેના વિશાલમાં વિશાલ રૂપમાં જોયો છે, અને નિરૂપ્યો છે; એટલું જ નહિ, મણિલાલે આદરેલી ચર્ચા આનંદશંકરે આગળ ચલાવેલી છે, ઘણી જગ્યાએ મણિલાલની દૃષ્ટિને વિસ્તારી છે, અને મણિલાલે ઉપરિચિત કરેલા મતો વધારે પરિપૂર્ણ કર્યા છે. મણિલાલ પહેલાં વેદાન્ત એક કેવલ શુદ્ધ તર્કબલ જોવું, વાસ્તવિક જીવન સાથે સંબંધ વિનાનું અને તેથી કરણલેખમાં નંદશ કર ઉપહાસ કરે છે તેવું થઈ ગયું હતું. શેતરંજની જોરી બાજમાં

જેમ કોઈ રમનાર મ્હોરને એકબીજાને જોરે ગોઠવી રચના કરે, તેવું અમુક પારિભાષિક શબ્દો અને વિચારોની રચના જેવું એ થઈ ગયું હતું. મણિલાલે તેને જીવન્ત, આ જીવનના પ્રશ્નો ઉકેલવા સમર્થ, આ જીવનમાં અનુભવવા યોગ્ય, અને આ જીવનના રહસ્યભૂત-સારભૂત, જીવનના પાયારૂપ એવું કરી બતાવ્યું. એમ કવવામાં તેમણે આ ગ્રંથ સાયન્સ અને ફિલોસોફીનો ઉપયોગ કર્યો; વર્તમાન સાયન્સ અને ફિલેસોફીના પ્રશ્નો પણ અદ્વૈત દૃષ્ટિથી વિચાર્યા, અને અદ્વૈતના નિરૂપણમાં એ જ્ઞાનનો પણ ઉપયોગ કર્યો. વેદાન્તને જીવન્ત બનાવવા તેમણે ‘અભેદ’ સાથે ‘પ્રેમ’ને સ્થાન આપ્યું, અને પરોક્ષ અને અપરોક્ષ જ્ઞાનનો તેને વ્યવર્તક બનાવ્યો. આને મણિલાલનો આધુનિક વેદાન્તમાં અથવા વર્તમાનયુગની ધર્મવિચારણામાં સ્વતંત્ર ફાળો ગણવો જોઈએ. તે પહેલાં પ્રેમને ધર્મમાં સ્થાન જ નહોતું એમ વિવક્ષિત નથી. પ્રેમને માટે મણિલાલે આપેલા અવતરણો જ તેનો પૂરતો જવાબ છે. પણ તેમણે પ્રેમનો અર્થ માત્ર પ્રેમલક્ષણા લક્ષિત જ નહિ, માત્ર ઈશ્વરલક્ષિત જ નહિ, પણ વ્યવહારમાં પણ જે પ્રેમ છે તે તે જ પ્રેમનો અંશ છે એમ કર્યો ૩ આ અર્થ તે સમયે નવો હતો. લક્ષિત સંપ્રદાયમાં પ્રેમનો એવો અર્થ થતો નહોતો. તેમાં તો કૃષ્ણની જ લક્ષિત હતી, અને સંસાર તો બીજો જ હતો, લક્ષિતમાં વિઘ્નરૂપ હતો. કદાચ આ નવા સ્વરૂપનું સૂચન ક્રિષ્ચિયન ધર્મ જેમાં ઈશ્વર એ પ્રેમ છે અને પ્રેમ એ ઈશ્વર છે એવાં વિધાનો આવે છે તેમાંથી મળ્યું હોય. પણ તે ગમે તે હોય પણ આ દૃષ્ટિ નવીન હતી. મણિલાલે પ્રેમ અને અભેદ, લક્ષિત અને જ્ઞાન ઉપર અનેક જગાએ લખ્યું છે. તેમના આ મન્તવ્યનો નિષ્કર્ષ તેઓ સિદ્ધાન્ત-સારમાં એક જગાએ આપે છે : ૪

જ્ઞાન વિના ભક્તિ અર્થ રહે છે, ભક્તિ વિના જ્ઞાન શુદ્ધ રહે છે, પાંચળું રહે છે જે ભણતું તે જ ભણતું, ભવ્યા વિના ભવ્ય નહિ, ને ભવ્યા વિના ભણતું કહેવાય નહિ વેદાન્તનું જે અપરોક્ષજ્ઞાન તે જ ભક્તિ છે, ભક્તિમાર્ગ-વાળાની પ્રેમલક્ષણા પરાલક્ષિત તે જ અપરોક્ષજ્ઞાન છે જ્ઞાન તે લક્ષિત ને લક્ષિત તે જ જ્ઞાન-એ જ અપરોક્ષ કેવલ્ય શ્રી ગીતાણમાં પણ એ જ કહ્યું છે, “સંખ્ય-જ્ઞાન અને યોગ-કર્મ”, લક્ષિત ઇત્યાદિ-ને એકરૂપ ભણનાર જ ભણે છે.”

૩ પ્રેમ, દયા, સ્નેહ, મૈત્રી, આદિ સૂક્ષ્મ સંબંધોમાં પણ જે જે આનંદ આવે છે, તે તે આનંદનો પરમ પ્રકાર અનુભવાય એ અભેદનું સ્વરૂપ છે. આત્મનિમગ્ન્ય પૃ. ૩૮-૬

૪. સિદ્ધાન્તસાર (આવૃત્તિ ત્રીજી) પૃ ૩૨૩-૨૪.

મણિલાલની આ વાત આનંદશંકર એ જ રૂપે સ્વીકારે છે. તેઓ કહે છે : “પ્રેમલક્ષણા ભક્તિ તે જ ‘જ્ઞાન’ અને અપરોક્ષ જ્ઞાન તે જ ‘ભક્તિ’ એ સિદ્ધાન્ત હવે સુપ્રસિદ્ધ થઈ ગયો છે.”^૫ એટલું જ નહિ. મણિલાલની પેઠે જ, તેઓ પણ ઉપરના કારણથી ગીતાને ‘અદ્વૈતામૃતવર્ષિણી’^૬ કહે છે. પણ એક વખત ઐહિક પ્રેમને પરમપ્રેમનો અંશ કહ્યા પછી, ઐહિક પ્રેમ પોતે જ પરમપ્રેમ નથી એમ કહેવાની જરૂર પડે છે અને આનંદશંકર તે કહે છે :^૭

આપણે ઘણીવાર ‘રસ’ અને ‘પ્રેમ’ એવા શબ્દો ‘બ્રહ્મ’ને સ્થાને વપરાતા સાહજ્યા છે, અને રા. રા. મણિલાલે તેમ કરવાનું એક પ્રયોજન પણ દર્શાવ્યું છે, જે મુદ્દર્શનના અભ્યાસીને સ્મરણમાં હશે જ પરંતુ એ મહાન શબ્દોથી શું વિવક્ષિત છે અને શું નથી એ વિષે ભૂલ ન કરવા વાચકે સાવધાન રહેવાનું છે. જેમ દરેક હૃદયનો ઉલારો તે કાવ્યનો રસ નથી—એમ હોય તો દરેક લૌકિક રહાકૂટ કાવ્યરસની પદ્ધતિએ પહેંચવા ભય—તેમ દરેક ‘અભેદ’ કે ‘પ્રેમ’ કે ‘રસ’ની વાત તે બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર નથી એ સમજવાનું છે એક તરફ, રસ વિનાનું જ્ઞાન (શુદ્ધ બુદ્ધિ) કઠોર કાંટાની શમ્યા જેવું છે એ ખરું, પણ તે સાથે ખાંચ તરફ એ પણ સ્મરણમાં રાખવાનું છે કે કેવળ રસ અર્થાત રસાભાસ તો રા. મણિલાલ કહે છે તેમ “વેદાન્તને એટલો બધો ઓગાળી નાખે છે કે બાચકા ભરતા પણ હાથમાં કાંઈ આવતું નથી...”

મણિલાલ નજીબાઈ પશ્ચિમની ફિલસૂફીના પણ તલરપશી અભ્યાસી હતા. એ અભ્યાસને પરિણામે તેઓએ ઘણીવાર પશ્ચિમની ફિલસૂફીના કોઈ સિદ્ધાન્તો, અદ્વૈતનિરૂપણમાં વિનિયોગ કરેલો છે. ‘આત્મનિમજ્જન’માં^૮ તેઓ કહે છે : “‘અમુક કર્તવ્ય છે’ એમ માનવાની જે અનિવાર્ય ભાવના તે પણ સ્વરૂપાનુસંધાનનો જ બલિષ્ઠ વ્યાપાર છે.” આ, જર્મનીના પ્રસિદ્ધ ફિલસૂફ કાન્ટનો સિદ્ધાંત છે. ‘અમુક કર્તવ્ય છે’ એવી અનિવાર્ય ભાવના એ કાન્ટના categorical imperative નું સમાનાર્થ પદ છે. અને કાન્ટ એનો ખુલાસો બાહ્ય ભાસમાન જગતના અધિષ્ઠાન સત્થી કરે છે.^૯ મણિલાલ અહીં એ સિદ્ધાંત સ્વીકારી લે છે, અને વેદાંતની જ પરિભાષામાં

૫. પૃ ૨૩૨.

૬. પૃ ૭૩૫.

૭. પૃ. ૩૬.

૮. પૃ. ૫૨.

૯. The antinomy of pure speculative reason exhibits a similar conflict between freedom and physical necessity in the causality of events in the world. It was solved by showing that there is no real contradiction when the events and even the world in which they occur are regarded (as they ought to be)

તેને મૂકે છે. એ જ રીતે આનંદશંકર પણ આ કાન્ટના તેમ જ અન્ય યુરોપીય નિદાનો, શેઠકો, ફિલસૂફોના સિદ્ધાન્તોનો ઉપયોગ કરે છે.

મણિલાલનો ત્રીજો ફાળો તે ધર્મચર્યામાં તેમણે પુરાણોને પ્રમાણ માન્યા એ ગણાય. તેમના પહેલા પુરાણો સામે અનેક હલ્લા થઈ ગયા હતા. પાદરીઓ હિન્દુ ધર્મની નિન્દા કરવામાં પુગણોનો જ ઉપયોગ કરતા. અને કંઈક તેથી જ આર્યસમાજને અને સંસારસુધારાને પણ ધર્મને શુદ્ધ કરવાને માટે પુરાણોને અપ્રમણ ગણવા સિવાય બીજો માર્ગ દેખાતો નહોતો. મણિલાલે ‘પુરાણોનું ઐતિહાસિક સમર્થન કયું’, તેની કથાઓનો આધ્યાત્મિક અર્થ કયો આનંદશંકરે પણ “આપણો ધર્મ”માં અનેક જગાએ સુદર રીતે પુરાણકથાઓનો અર્થ કયો છે, અને પુરાણોને ધર્મ-સાહિત્યમાં પ્રતિષ્ઠિત કર્યા છે. આમ અનેક દષ્ટિએ આ વિદ્યાબંધુઓમાં પદ્ધતિની અને સિદ્ધાન્તની સમાનતા દેખાય છે. તેમ છતાં બન્નેમાં કેટલોક મહત્વનો ફરક છે. પહેલું એ કે ઘણીખરી પ્રવૃત્તિના પ્રારંભમાં હોય છે તેમ મણિલાલના ધર્મમન્તવ્યમાં કેટલુંક ડહોળાણું કે ભેગ હતો. ધર્મની સાથે કેટલાક ચમત્કારોને પણ તેઓ માનતા. એમ થવાના કારણમાં કંઈક સિદ્ધિઓનો તેમનો પોતાનો શ્રેષ્ઠ પણ ખરો અને કંઈક થિયોસોફી, જેમાં ધર્મમન્તવ્ય સાથે અનેક અગમ્ય વાતો અને સિદ્ધિઓ ઉપરની શ્રદ્ધા પણ આવે છે, તેની સમકાલીન અસર પણ ખરી. તેમણે જાતે એસમેરિ-ડમના અને યોગપ્રક્રિયાના પ્રયોગો કરેલા, અને ‘પ્રાણવિનિયમ’ ઉપર તેમણે એક પુસ્તક પણ લખેલું છે. પાછળથી એમને એ સર્વ ઉપર ત્રિસ્ફાર આવેલો અને તેથી ‘પ્રાણવિનિયમ’ની બીજી આવૃત્તિ તેમણે કરી નથી, એમ આનંદશંકર નેધિ પણ છે.”^{૧૦} પણ આ એક બન્ને વચ્ચેનો

merely as appearances, since one and the same acting being, as an appearance (even to his own inner sense) has a causality in the world of sense that always conforms to the mechanism of nature, but with respect to the same events, so far as the acting person regards himself at the same time as a noumenon (as pure intelligence in an existence not dependent on the condition of time), he can contain a principle by which that causality acting according to laws of nature is determined but which is itself free from all laws of nature. *Kant's Theory of Ethics* by Abbot Sixth Edition p 210

ફરક છે. આનંદશંકરની ધર્મભાવના પહેલેથી અંત સુધી એકસરખી શુદ્ધ રહેલી છે. આનંદશંકર શાંકર સતની ચર્યામાં સ્પષ્ટ કહે છે કે પ્રાણ્યામાદિ પ્રક્રિયાઓ ગમે તેટલી ઉપયોગી અને નિર્દોષ હોય પણ તેને ધર્મ સાથે સંબંધ નથી.^{૧૧} મણિલાલને યોગસિદ્ધિઓનો શોખ છે તેટલું જ નહિ, પણ તેમના કેટલાક ખીજ પણ શોખો તેમની ધર્મચર્યામાં ઘૂસી જવા પામ્યા છે. 'સિદ્ધાન્તસાર'માં^{૧૨} યજ્ઞની ચર્યામાં તેઓ કહે છે :

યજ્ઞમાં જે અર્પણબુદ્ધિ પ્રધાન છે, તે બુદ્ધિથી જ, આવા મેધનો બુલાસો થઈ શકે છે... પોતાને બદલે પશુનું જ અર્પણ કરી, યજ્ઞમાન, દેવતાને સંતોષે છે વળી એમ. પણ માનવું છે, કે મેધ્યપદ્ધતિ સ્વર્ગે લય છે સોમાદિપાન પણ એવા જ આશયવાળાં છે સોમ, અમૃત, દેવદાનો જ પીવાનો પદાર્થ, પીધાથી બ્રાહ્મણોના અંતરચક્ષુ ખૂલી જતાં, અને તેમને દેવતાઓ પ્રત્યક્ષ થઈ દેશ આપતા, તથા તેઓ અમરત્વ પામતા આજ પણ ફકીર, ચોળી, ઇસ્માદિ મન્ત્રજ્ઞાનીઓમાં, હાશીશ, ગાળે, લાગે છત્યાદિ, માદક, અને તેથી હુઝિયો તથા મનને કાઈ વિલક્ષણ પ્રત્યક્ષિ કરાવવાને સમર્થ, પદાર્થોનું સેવન પ્રચલિત જ છે. અહીં માદક પદાર્થોનો ઉલ્લેખ પણ લેખકનો શોખ (કે નિર્બળતા.૩) જ બતાવે છે.

એક ખીજે ભેદ પણ નોધવા જેવો છે જે મણિલાલના પોતાના કથન ઉપરથી સ્પષ્ટ થાય છે. સિદ્ધાન્તસારની પ્રસ્તાવનાના અંતભાગમાં તેઓ કહે છે :

પ્રાચીન અદ્વૈત આજ્ઞાલના સુધારા આગળ ગુનેગારના પાંજરામાં છે, તેની અને તેના 'જડજ'ની જોગની-ફેરબદલી કરાવવી એટલી જ મારી વઝીલાત છે, તેમ થયા પછી જે ન્યાયાધીશ થશે તે જ આચાર્ય થઈ 'શુ' કરવું' તે બતાવશે

એક રીતે મણિલાલનું આ ધણું જ આર્ત કથન છે. આ કથન નીચે તેમનું ઉદાત્ત દેશાભિમાન આપણે જોઈ શકીએ છીએ, જે તેમની સમસ્ત સાહિત્ય-પ્રવૃત્તિમાં એતપ્રેત હોય. સિદ્ધાન્તસારમાં તેઓ એક જગ્યાએ^{૧૩} લખે છે :

જે જે પ્રભ પોતાની પ્રાચીન મહત્તાથી જાગે થતાં તે મહત્તાને બીસરી જઈ પોતાની હીનતા સ્વીકારતી ચાહે છે તે તે પ્રભ નિરંતર અંધોગતિને પામતી લય છે, એક ઇતિહાસના અનેક દ્વાન્તથી સિદ્ધ થાય છે.

અગ્રેજે શાસક થયા માટે આપણી ઇષ્ટાતમ વસ્તુઓ ઉપર ટીકા કરે, તેનો ઉપહાસ કરે, એ નીચી મૂંઢીએ સહન કરી લેવામાં તેમને ઘણી હીણપત લાગતી. અને માટે જ તેઓ આપણાં દર્શનેની અને આપણા ધર્મની મહત્તા વારંવાર પડકારી પડકારીને કહે છે. પણ એમ કરવામાં તેઓ પોતે કહે છે તેમ તેમણે વઝીલની પદ્ધતિ અપત્યાર કરી. એથી એમની

લાષા તેજસ્વી બની. એમના વક્તવ્યને ધાર ચડી, તેથી ઘણા સ્વધર્મ-પક્ષપાતી વર્ગ તેમની સાથે ઘસડાયો. પણ તેથી જ આટલે લાંબે ગાળે જોતાં વાંચનારને લાગે કે તેમણે બહુ એકસરખું પ્રમાણબદ્ધ ગભીર યુક્તિપુરઃસર નથી લખ્યું. ખોટી દલીલ પણ ચાલી જતી હોય તો ચલાવવામાં તે કદી ખંચાતા નથી. સિદ્ધાન્તસારમાં^{૧૪} તેઓ કહે છે :

વેદમંત્રોને જરાપણ ફેરફાર થયા વિના, અચુક ઉચ્ચાર સહિત અનંત યુગો સુધી જાળવી રાખવા, જે પ્રયત્ન બ્રાહ્મણોએ કર્યો છે, તે ઉપરથી ખરેખર, તેમ અનાદિત્વ અને નિત્યત્વ સ્વતઃસિદ્ધ થાય :

એ વખતે તો હજી ટિળકનો વેદની ઉત્પત્તિ ઇ.સ. પૂર્વે ચાર કે સાડા ચાર હજાર વર્ષ હોવાનો તર્ક ઉપસ્થિત થયો નહોતો, અને તેઓ પોતે વેદકાલના પ્રાચીનત્વ સબંધી ગમે તે માનતા હોય તોપણ બ્રાહ્મણોએ વેદ ‘અનંત’ યુગો સુધી જાળવી રાખ્યા છે એમ કહેવાય ? અને એટલા ઉપરથી વેદનું અનાદિત્વ અને નિત્યત્વ સિદ્ધ થઈ શકે ? અને જો બ્રાહ્મણોના પઠન ઉપરથી એ સિદ્ધ થતું હોય તો પછી તે સ્વતઃસિદ્ધ શી રીતે થાય ? આમ એમની દાર્શનિક ચર્ચામાં કેઈ વાર ખોટી દલીલો આવી જાય છે. અને ત્યારે જાણે એમને ઉત્તમ નેલ લઈ સ્થિર પ્રકાશમાન દીવો કરવો નહોતો પણ ગમે તે વસ્તુઓ ફેંકીને મોટો ભડકો કરવો હતો એમ જણાય છે । આથી જ ‘ભદ્રંભદ્રં’માં ઘણી જગાએ સનાતન ધર્મની દલીલોના ઉપહાસને અવકાશ મળ્યો છે. આ વાત આનંદશંકરલાઈના લક્ષ બહાર રહી નથી જણાતી. તેઓ મણિલાલને વિશે કહે છે :

“આ અદ્વૈતલાવના—જે ‘વેદાન્ત’ નામે ઓળખાય છે તે—કેવલ ‘શુદ્ધ તર્કભલ’ રૂપ ન હોતા, ‘પ્રેમ’ (Love) અને ‘કર્તવ્ય’ (Duty) ના મનોહર સ્તમ્ભ ઉપર રચાયેલી ભવ્ય ઇમારત છે ‘પ્રેમભવન’, ‘અભેદોમિતિ’, ‘અભ્યાસ’, ‘પ્રાચીન અને અર્વાચીન વેદાન્ત’, ‘શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતાનો વેદાન્ત’ ઇત્યાદિ અનેકાનેક લેખો આ સિદ્ધાન્તના પ્રતિપાદક છે છતાં રા. રા. મણિલાલ પોતે શુદ્ધ તર્કભલના પક્ષે સારા અભ્યાસી હતા, એ એમના ‘શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતા’, ‘વૃત્તિપ્રભાકર’ વગેરે જોતા સ્પષ્ટ પ્રતીત થાય છે”^{૧૫}

આ ગ્રન્થો સિવાય પાંચુ એવા તર્કો ઘણી જગાએ મળી આવે છે. એ જ વડીલાતની ધગશથી અને ક ઇકિ થિયોસોફીની પદ્ધતિના અનુકરણથી તેઓ મન-ગમતો પુગવો ગમે ત્યાંથી લઈ આવે છે. સિદ્ધાન્તસારમાં વિષ્ણુનું વાહન ગરુડ શા માટે એની ચર્ચામાં તેઓ કહે છે કે મિસરમાં “ગરુડ એ અનન્તનું રૂપ છે.”^{૧૬}

ધર્મઅર્થમાં તુલના અને સરખામણીને સ્થાન છે, પણ આ અર્થ કરવાની પદ્ધતિ એક બાબુ આડંબરી તેમ બીજી બાબુ અપ્રામાણિક છે આનંદ-શંકરભાઈ પણ એ જ સ્વદેશમમતાથી પ્રેરાઈ ને સાહિત્યપ્રવૃત્તિ કરે છે. છતાં તેમણે કદી વફાઈની પેઠે કશું કહ્યું નથી. સત્યથી જ દેશની સેવા થઈ શકશે, અને વિદ્યાના ક્ષેત્રમાં તો સત્ય સિવાય બીજી કશાથી વિજય મળતો નથી, એ તેમની નિશ્ચલ પ્રતીતિ હતી. પોતાનો જે દાવો છે તેમાં જો સત્ય હોય તો એ સત્યથી જ એ દાવો જીતાવાનો છે, કોઈ અસત્યથી નહિ. પણ એ દાવાનું સત્ય બરાબર શોધીને મૂકવું જોઈએ. અને આનંદશંકરનો પુરુષાર્થ એમાં રહેલો છે.

આનંદશંકરના આ લેખો પૂરા સમજવા માટે આપણે તેમની પ્રેરણા અને શ્રદ્ધા અને મન્તવ્ય અને તેમની નિરૂપણપદ્ધતિ બરાબર સમજવાં જોઈએ. ઉપર કહ્યું તેમ તેમની પ્રેરણા માત્ર સ્વદેશની નહોતી, પણ ધર્મની પણ હતી. આપણી પાસે ઉત્તમ ધર્મ છે તો આપણે પારકાથી થતી ધર્મ-નિન્દા શા માટે સહી લેવી ? તેનું વર્ચસ્વ શા માટે દુનિયામાં ન સ્થાપવું ? એટલું જ નહિ, પણ તેમને એવી પણ શ્રદ્ધા હતી કે ધર્મ જ આણસને અને દેશને ખરો બલપ્રદ ઉન્નતિકર અને સુખપ્રદ નીવડશે. ધર્મ, તે એમને મન કોઈ જીવનની એકાદ શક્તિ કે એકાદ ખૂણો કે પ્રદેશ નહોતો. એ સમગ્ર જીવનવ્યાપી દષ્ટિ હતી, જે સમગ્ર વ્યવહારને વ્યાપી તેને શુદ્ધ અને જીવન્ત કરે છે. એમની ધર્મ અને વ્યવહારની દષ્ટિ અદ્વિતીય રીતે એમની જગત અને પરમાત્માની દષ્ટિની સાથે સામ્ય ધરાવે છે. પરમાત્મા આ જગતની બહાર રહી છતાં જગતમાં વ્યાપેલો છે, તેમ ધર્મદષ્ટિ વ્યવહારની પારં જતી છતાં, વ્યવહારમાં વ્યાપેલી છે. તેમના ધર્મનાં વ્યવહારને સ્થાન છે, અને તેમનો વ્યવહાર ધર્મ વિના અપૂર્ણ છે. તેમના ધર્મમાં પરમાર્થ સાથે જ ઐહિક અર્થને પણ સ્થાન છે. જીવનની આ દષ્ટિ કે દિલસૂઝી ચારિતાર્થ કરવા, તેમણે ‘વસન્ત’ માસિક કહાડ્યું. તેનાં મુદ્રાવાક્યોમાં સત્યનો અને ધર્મનો પ્રમાદ ન કરવો એની સાથે કુશળનો અને જૂતિનો પ્રમાદ ન કરવો એમ પણ કહ્યું છે. આપણા દેશમાં જે શિક્ષણ અપાય છે તેમાં ધર્મશિક્ષણને સ્થાન નથી, અને બીજી પણ ઘણી ખામીઓ છે તે પ્રવાને માટે સાહિત્ય દ્વારા એક યુનિવર્સિટીનું કાર્ય કરવાની અસિલાપાથી તેમણે ‘વસન્ત’ પત્ર કહાડ્યું હતું. અને એ પત્ર દ્વારા આપણને આ સર્વ સાહિત્ય મળ્યું છે.

આચાર્ય આનંદશંકરના લેખોમાં ફિલસૂફી અને ધર્મ એ અલિન હોય એમ બનતેની ચર્ચા જોવામાં આવશે. પાશ્ચાત્યો બનતેને લિન માને છે અને આપણામાં એ અલિન છે તેને તર્કદોષ કે વિચારપ્રગતિની ઊણપ ગણે છે. આ પ્રશ્નની ચર્ચા અને ખુલાસો આનંદશંકરે પોતે અનેક જગાએ કરેલો છે. પશ્ચિમમાં એમ થવાનું કારણ પશ્ચિમની સંસ્કૃતિમાં ધર્મ અને ફિલસૂફી બનતેના ઉદ્ભવનાં સ્થાન અને કાલ લિન છે એ છે અને તે એક પશ્ચિમનું અનિષ્ટ છે, તેનું ભૂષણ નથી. બનતેનું સ્વરૂપ સમજીએ તો બનતેના અભેદ જ પ્રામાણિક છે એમ સહજ જણાય છે. ફિલસૂફી સમસ્ત જગતનું પરમ સત્ય ધું છે તેનું ગવેષણ કરે છે. એ સત્ય વાણીથી અને વિચારથી સમજાય એટલામાં ગાનવચેતનની ચરિતાર્થતા નથી. બલકે એટલેથી એ અટકે તો એ પરમસત્યને સમજે છે એમ પણ ન કહેવાય. એ સત્યને અનુકૂળ એ અખંડ સમગ્ર ચેતના થાય, એ સત્યમય સમગ્રરૂપે થાય, થાય માત્ર નહિ પણ થયા જ કરે, નિરંતર થતી જ રહે, ત્યારે ચેતનાને સંપૂર્ણતા અનુભવ્યાનો આનંદ મળે. જેમ કોઈની ગરીબી સમજીએ તો તેના તરફ દયા આવે જ, દયા ન આવે ત્યાં સુધી ગરીબી સાચી સમજ્યા ગણાઈએ નહિ, અને દયા આવે તો એ દયા કાર્યમાં પણ પરિણમે જ, એમ થાય નહિ ત્યાંસુધી એ દયા સાચી દયા ગણાય નહિ; એમ જગતનું પરમસત્ય જાણ્યા પછી સમગ્ર ચેતના તેને અભિમુખ થઈ અનુકૂળ સ્વરૂપ ધારણ ન કરે તો તેણે પરમસત્ય જાણ્યું ન ગણાય. માટે જ મણિલાલ અને આનંદશંકર બન્ને કહે છે કે જાણવું અને ભજવું, જ્ઞાન અને ભક્તિ એ લિન ન હોઈ શકે. સમગ્ર જગતના સત્ય સ્વરૂપને સમગ્ર આત્માથી અનુકૂળ થવું એનું જ નામ ધર્મ, અને ફિલસૂફી અને ધર્મ લિન હોઈ ન શકે.

ફિલસૂફીમાં આનંદશંકરભાઈને કેવલાદ્વૈત ઉપર શ્રદ્ધા છે, અને અદ્વૈતને એ દાર્શનિક ચિંતનનું શિખર માને છે. આ આવડા મોટા ગ્રંથમાં જ્યાં જ્યાં દાર્શનિક ચર્ચા છે ત્યાં ત્યાં તેમનું નિગમનસ્થાન અદ્વૈત છે. અદ્વૈત ઉપર જ્યાંથી જ્યાંથી પ્રહારો થયા છે, ત્યાં ત્યાં તેમણે તેનું સમર્થન કર્યું છે, અને એમ કરતા અદ્વૈતમત ઉપર એમણે અપૂર્વ પ્રકાશ પાડ્યો છે. આ સર્વ શાસ્ત્રાર્થો તેમણે શુદ્ધ બુદ્ધિ અને તર્કની શૂનિકા ઉપર રહી કરેલા છે. કોઈ જગાએ અગમ્ય અનુભવનો દાવો કર્યો નથી, તેમ એવા કોઈ અનુભવને પોતાની રહાયમાં ટાક્યો નથી, તેમ જ કોઈ ગુરુપદના દાવાથી કોઈ દલીલને માટે અસાધારણ પ્રામાણ્યનો દાવો કર્યો નથી. ધર્મ એ અપરોક્ષાનુભવનો વિષય છે, એટલે એમાં અલૌકિક અગમ્ય

અનુભવતે અવકાશ છે, અને તેથી કેટલાક, ધમચર્યામાં એવા અનુભવ-કથનની અપેક્ષા રાખે; તેમને આ પુસ્તકમાં નિરાશા પણ મળે. પણ આચાર્ય આનંદશંકરની ધર્મને શુદ્ધિની ભૂમિકા પર ચર્યાવાની જ આદ્ય-પ્રતિજ્ઞા છે. અગમ્ય અનુભવનો દાવો નહિ કરવામાં તેમની એક પ્રકારની પ્રામાણિકતા રહેલી છે, જેને માટે આપણને આદર થવો ઘટે છે. અને આપણા ધર્મમાં, આ અગમ્ય અનુભવને ઓથે કેટલો વહેમ, કેટલો દંભ, કેટલી ઠગાઈ, કેટલો અનાચાર ધર્મમાં પેસી ગયો છે? એ માર્ગે દૂર જતાં ધર્મ અને કીમિયા વચ્ચે, અને ધર્મ અને જાદુ વચ્ચે કઈ ફરક રહેતો નથી! એ બધાને કાઢવા માટે શુદ્ધિ જેવું કોઈ બીજું શોધન નથી. એટલું જ નહિ, આનંદશંકર કહે છે કે શુદ્ધિ એક વસ્તુ કહે અને અનુભવ બીજી વસ્તુ કહે, એ શક્ય નથી. એટલે દાર્શનિક ચર્યા શુદ્ધિની ભૂમિકા ઉપર અવશ્ય થઈ શકે. અને એમને મન શુદ્ધિની—જ્ઞાનની મહત્તા ઘણી જળરી છે. ૧૭ શુદ્ધિ અને હૃદય બંનેને સ્વીકારવા છતાં, હમેશાં તેમનો એક શુદ્ધિ તરફ વિશેષ હોય છે. વિશેષ શું, તેઓ પાપને—માયાને અજ્ઞાન, અવિદ્યા કહે છે, અને મોક્ષને જ્ઞાન કહે છે. એમની ફિલસૂફીને સમગ્રરૂપે જોતાં જણાશે કે એમના વક્તવ્ય અને એમના કાર્ય માટે શુદ્ધિ અને જ્ઞાનનું દૃષ્ટિબિન્દુ જ યોગ્ય છે. અને એમ કરવામાં તેઓ આપણા ધર્મના મહાન આચાર્યોની પરંપરાને જ અનુસર્યા છે, જેનો સમકાલીન દાખલો લોકમાન્ય ટિળકનું ભગવદ્ગીતારહસ્ય છે.

ઉપર કહ્યું તેમ આ નિબંધોનો કેટલોક ભાગ અદ્વૈત ઉપર થતા આક્ષેપોના ઉત્તરરૂપે લખાયો છે. અને એ ઉત્તર દ્વારા આપણને આચાર્ય આનંદશંકરનું સ્વતંત્ર મનન મળે છે. આ આક્ષેપોમાં સૌથી પહેલો આપણે સામાન્ય લોકશુદ્ધિનો આક્ષેપ ગણીએ, કે આ જે જગતને આપણે હમેશ જોઈએ છીએ, અને જેમાં વ્યવહાર કરીએ છીએ તે મિથ્યા શી રીતે હોઈ શકે? આનો એમનો જવાબ ઘણો સચુકિત છે. દેખાતી વસ્તુની શંકામાંથી જ સર્વ શાસ્ત્રની ઉત્પત્તિ છે, અને સત્ય દેખાય છે તેથી જુદું છે, એવું જ સર્વ શાસ્ત્ર નિરૂપણ કરે છે. આપણે સૂર્યને પૃથ્વી આસપાસ

૧૭ પૃ ૩૮. અહીં સ્મરણમાં રાખવું જોઈએ કે આનંદશંકરભાઈ શુદ્ધિ અને વિવેકશક્તિને એક ગણે છે. એથી વિશેષ પૃથક્કરણ કરવું હોય તો એમ કહેવાય કે પ્રત્યગ્દષ્ટિ self-consciousness એ અધ્યાત્મશાસ્ત્રનો મૂળબુદ્ધિ તાત્ત્વિક અંશ છે. મણિલાલ નસુભાઈએ આ શબ્દ આ અર્થમાં વાપર્યાનું સ્મરણ છે. આનંદશંકર એક જગાએ એને માટે પ્રતિબોધ શબ્દ વાપરે છે.

ફગ્તો જોઈએ છીએ, અને એવી માન્યતા સાથે જ સામાન્ય વ્યવહાર કરીએ છીએ, પણ ખગોળશાસ્ત્ર કહે છે કે પૃથ્વી સૂર્ય આસપાસ ફરે છે એ સત્ય છે. એ શાસ્ત્રનો જ્ઞાની અને અજ્ઞાની બન્ને એ જ દુનિયામાં રહે છે, વ્યવહારે છે, ફરક એ છે કે જ્ઞાનીની દષ્ટિ જુદી છે. આ ખગોળ-શાસ્ત્રના જ દાખલાથી આપણે આગળ જઈ કહી શકીએ કે દેખાવ મિથ્યા છે તેનો અર્થ એવું દેખાતું જ નહોતું એમ નથી. એ દેખાતું હતું એ વાત ખરી હતી પણ તેમાં સત્ય જુદું હતું, અને એ સત્ય, નહિ સમજવાથી એ એવું દેખાતું હતું. અને હવે એ જ દેખાવ જુદે રૂપે સમજાય છે. તે જ રીતે આ જગત અજ્ઞાનીને જે રૂપે દેખાય છે તેથી ભિન્ન રૂપે જ્ઞાનીને દેખાય છે. અને ત્યારે જ્ઞાન પહેલાંનો દેખાવ મિથ્યા હતો એમ તે સમજે છે. આનંદશંકરનો જવાબ સાદો છે, સચોટ છે, અને બધાં પાશ્ચાત્ય વિજ્ઞાનો એક પણ અપવાદ વિના એવું જ સમર્થન કરે છે—એટલે સુધી કે આપણને વિમાસણ થાય કે આપણે આવી શંકા કદી પણ કરી જ શી રીતે શક્યા? આપણને આટલું કેમ ન સૂઝયું? સામાન્ય લોકશુદ્ધિની શંકાનો આ જવાબ સામાન્ય લોકશુદ્ધિ સમજે એવો છે, એને સ્વીકારવો પડે એવો છે, અને તેમ છતાં તે પૂરેપૂરો વિશાલ અને ગહન છે.

લોકશુદ્ધિનો અદ્વૈત ઉપર એક બીજો આક્ષેપ પણ છે જે મિથ્ય વેદાન્ત-માંથી ઉત્પન્ન થાય છે. જહાં જ્ઞાનિસ એટલે હું પોતે જ બ્રહ્મ હોઉં, હું પોતે જ ધર્મી હોઉં, તો પછી મને મરજીમાં આવે તેમ આચરવાનો પરવાનો મળી જાય છે! ઘણા, વેદાન્તનો આવો અર્થ સમજે છે અને ઘણા આવો અર્થ માનીને વેદાન્તીઓનો, અથવા આવો અર્થ માનનારા વેદાન્તીઓનો ઉપહાસ કરે છે. આનંદશંકર આ મત ઉપર યોગ્ય રીતે પ્રકોપ દર્શાવે છે. પોતાના નાનકડા જીવને પરમાત્મા માનવો એ તો વેદાન્તની મધુર દ્રાક્ષને સેડવીને તેનો મદિરા કરીને પીવા બરાબર છે. ૧૮ વેદાન્તનું અર્થશ્લોકોની નિરૂપણ એના ક્રમમાં સમજાવે તો આ અર્થ નિરવકાશ છે. તે તરત પ્રતીત થશે: બ્રહ્મ સત્ય છે, જગત મિથ્યા છે, અને જીવ એ બ્રહ્મ જ છે અન્ય નથી. પ્રથમ બ્રહ્મ સત્ય છે, એ બ્રહ્મજ્ઞાનને લીધે જ જગત મિથ્યા છે, અને જગત મિથ્યા છે માટે એ જગતને સાચું માનનાર જીવ પણ મિથ્યા છે. એટલે કોઈ માણસ જીવભાવથી પરમાત્મા હોવાનો દાવો ન કરી શકે એ દેખીતું છે.

અદ્વૈત ઉપરનો બીજો સખ્ત આક્ષેપ સેશ્વરવાદીઓ, જેમાં કિશ્વરો અને પ્રાર્થનાસમાજીઓ બન્નેનો સમાવેશ કરી શકાય, તેમનો છે.^{૧૯} તેઓ કહે છે : અદ્વૈતવાદ નીતિનો ખ્વંસક છે. અનેક માનવોનો વ્યવહાર એ નીતિનો વિષય છે. માનવોનું અનેકત્વ લઈ લો એટલે નીતિ આધાર વિનાની થઈ રહે છે. અદ્વૈતવાદીનો આજો જવાબ એ છે કે અનેક માનવોનો વ્યવહાર એ નીતિનો વિષય છે એ ખરું, પણ માનવોનું અનેકત્વ એ સંપૂર્ણ સત્ય નથી. એ માનવોના અનેકત્વને અતિક્રમીને તેમનું એકત્વ તેમનો અભેદ રહેલો છે, જેથી જ એમની વચ્ચે વ્યવહાર શક્ય થાય છે. માનવો એકબીજાથી કેવળ સ્વતંત્ર વ્યક્તિઓ હોત તો તેમની વચ્ચે પરસ્પર વ્યવહાર શક્ય ન હોત; નીતિની વાત કરીએ છીએ તો કહીશું કે તેમની વચ્ચે પરસ્પર સમભય તેમનું નીતિનું કોઈ ધારણ ન હોત. અદ્વૈતના સ્વીકારથી જ ન તિ શક્ય બને છે, અને નીતિભાવનામાં જ એક પારલૌકિક અવશ્ય-કર્તવ્યતાનું ભાન થાય છે તેનો ખુલાસો પણ મળે છે.

આ પારલૌકિક અવશ્ય-કર્તવ્યતા ઉપરથી સેશ્વરવાદી બીજી દલીલ કરે છે. અવશ્ય-કર્તવ્યતાની શુદ્ધિનું, તેના ભાનનું પૃથક્કરણ કરીએ તો જણાશે કે તેમાં એક પ્રકારની અનિવાર્યતા, વ્યક્તિ ઉપર અધિકાર હોય તેવી કોઈ આગામી અનિવાર્યતા રહેલી છે. એ આગામણું બીજા કોઈનું નહિ પણ ઈશ્વરનું છે. અને જીવ અને ઈશ્વરનું દૈન લઈ લઈએ તો નીતિની પારલૌકિકતા, અવશ્ય-કર્તવ્યતા ચાલી જાય. અર્થાત્ નીતિવ્યવસ્થા માટે જીવ-ઈશ્વરનું દૈન આવશ્યક છે. પણ આ પ્રકારનું દૈન ઊલટું નીતિભાવનાનું ઉઘ્ઘેદક છે. નીતિ એ જો કોઈ બાહ્ય સત્તાની આગા ઉઠાવવા બરાબર હોય તો તે કદી અવશ્ય-સ્વીકાર્ય કે સ્વયંસિદ્ધ ન બની શકે. એ આગા સાથે નિઃશ્વાનુગ્રહ સુખદુઃખ રહેતાં હોય તેથી તે અવશ્ય-સ્વીકાર્ય ન થાય, એ તો એ નિઃશ્વાનુગ્રહને લીધે કે સુખદુઃખને લીધે સ્વીકાર્ય બન્યાં ગણાય. અને નીતિ એ સુખદુઃખને લીધે જ સ્વીકાર્ય બને તો તે નીતિ ન રહે, એ તો માત્ર સ્વાર્થની ગણતરીનો સવાલ રહે. અને નીતિ એ સ્વાર્થ નથી એમાં તો નીતિનું ખરું સ્વરૂપ રહેલું છે. નીતિ જો સુખદુઃખથી સ્વીકાર્ય બનતી હોત તો તે સ્વતઃસિદ્ધ ન ગણાત. જેમ ખાવામાં, માણસ કોઈ બહારના હુકમથી નથી ખાતો, અંદરની ભૂખથી ખાય છે, અને માટે જ ખાવું એ માણસના શરીરના બંધારણની સ્વાભાવિક ક્રિયા છે, અને માટે જ ખાવાનો

^{૧૯} વેદાન્તમાં પણ શંકરના કેવલાદ્વૈત ઉપર સખ્ત સખ્ત આક્ષેપો સેશ્વરવાદી વેદાન્તીઓ રામાનુજ મધ્ય વગેરેએ કરેલા છે

આનંદ આવે છે, તેમ નીતિ પણ માનવચેતનાની સ્વાભાવિક ક્રિયા છે, અને માટે જ નીતિમા માણસને આત્માનુભવનો આનંદ થાય છે. નીતિ માણસને સ્વતઃસિદ્ધ ન હોત, તો એક બાહ્ય ગુલામી જેવી, બાહ્ય આપત્તિ જેવી લાગત.

અલબત્ત અહીં એક પ્રશ્ન રહી જાય છે. જો નીતિ કેવલ સ્વભાવગત હોય તો માણસ અનીતિવાન શા માટે થાય છે? ખીજું, નીતિ કેવલ સ્વભાવગત હોય તો તેમા આગાનો રણકાર કેમ સંભળાય છે? વેદાન્તી કહેશે, એ જ માયા, એ જ અવિદ્યા, એ જ અજ્ઞાન. એ જાય અને માણસ બ્રહ્મદષ્ટિવાળો થાય તો પછી કદી અનીતિવાન ન થાય, અને પછી કદી નીતિ પાળવામાં તેને બાહ્ય આગ્રાપાલન જેવું કશું લાગે પણ નહિ જીવન-મુક્તને, બ્રહ્મદષ્ટિવાળને નીતિના બંધન નથી, નિર્ભયુષ્ય દશામા વિધિનિષેધ નથી, એનો અર્થ એ જ કે એ દશામાં બધી ક્રિયાઓ એની મેળે જ નીતિમય થાય. પ્રયત્નથી કરવી ન પડે.

અદ્વૈત ઉપરનું ત્રીજું આક્રમણ ભૌતિક વિજ્ઞાનશાસ્ત્રીઓના જડવાદનું છે. એ વાદ કહે છે કે વૈજ્ઞાનિક રીતે કાંઈ સિદ્ધ અર્થ શકે તે એ છે કે આ સર્વ જગત પ્રકૃતિ (matter) અને શક્તિ કે રૂઢિતિ (energy)નું બનેલું છે. જેને આપણે ચિત્ત કહીએ છીએ તે એનો જ વિકાર છે. આચાર્ય આનંદશ કરને જેટલો ફિલસૂફીનો શોખ હતો તેટલો જ વિજ્ઞાનનો હતો. સાચા ફિલસૂફીના શોખનું એ જ સ્વરૂપ છે, કારણ કે ફિલસૂફી સમગ્ર જગતનું સત્ય શોધવા પ્રયત્ન કરે છે. વર્માં પણ અદ્વૈત તો જડમા પણ જીવ જેટલું જ બ્રહ્મ સહરભયું છે, પ્રમાતા અને પ્રમેય બંનેમા એક જ બ્રહ્મ વિલસે છે, એમ માને છે. એટલું જ નહિ, ભૌતિક શાસ્ત્રોનો અભ્યાસ એ શાસ્ત્રોની મર્યાદા પણ બતાવે છે, અને એ મર્યાદાથી જ દર્શનશાસ્ત્રની આવશ્યકતા સિદ્ધ થાય છે. એથી જ બંનેનો ભેદ, ભિન્ન વિષય અને ભિન્ન ગવેષણપદ્ધતિ પણ સ્ફુટ થાય છે. વળી જગતના ઇતિહાસમા જેવું ચેતનવાદે એકછત્ર રાજ્ય ભોગવ્યું છે તેવું જડવાદે કદી ભોગવ્યું નથી. વર્તમાનયુગમા પશ્ચિમમા જ્યારે જડવાદ માટે મોટામા મોટા દાવા કરવામા આવતા હતા ત્યારે પણ ઘણા વિજ્ઞાનશાસ્ત્રીઓ પોતે જ ચેતનવાદી હતા અને તેમણે જડવાદના સમર્થ રદિયા આપેલા છે. આનંદશ કરે જડવાદની વિરુદ્ધ એવા મહાન ચેતનવાદી વૈજ્ઞાનિક સર આલિવર લોન્ગના એક આખા લેખને લાષાન્તર કરી મૂકેલો છે. જડવાદનો સિદ્ધાન્ત, કે ચેતન એ જડનો જ વિકાર છે, એને મોટામા મોટો બાધ પોતાની

પદ્ધતિનો જ છે. જડવાદ બ્યાં સુધી પોતે સ્વીકારેલી નિરીક્ષણ અને પ્રયોગ પદ્ધતિથી જડમાંથી ચેતન પરિણમ્યું બતાવે નહિ ત્યાં સુધી તે એવું વિધાન કરી શકે નહિ. ચેતનના વિકાર સાથે સાથે જડ શરીરમાં વિકાર થાય છે, એ ઉપરથી જડ શરીર એ ચેતનના વ્યાપારનું તંત્ર છે, સાધન છે, એથી વધારે ફલિત થઈ શકે નહિ. જડ અને ચેતનના દ્વૈતનો ખુલાસો કરવો પડે છે એ જ બતાવે છે કે બન્ને અત્યંત ભિન્ન છે, અને તેથી જડ ચેતનનું કારણ હોઈ શકે નહિ. અને જડમાં પહેલેથી જ ગૂઢરૂપે ચેતન હતું એમ કહેવું એ તો જડ ઉપર ચેતનનું પ્રાધાન્ય સ્વીકારવા બરાબર છે, કારણ કે ચેતન જ પોતાના પ્રયોજન માટે જડ દ્વારા વ્યાપાર કરે છે. પણ એ જડવાદ ઉપરનો સૌથી મોટો પ્રહાર તો આધુનિક વિજ્ઞાનશાસ્ત્ર જ કરેલો છે. જડવાદે સ્વીકારેલ દ્રવ્ય(matter)નો આખો ખ્યાલ જ હાલ બદલાઈ ગયો છે, કારણકે દ્રવ્ય પહેલાં માનતા હતા તેવા પરમાણુનું બનેલું નથી, પણ એ તો માત્ર બે ભિન્ન પ્રકારના વિદ્યુદ્દણુની રચનાઓથી બનેલું છે. એટલે દ્રવ્ય એવું કંઈ રહેતું નથી, માત્ર શક્તિ જ રહે છે. પણ વિજ્ઞાન એથી પણ આગળ જાય છે. દેશ અને કાલ પણ કોઈ સ્વતંત્ર વાસ્તવિક તત્ત્વો નથી, માત્ર સાપેક્ષ છે; વળી દેશ અને કાલ પણ આપણે માનીએ છીએ તેવાં ભિન્ન નથી, એક જ સતનાં બે ભિન્ન સ્વરૂપો છે, અને દેશકાલ નામનો, એક જ ચતુર્માન પદાર્થ સત્સ્વરૂપ છે. આનંદશંકર એ વાર્તાલાપમાં છેવટે જડા ચક્ષરમાં બધાનો સાર કહે છે : “ તારા, પૃથ્વી, હું, તમે સર્વે દેશકાલ નામક મહોદધિના તરંગો છીએ : એક જ મૂલભૂત સતનાં રૂપ વા પ્રકાર છીએ.”^{૨૦} આપણે કહી શકીએ કે ભૌતિક વિજ્ઞાને વેદાન્તની આટલી સેવા કદી કરી નહોતી !

આનંદશંકર તેમના વિદ્યાબધુ મણિલાલની પેઠે, અદ્વૈતને સર્વ ફિલસૂફીનું પ્રાપ્તવ્યસ્થાન માને છે. એ દષ્ટિથી એમણે પશ્ચિમની ફિલસૂફીનો ઇતિહાસ અવલોક્યો છે. ‘વિવેક અને અભેદ’ના લેખમાં પ્રાચીન ગ્રીક ફિલસૂફ થેલ્સથી માંડીને હર્બર્ટ સ્પેન્સર અને હેગલની ફિલસૂફી સુધીમાં દાર્શનિક મનન કેવી રીતે વિકાસ પામે છે, અને કેવી રીતે અદ્વૈતશિખર તરફ પ્રયાણ કરે છે તે દર્શાવી છેવટે હેગલના વિશિષ્ટાદ્વૈતવાદ અને શંકરાચાર્ય કેવલ દ્વૈતવાદની તુલના કરી છે. અને કેવલાદ્વૈત કેવી રીતે વિશેષ સચુક્તિક છે તે દર્શાવેલ છે. તે પછીની પશ્ચિમની ફિલસૂફીનું દિગ્દર્શન તેમણે મદ્રાસમાં ભરાયેલી ઇન્ડિયન ફિલોસોફિકલ કોંગ્રેસના પ્રમુખપદેથી

૧૯૨૮ માં કહેલા વ્યાખ્યાનમાં આવે છે, જે વ્યાખ્યાન આ ગ્રંથમાં સંબંધિત છે. તેનો સાર તેઓ શુભરાત્રીમાં મૂકવાના હતા^{૨૧} પણ તે તેઓ કરી શક્યા નથી. એ લેખમાં તેઓ વર્તમાનયુગના ફિલસૂફીના મતો ટૂંકમાં પરીક્ષે છે અને તેમના સપક્ષ વિપક્ષ દષ્ટાન્તોથી તત્ત્વજ્ઞાનની પૂર્ણતા અદ્વૈતમાં રહેલી છે તે બતાવે છે. જૂનો જડવાદ અને વાસ્તવવાદ (Realism) નાશ પામતાં બર્ટ્રાન્ડ રસલ તેને નવું સ્વરૂપ આપવા પ્રયત્ન કરે છે પણ તેનું મુખ્ય અને ગતિ પણ વિજ્ઞાનવાદ તરફ જ રહે છે. એલેક્ઝાન્ડર નવા પ્રકારનો એવોલ્યુશન કે વિકાસવાદ માને છે, જેમાં વિકાસની શ્રેણીમાં દરેક પગલે નવીન અંશો પ્રવેશે છે. તેને મતે મન પણ બીજા પદાર્થો ભેગો એક પદાર્થ છે, અને વિકાસક્રમમાં અમુક અમુક શારીરિક સ્થિતિથી તે નિપ્પજ થાય છે. તેના પ્રમાણે મન એક જ્ઞાનનંતુજન્ય પદાર્થ છે. પણ પાછો તે કહે તે કે મનથી સ્વતંત્ર રીતે જ્ઞાનનંતુનો એ વિકાર કદી જોવામાં આવતો નથી.^{૨૨} આમાં જીંડા બિતરીએ તો એનો અર્થ એ કે મનના વ્યાપારને ક્ષીણે જ્ઞાનનંતુમાં વિકાર થાય છે, અને જ્ઞાનનંતુ એ મનનું ઉત્પાદક કારણ નથી, પણ તેનું તંત્ર છે, તેને વ્યક્ત થવાનું સાધન કે વાદિત્ર છે. જૂના જડવાદને જે દોષ લગતો હતો તે જ આને લાગે છે. વર્તમાન જમાનાનો ત્રીજો સમર્થ તત્ત્વજ્ઞ બર્ગ્સોં છે. તેનો પ્રસિદ્ધ સિદ્ધાન્ત 'જીવનતત્ત્વ'નો છે, જેને માટે તે નવું 'eternal point' પદ યોજે છે. તેના કહેવા પ્રમાણે સમુદ્રમાં એક મોટું મોજીું ફરી વળે પણ તે અંતે દૂર જઈને ક્યાંક અટકી જાય છે, તેમ આ જીવનતત્ત્વમાં એક મોજીું ડસગતું જાય છે, પણ એ જીવનતત્ત્વનો છેવટે ગેધ થાય છે અને ત્યાં એ મોજીું બંધ પડે છે; ત્યાં જળે જીવનતત્ત્વ પરાજિત થાય છે, કશાક વિધનથી કુદિત થાય છે અને એ પરાજિત જીવનતત્ત્વ એ જ જડવસ્તુ (matter) ! પણ પ્રશ્ન થાય છે કે જો જીવનતત્ત્વ એ એક જ સત્પદાર્થ હોય તો તેને વિધન આવ્યું ક્યાંથી ? આનું એક જ સમાધાન હોઈ શકે કે એ જડ વસ્તુ પણ એ જીવનતત્ત્વનું જ પરિણામ છે. એ જીવનતત્ત્વનો પરાજય નથી, પણ જે પ્રયોજન કે હેતુથી જીવનતત્ત્વ પ્રાણીઓમાં પ્રગટ થાય છે તે જ પ્રયોજનથી તે જડમાં પ્રગટ થયું હતું. આ પ્રમાણે વર્તમાન જમાનાની ફિલસૂફીનું એક લક્ષ્ય એ ગણી શકાય કે તત્ત્વજ્ઞાન વિજ્ઞાનની ભૂમિકા ઉપર રચવામાં આવે છે. તેમાં આપણે જોઈ શકીએ છીએ કે તે જડમાંથી જીવન તરફ અને જીવનમાંથી અધ્યાત્મ તરફ પ્રગતિ કરે છે.

આણુ જમાનાની ફિલસૂફીનું એક ખીણું લક્ષણ આનંદશંકર એ જણાવે છે કે તત્ત્વશાસ્ત્રીઓ જગતનું સ્વરૂપ સ્થિરને બદલે ગતિમાન માનવા લાગ્યા છે. એલેક્ઝાન્ડરનો અને બર્ગ્સોનો વિકાસવાદ એવો છે. આમ થવાનું કારણ વિજ્ઞાનના આધુનિક સિદ્ધાન્તો જણાય છે. જૂનું ભૌતિક વિજ્ઞાન જડ અને શક્તિને માનતું અને તેમાં જડ સ્થિર કે ક્રિય પદાર્થ હતો જે શક્તિથી ગતિમાન થતો. નવું વિજ્ઞાન કદાચ સ્થિર માનતું નથી, અને દ્રવ્યને પણ વિદ્યુદ્બળોની રચના, શક્તિનો જ એક રચનાપ્રકાર માને છે, આની અસર તત્ત્વજ્ઞાન ઉપર થઈ. પણ આનંદશંકર ચોગ્ય કહે છે કે આ સામેના છેડાની બૂલ છે. તત્ત્વનું ખરું સ્વરૂપ કેવલ ક્રિય કે કેવલ ગતિમાન નથી, પણ ગતિ કે વિકારમાં રહેલી સ્થિરતા છે, વિકારના અંતરમાં રહેલી એકતા છે. અને પરિણામવાદનો સિદ્ધાન્ત કે એ વિકાર આગતુક નથી, પણ વસ્તુના સ્વરૂપમાં ગૂઢરૂપે રહેલો હતો, એ સિદ્ધાન્તને હિલ્લ ઘી શકાય એમ નથી. આમ માનવાથી ફિલસૂફીની ઘણી ગાંઠો ઊકલવાનો સંભવ છે. બર્ગ્સો કે એલેક્ઝાન્ડરના વિકાસવાદમાં જે નવીન તત્ત્વના પ્રવેશનો સ્વીકાર આવે છે, તે નવીન તત્ત્વ પહેલેથી જ એ સત્પદાર્થમાં હતું એમ માનવું એ જ પ્રામાણિક છે.

બર્ગ્સોના જીવનતત્ત્વને નહતું વિદ્વન કે પ્રતિરોધ એક રીતે તત્ત્વજ્ઞાન કે ધાર્મિક દર્શનોની જૂની ગૂચનું નવું સ્વરૂપ જણાય છે. ઈશ્વર સંપૂર્ણ હોવા છતાં જગત અપૂર્ણ, સમર્પાદ, પાપી, નિર્બળ કેમ છે ? એ તત્ત્વજ્ઞાનનો જૂનો પ્રશ્ન હતો. બર્ગ્સો ઈશ્વરને સૃષ્ટિની પાર મૂકવાને બદલે, તે જીવનતત્ત્વને જગતમાં જ પ્રગટ થતું નિરૂપે છે, અને જગતમાં ઉપલબ્ધ થતી અપૂર્ણતા કે મર્યાદા કે પાપને તે એ જીવનતત્ત્વને પ્રતિરોધતું કોઈ વિદ્વન માને છે. મને લાગે છે કે અધિજ્ઞાન સત્તા સ્વરૂપને અને તે સ્વરૂપના સર્વ અર્થાપન પરિણામેને સમજીએ તો આવી શંકાને સ્થાન ન રહે. એ સત્પદાર્થ જે દિક્કાલ ઉપાધિ રહિત હોય, અર્થાત્ દેશકાલ એ સત્પદાર્થને લીધે છે પણ એ સત્પદાર્થ એ દેશકાલની પર છે, એ દેશકાલમાં આવિર્ભાવ પામવા છતાં સ્વભાવથી દેશકાલથી અસ્પૃશ્ય છે, એ બરાબર સમજીએ તો આ અપૂર્ણતા કે પાપપુણ્યનું દ્વંદ્વ આપણને એટલું ગૂંચવણભરેલું લાગશે નહિ. સત્પદાર્થને જેમ એક કહેવો એ દોષ છે, કારણ કે આપણી સંખ્યાગણના પણ દેશકાલનિબ્ધા છે, તેમ તેને અપૂર્ણ કહેવું એ પણ અનુપપન્ન છે. એ સ્વભાવથી પૂર્ણ જ હોઈ શકે, કારણ કે એ જો અપૂર્ણ હોત તો આપણને પૂર્ણતાનો ખ્યાલ પણ ન આવી શકત, કારણ કે આ જગત તેના વડે જ છે.

હવે એ પૂર્ણ અને દેશકાલ પાર રહેલો સત્પદાર્થ જે કાલમાં આવિષ્કાર પામે, તો કાલમાં રહેલા—કાલની આ પાર રહેલા આપણે, જે તેને કાલના હરકોઈ એક જ બિન્દુએ જોઈ શકીએ છીએ તે, તેને અપૂર્ણ અને મર્યાદિત જ જોઈ શકીએ. તેની કાલ પાર રહેલી પૂર્ણતા, કાલમાં તો અનંતકાલસાધ્ય પ્રણીતા જ બની શકે. અને તેથી કાલના કોઈપણ એક બિન્દુએ આપણને તે અપૂર્ણ જ લાગે. એનું સિદ્ધ પૂર્ણસ્વરૂપ (જોકે આ બધી ભાષા પણ આપણા કાલગત જગતની છે) આપણને માત્ર સાધ્યરૂપે જ લાગે! આપણે કાલ પાર જોઈ શકીએ તો જ તેને તેના ખરા પૂર્ણ સ્વરૂપમાં જોઈ શકીએ. માટે જ શ્રુતિ કહે છે કે એ બ્રહ્મનત્ત્વ પૂર્ણ છે, અને તે દેશકાલમાં આવિષ્કાર પામે તોપણ સ્વરૂપથી પૂર્ણ જ રહે છે. આ દષ્ટિએ, મર્યાદા એ તત્ત્વની નહિ પણ સાપેક્ષ એટલે આપણી મર્યાદા બની રહે છે.

પણ પશ્ચિમના તત્ત્વજ્ઞના તેમને સર્વત્ર વિરોધ જ નથી મળતો. ઇટલીના જે મહાન તત્ત્વજ્ઞનીઓ, કોએ અને તેના વાર્તિકકાર જેન્ટાઇલ બન્ને અદ્વૈતવાદી છે. અને આચાર્ય આનંદશંકર જેન્ટાઇલના કેટલાંક અવતરણો મૂકી પૂછે છે: “આમાંનું કેટલું બધું ભગવદ્ગીતાનું જણાય છે!”

બધું જેવા છતાં એક વસ્તુ મનમાં સદાય રહી જાય છે કે દ્વૈતથી જગતનો ખુલાસો નથી થતો એ ખરું, પણ જો એક જ અદ્વિતીય તત્ત્વ હોય તો તેમણી આ અનેક શી રીતે થયું? વેદાન્ત કહે છે કે એ અનેકત્વ મિથ્યા છે, તે અવિદ્યા કે માયાને લીધે લાગે છે, અને એ માયા પણ બ્રહ્મની જ શક્તિ છે. એ બ્રહ્મ અને માયાનો સંબંધ કે પરમતત્ત્વ અને મિથ્યા જગતનો સંબંધ મનમાં બેસતો નથી. માટે જ તેને અનિર્વાચ્ય કહેલો છે. તે વાણીનો વિષય નથી એટલું જ નહિ પણ મનનો પણ વિષય નથી. હવે જો આમ જ હોય, તો જેમ દ્વૈતથી ખુલાસો ન થયો ને દ્વૈતનો અસ્વીકાર કર્યો તેમ આ અદ્વૈતનો પણ અસ્વીકાર શા માટે ન કરવો? એમ કરવું એ મનુષ્યબુદ્ધિનું દેવાળું કાઢવા બરાબર છે એ ખરું, પણ પાસે જ્ઞાનવિત્ત જ ન હોય તો ખોટા જ્ઞાનસિદ્ધાન્તે ઝાલી રાખવાથી શો ફાયદો? આનો જવાબ આનંદશંકર એક જગાએ આપે છે. સ્વીકાર-અસ્વીકારનો છેલ્લો પ્રશ્ન તેઓ આપણા અનુભવને પૂછે છે. આપણો અનુભવ એવો છે કે નહિ, કે આપણામાં થતા વિકારોથી જ્યારે આપણે બિર્ધ જઈએ, ત્યારે એમ લાગે છે કે હવે હું મારા ખરા સ્વરૂપમાં આવ્યો! ૧૨૩ એ વિકાર આપણામાં જ થયેલો અને છતાં આપણુ શુદ્ધ સ્વરૂપ તેનાથી બિર્ધ રહેવામાં હતું,

એ બંને આપણા જ અનુભવો । બંનેનો સંબંધ આપણે પણ એકને શુદ્ધ અને બીજાને મિથ્યા કહ્યા વિના બીજી રીતે વર્ણવી શકતા નથી. તો એ અનિર્વાચ્ય સંબંધ જેવો છે તેવો સ્વીકારવો એ જ પ્રમાણશુદ્ધ માર્ગ છે. અને આ જગત મિથ્યા^{૨૪} હોવા છતાં તે બ્રહ્મની શક્તિથી જ ચાલે છે. તેમાં વ્યવસ્થા, ભૌતિક વિજ્ઞાન, નીતિ, સૌન્દર્ય, પ્રગતિ, પ્રેમ, આનંદ, મોક્ષ એ સર્વને સ્થાન છે. તેમાં કંઈ જગાએ માર્ગ અવરુદ્ધ નથી. અને આપણે સમજવું જોઈએ કે સત્યની સમજણ માટે અધિકારની પણ જરૂર છે. નીતિ અને પ્રેમનો શુદ્ધરૂપે વિશાળ અનુભવ કયાં વિના, એ દ્વારા આપણે અભેદનો અનુભવ શી રીતે કરી શકીએ ? જ્યાં સુધી માણસ કૃપણતા અને કાયરતાથી ભરેલો છે, આનંદશંકર કહે છે તેમ સાંસારિક સુખનું એકેક ટપકું ચાટ્યા કરે છે,^{૨૫} ત્યાં સુધી તેને શુદ્ધ અનુભવ શી રીતે મળવાનો ? અને જ્યાં અનુભવની જ ઊણપ છે ત્યાં બુદ્ધિ એકલી શું સમજવાની હતી ! એટલે વેદાન્ત સમજ્યા પછી, તેના સત્યનો સાક્ષાત્કાર કરવા પુરુષાર્થની જરૂર છે.

આચાર્ય આનંદશંકરે જેમ પાશ્ચાત્ય દર્શનશાસ્ત્રો અને વિજ્ઞાનના સિદ્ધાન્તોની પરીક્ષા કરી છે તેમ તેમણે આપણા વિશાલ ધર્મસાહિત્યની

૨૪ વેદાન્તચર્ચામાં અને આ પુસ્તકમાં મિથ્યા શબ્દ એક ને એક અર્થમાં વપરાતો જણાતો નથી. આનંદશંકરે આપેલો ખોળાનો કાખલો લઈએ. કિવસે સર્વ ઊંચે ચઢતો કેખામ છે વાસ્તવિક રીતે પૃથ્વી ફરે છે, સર્વ ઊંચે ચઢતો હોતો નથી સત્ય જણાતા કેખાવ મિથ્યા હતો એ ખત. પણ સત્ય જણ્યા પછી, એ સત્યથી જ મિથ્યા કેખાવનો પૂરો ખુલાસો થઈ શકે છે. હવે વેદાન્તમાં વેદાન્તી કહે છે, “આ પરિદશ્યમાન જગત મિથ્યા છે” “વારુ, ત્યારે સત્ય શું છે ?” વેદાન્તી કહેશે - “બ્રહ્મ સત્ય છે” “ત્યારે હવે એ બ્રહ્મથી આ પરિદશ્યમાન જગત કેવી રીતે કેખાયું તેનો ખુલાસો કરી આપો” ત્યારે વેદાન્તી કહેશે - “જે મિથ્યા છે, તે કદી હવ્વ જ નહિ. જે ત્રિકાલમાં નહોતું તેનો વળી ખુલાસો શો ?” (આપણો ધર્મ પૃ ૨૯૯) અહીં મિથ્યા શબ્દ લુહા લુહા અર્થમાં વપરાય છે. વળી આ મિથ્યાત્વ સામે એક બીજો વાધો જણાય છે જો જગત મિથ્યા હોય, તો જગતના નીતિના અને પ્રેમના વ્યવહારમાં અભેદને અનુભવ થાય છે એમ શી રીતે કહો છો ? મિથ્યામાં સત્યનો અનુભવ શક્ય શી રીતે બને ? આનો જવાબ વેદાન્તની દૃષ્ટિએ એટલો જ આપી શકાય કે બ્રહ્મ અને જગતનો સંબંધ અનિર્વાચ્ય છે. માયા સત્ પણ નથી, અસત્ પણ નથી. આ ખ્યાલ જગતના આપણા સર્વ અનુભવોથી અત્યંત વિલક્ષણ છે અને માટે જ બ્રહ્મ-માયાનો સંબંધ અનિર્વાચ્ય કહેલો છે. પણ જગત પારનો અનુભવ જગતના અનુભવથી વિલક્ષણ હોય તેમાં નવાઈ છે ?

પણ પરીક્ષા કરી છે. અને આ પરીક્ષામાં તેમની નિરૂપણપદ્ધતિની વિચક્ષણતા વધારે જણાઈ આવે છે અત્યાર સુધી આપણે જે પશ્ચિમના ભૌતિક વિજ્ઞાનની અને તત્ત્વશાસ્ત્રની પરીક્ષા કરી તે મુખ્યત્વે તર્કથી—કોઈ ખરાબ અર્થમાં નહિ પણ સત્યશોધક તર્કથી કરી. પણ આપણા ધર્મના વિવેચનમાં તો તેમણે ધર્મનાં બધા અંગો જોયા છે. અને એ જ તર્કશુદ્ધિથી બધાં અંગોને ઘટાવ્યા છે. ધર્મ એ આત્માની કોઈ એક જ વૃત્તિ કે ખંડ નથી, પણ સમસ્ત આત્મામાં વ્યાપનાર છે, તો આત્માની સર્વ શક્તિ ધર્મોન્મુખ થાય એ જ સ્વાભાવિક છે. સાચો ધર્મ આત્માની સર્વ ભિન્ન ભિન્ન શક્તિથી પ્રગટ થાય. એટલું જ નહિ, સર્વ પ્રકારના અધિકારી-ઓને, સર્વ પ્રકારના માનવોને અનુકૂળ આવે તેવા રૂપો લે. આપણો દેશ વિશાલ છે અને આપણી સંસ્કૃતિનો ઇતિહાસ ઘણો લાંબો છે; જીવન્ત ધર્મ, જુદા જુદા દેશકાલ પ્રમાણે જુદું જુદું રૂપ લે એ સ્વાભાવિક છે. આપણા ધર્મની મહત્તા, અપૂર્વતા અને વિશાળતા આ સર્વમાં રહેલી છે એવી આનંદશંકરની શ્રદ્ધા છે, એવો અનુભવ છે, અને એની પ્રેરણાથી એ આ સાહિત્યમાં પ્રવૃત્ત થયા છે. ધર્મના આટલા વૈવિધ્યને વિષય કરવાનો હોવાથી એમની નિરૂપણપદ્ધતિ આપણા ધર્મની ચર્ચામાં અનેક રૂપો બહુ કૌશલથી લે છે.

આપણા ધર્મની ચર્ચામાં એમનો એક ફાળો એ ગણવો જોઈએ કે તેમણે આપણા ધર્મની સર્વદેશીયતા બરાબર બતાવી. આપણા ધર્મમાં મોક્ષના ત્રણ મુખ્ય માર્ગો ગણાતા હતા. કર્મમાર્ગ, ભક્તિમાર્ગ અને જ્ઞાનમાર્ગ. કેટલાક આમાના એકનો જ આગ્રહ રાખતા અને બીજાનો નિષેધ કરતા. કેટલાક એકનો આગ્રહ કરતા બીજાને ગૌણ માનતા. તેના સમાધાન માટે તેમના બે કે ત્રણના સમુચ્ચયવાદો રચાયા. હવે માત્ર સમુચ્ચયથી વિરોધી પક્ષોનું વ્યાવહારિક ધર્ષણ શમી શકે, પણ એ મનનું સમાધાન નથી. આચાર્ય આનંદશંકરે એનું સમાધાન, પશ્ચિમના માનસશાસ્ત્રે સ્વીકારેલ મનની ત્રિવિધશક્તિમાં જોયું. માણસની જુદી કે તર્ક-શક્તિને માટે જ્ઞાનમાર્ગ, તેની લાગણી સાટે ભક્તિમાર્ગ અને ઇચ્છાશક્તિ કે ક્રિયાશક્તિ માટે કર્મમાર્ગ આવશ્યક છે. અને મનની આ ત્રિવિધ શક્તિ હોવા છતાં એ યાદ રાખવું જોઈએ કે આનંદશંકરને જુદી સાટે વધારે આદર છે. અને એ પણ બરું છે કે લાગણી અને ક્રિયા તો મનુષ્યને બીજાં પ્રાણીઓ સાથે સાધારણ છે, જુદી જ તેનો વિશેષ છે અને જુદીથી જ તેનામાં ધર્મજુદી વિકસી છે એમ પણ કહી શકાય.

આ ત્રિવિધ માર્ગનું આચાર્ય આનંદશંકરે વિવેચન, વિવરણ, નિરૂપણ અને પરીક્ષણ કરેલ છે. કેવલ કર્મમાર્ગ, જેમા યજ્ઞયાગાદિ કરવાથી સ્વર્ગાદિ મળે છે, જે પૂર્વમીમાંસાનો વિષય છે, તેને આનંદશંકર તત્ત્વજ્ઞાન કહેવા પણ તૈયાર નથી. પણ કર્મના વિષયમાં આપણે આચાર્યનો અને નીતિનો પણ સમાવેશ કરી શકીએ. અને તેના ઉપર આચાર્યશ્રીએ ઘણી જગ્યાએ લખેલું છે. આપણામાં માણસ માણસ વચ્ચેના વ્યવહારનું નિયમન કરવા ધર્મશાસ્ત્રો રચાયા છે, જ્યાં ધર્મ શબ્દ સંકુચિત અર્થમાં વપરાયો છે. હિંદના લાખા ઇતિહાસમાં અને હિંદ જેવા મોટા પ્રદેશમાં દેશકાલ પ્રમાણે અનેક ધર્મશાસ્ત્રો રચાયા છે. આપણા જુડ સમાજ એ ધર્મશાસ્ત્રો, એના પ્રમાણથી ટકતા કુલાચારો, નાતની રૂઢિઓ વગેરેને વળગી તામસ અધકારમાં સળગે છે. તેથી ધર્મશાસ્ત્રોનો શો અર્થ કરવો, કેમ કરવો અને તેનું પ્રામાણ્ય કેટલું એ વિશે ઘણી ચર્ચાઓ થયેલી છે. આનંદશંકર આ શાસ્ત્રોનું પ્રામાણ્ય વારંવાર ચર્ચે છે, અને હરિજનોના પ્રશ્નને અંગે તેમણે એની તર્કથી વિશદ ચર્ચા કરી છે. તેમા તેમણે એક સિદ્ધાન્ત ખાસ કહ્યો છે, કે ટૂંકા અર્થના ધર્મના શાસ્ત્ર કરતાં વિશાલ અર્થના ધર્મના શાસ્ત્રનું, અર્થાત્ ધર્મશાસ્ત્ર કરતાં બ્રહ્મશાસ્ત્ર કે અધ્યાત્મશાસ્ત્રનું પ્રમાણ ઉચ્ચતર છે. અને તેથી તેઓ હરિજનોની અસ્પૃશ્યતા માનતા નથી. તેમ જ હિંદુ ધર્મના જે મહાન સ્તંભરૂપ ગણાતા વર્ણાશ્રમમાંથી વર્ણધર્મ કે વર્ણવ્યવસ્થાને હિંદુધર્મનો માર્મિક અંશ માનતા નથી. એ મૂળ ઘડાઈ ત્યારે તેમાં આર્ષદષ્ટિ ઉપરાંત સો સમયની દેશકાલસ્થિતિ કારણબૂન હતી. અત્યારની નાતબંધોને તેઓ સમાજને અહિતકર માને છે. તેમ છતાં તેઓ કોઈક પણ પ્રકારના જન્માનુસાર વર્ણભેદની આવશ્યકતા માને છે. હું માનું છું આ પ્રશ્ન ઉપરનો તેમનો સમગ્ર અભિપ્રાય તેમણે 'સનાતન ધર્મ'ની ચર્ચામાં આપેલો છે એમ ગણાય. તેઓ કહે છે : ૨૬

કેવળ દરેક વ્યક્તિની સ્વતંત્રતા અને ન્યાય વિચારીને જ સમાજ ચાલવા દેવો હોય તો વર્ણવ્યવસ્થા ન જોઈએ; પણ જનસમાજના હિતની દૃષ્ટિએ જ વિચાર કરવો હોય—હિતની આગળ ન્યાય અને સ્વતંત્રતાનાં તત્ત્વને નમાવવાં હોય—તો વર્ણવ્યવસ્થા આવશ્યક છે પ્રભને ગ્રાહણ, ક્ષત્રિય, વૈશ્ય અને શૂદ્ર ચારે વર્ણની જરૂર છે, અને તેથી ગોઈ ગોઈમા હોય પામી ન જાય તે માટે જન્માનુસાર વર્ણભેદનો નિયમ રાખવાની આવશ્યકતા છે, પણ તે જનતાના હિત ખાતર. જ્યાં જનતાનું હિત જ સચવાતું ન હોય—જેમકે હાલની નાનબલોની

સ્થિતિમા—ત્યા સતતાતન ધર્મને નામે ખોટા વર્ણબોધ માટે આશ્રય ધરાવેલા એ મને યોગ્ય લાગતું નથી.

વર્ણુવ્યવસ્થા જન્મથી કે કર્મથી એ લેખમાં તેઓ ગુણકર્માનુસાર વર્ણુ કરવાનું કહે છે, તેની અને આની વચ્ચે એકવાકચતા કરી શકાય તો પણ જન્માનુસાર વ્યવસ્થાની વર્ણુવ્યવહારુ શક્યતાનો પ્રશ્ન રહે છે જ, જે તેમણે કચાઈ ચર્ચ્યો નથી, અને જે ચર્ચા વિના સ્વીકારી શકાય તેવા નથી. અત્યારની વર્ણુવ્યવસ્થા ગુણકર્માનુસાર ખોટી પડે છે. હવે જો જન્માનુસાર વ્યવસ્થા કરવી હોય તો અત્યારની નાતો તોડી નવું આતુર્વિદ્ય રચવું જોઈએ, જેને પછીથી જન્માનુસાર ચલાવવાનું રહે. એવી નવી રચના શક્ય છે? અને એમ કયા પછી તેને જન્માનુસાર ચાલુ રાખતા ફરી અત્યાર જેવી અવસ્થા નહિ થાય તેની ખાત્રી છે? હું માનુ છું તેઓ વર્ણુવ્યવસ્થાને ધર્મનો વિષય ન ગણતાં સમાજશાસ્ત્રનો ગણે છે તે જ યોગ્ય છે. અને સમાજવ્યવસ્થા માટે માત્ર ન્યાય કે સ્વતંત્રતાનું દષ્ટિ-બિન્દુ બસ નથી, એ એમનું કહેવું યથાર્થ છે. બીજી રીતે કહીએ તો અત્યારના સર્વસમાજશાસ્ત્રોએ અધ્યાત્મશાસ્ત્રનું ઉપરીપણું સ્વીકારવું જોઈએ.

આશ્રમવ્યવસ્થાને તેઓ વર્ણુવ્યવસ્થા કરતાં વિશેષે કરીને ધર્મનો વિષય ગણે છે. જીવન પુરુષાર્થ માટે છે, માટે પુરુષાર્થની વ્યવસ્થા થવી જોઈએ. અને આશ્રમવ્યવસ્થાથી ચારેય પુરુષાર્થ ધર્મ-અર્થ-કામ-મોક્ષની વ્યવસ્થા થઈ શકે છે, માટે તે ઇષ્ટ છે. છતાં તેઓ આની પણ વ્યવહારની મુશ્કેલી જુએ છે, અનેક જગાએ ચતુર્થાશ્રમ અત્યારે શક્ય નથી એમ કહે છે, અને આશ્રમવ્યવસ્થામાં પણ કંઈક ફેરફાર કરવા પડે એમ સ્વીકારે છે. પણ આ ફેરફારો શા તેની ચર્ચા નથી. હું માનુ છું કે વ્યવહારની એટલી વિગત સુધી જવાનો તેમનો ઉદ્દેશ નથી, તેમનો ઉદ્દેશ માત્ર એ વ્યવસ્થા નીચે રહેલું પ્રયોજન કોઈ પણ રીતે વ્યવહારમાં જીવન્ત રહે, સપ્રાણુ રહે એટલું જ છે, અને એ નહિ રહે તો માનવજીવનમાં અનેક અવ્યવસ્થા થશે તે તત્ત્વ અનુશિલિનિર્દેશ કરવાનો છે.

અને એમની નીતિ સંબંધી ચર્ચા જોતા તેમનો ઉપર કહ્યો તે ઉદ્દેશ વધારે સ્પષ્ટ દીસી આવે છે. નીતિશાસ્ત્રમાં અમુક કર્મ કરવું કે ન કરવું એ પ્રશ્ન નથી, પણ કર્તવ્યશુદ્ધિના સ્વરૂપનું નિરૂપણ છે. શેને લીધે કોણ પણ કર્મ કર્તવ્ય બને છે તેનું વિવરણ છે. અને આપણે આગળ બતાવ્યું તેમ આચાર્યશ્રીએ તેની સમર્થ ચર્ચા કરી છે. આપણે આગળ જોઈ ગયા તેમ તેઓ દર્શાવે છે કે કર્તવ્યશુદ્ધિ માણસને સ્વતઃસિદ્ધ છે, તેમાં માણસને

આત્મલાલ કે સ્વરૂપસિદ્ધિનો આનંદ આવે છે. અર્થાત્ એમને મને નીતિનો પાયો અધ્યાત્મ છે. માથાત્મ નીતિશાસ્ત્રને મોટામાં મોટો પ્રશ્ન માણસની સ્વતંત્ર ઇચ્છાશક્તિ, ખીજી રીતે કહીએ તો માણસનું કર્તૃત્વ અને ઈશ્વરનું કારણિત્વ, તેનો પણ તેઓ વેદાન્તદષ્ટિએ ખુલાસો કરે છે, કે જીવદષ્ટિએ જીવ પોતે સ્વતંત્ર ઇચ્છાશક્તિવાળો છે, પણ ઈશ્વરસૃષ્ટિમાં ઈશ્વરનું જ કારણિત્વ છે, અને છતાં ઈશ્વર જીવના પાપપુણ્યનો કર્તા નથી. ઈશ્વર બધું કરતો છતાં કર્મથી નિર્લિપ્ત છે. ૨૭

૨૭. મૂળ શબ્દો આ પ્રમાણે છે : “જીવને કૃપાધિકૃત કર્તૃત્વ છે, પણ કારણિત્વ તો ઈશ્વરનું જ છે ” (પૃ ૨૮૮) આગળ જતાં પૃ ૨૯૬ મેં કહે છે : “શાંકર વેદાન્તીઓનાના કેટલાકે માયા અને અવિદ્યા એમ બે ભેદ પાકીને માયા પ્રભુની ગણે છે અને અવિદ્યા જીવની ગણે છે—જોટકે માયામાં લપટાવા-ફંધી અવિદ્યામાં જીવ પોતે જ કારણ રહે છે, અને ઈશ્વરને માથે એનો દોષ ચઢતો નથી.” માયામાં લપટાવામાં જીવ પોતે જ કારણ રહે છે, એનો અર્થ જ એ કે એમાં જીવનું સ્વતંત્ર કર્તૃત્વ છે પૃ ૨૯૫ મેં કહે છે : “વિધારવ્યમુનિ પણ ઈશ્વરસૃષ્ટિ અને જીવસૃષ્ટિના એવા સૃષ્ટિના બે ભેદ પાકીને કહે છે કે જાને કંઈને જીવનસૃષ્ટિનો નાશ કરી શકાય છે, ઈશ્વરસૃષ્ટિનો નાશ કરી શકાતો નથી, અને કરવાની જરૂર પણ નથી.” અર્થાત્ જાવથી જીવસૃષ્ટિ વિલય પામતાં જીવનું કર્તૃત્વ રહેતું નથી, માત્ર ઈશ્વરનું કારણિત્વ રહે છે. તેમના જ શબ્દોમાં કહીએ તો, “એકનું કર્તૃત્વ બીજાના કારણિત્વમાં વિલીન થઈ જાય છે. અને આ રીતે જીવના કર્તૃત્વનો ઈશ્વરના કારણિત્વમાં સમાવેશ થઈ, જીવનું કર્તૃત્વ ઈશ્વરનું જ રહે છે ” (પૃ. ૨૮૬)

અહીં એક વાતનો ખુલાસો અથવા સ્પષ્ટતા કરવાની જરૂર છે, એમ મને બહુ ધું છે. કિપર જણાવેલ ઈશ્વરકર્તૃત્વના સમર્થનમાં કહે છે : “જેમ અમુક મહાનિયમોથી જઈ સૃષ્ટિ બધાએલી છે તેમ અમુક મહાનિયમોથી જીવનું કર્તૃત્વ પણ બધાએલું છે—એ કર્તૃત્વ પરમાત્માના મહાનિયમોને કૃપાપાત્ર બનેલું નથી. કિંતુ તરીકે એક આ નિયમ મુખ્યત્વે છે કે જેમ આપણે મોટા કર્મો કરીએ છીએ તેમ તેમ આપણામાં મોટી લાલચો—રાગદ્વેષાદિ સ્થાને ટકારી લીધવાનું સામર્થ્ય થરે છે, તેમ જ જેમ જેમ આપણે સત્કર્મો કરીએ છીએ તેમ તેમ આપણાં કીર્તિપંથ—કૃતિપિંણી મતિ—સરળ થાય છે. હવે કહો કે આ નિયમો આપણે પોતે રચ્યા છે? ના જ. આપણી બહાર કોઈકે શક્તિ છે તેણે રચી ચૂકેલા નિયમોને અનુયાયી કરીને કંઈ પણ કરી શકવાનું આપણું સ્વાતંત્ર્ય નથી. એ શક્તિને લઈ, પરમાત્માનું કર્તૃત્વ સર્વત્ર—જ્યાં આપણું કર્તૃત્વ લાસે છે ત્યાં પણ સિદ્ધ છે.”

હવે જીવલાલ ટળતાં અહંકાર સાથે જીવકર્તૃત્વ પણ લઈ પામે અને માત્ર

જીવદષ્ટિએ જીવનું કર્તૃત્વ અને ઈશ્વરસૃષ્ટિમા ઈશ્વરનું કારણિત્વ અને છતાં કર્મનિર્લિપ્તતા એમાં કોઈને વિરોધ જણાય. પણ એ વિરોધ કે વિરોધાભાસ સર્વના મૂળમા રહેલો છે. કલાના ક્ષેત્રમાં પણ એવો જ વિરોધ કે વિરોધાભાસ છે. આ જગતમા સુંદર-અસુંદર સશ્રીક-અશ્રીક બંને પ્રકારની વસ્તુઓ છે. સર્વનો કર્તા ઈશ્વર છે. પણ

ઈશ્વરકર્તૃત્વ રહે એ સમભય એવું છે પણ એમ ન થયું હોય ત્યાં સુધી ઉપરના નિયમોમા રહીને જીવને કર્મ કરવાના હોય છે, અને એ નિયમોને જીવ અન્યથા કરી શકતો નથી, તેટલા જ ઉપરથી જીવની દૃષ્ટિએ જીવના કર્તૃત્વને બાધ આવતો નથી એમ બાધ આવે તો વિધિનિષેધ અર્થહીન થઈ જાય જીવ જ ભાસમાન છે, તો તેનું કર્તૃત્વ પણ ભાસમાન છે જ, પણ તેથી અન્ય રીતે જીવનું કર્તૃત્વ ભાસમાન ગણી શકાય નહિ, કુ માત્ર કુ કે જીવનું ઉપાધિકૃત કર્તૃત્વ છે એને બાધ ન આવે એવી રીતે આ દલીલ સમજવી જોઈએ.

ખીલું આચાર્ય આનંદશ કર પૂ. ૧૯૨ મે કહે છે “જગતની લાલચો અને એ લાલચો અસર કરે એવું મનુષ્યના મનના સ્વરૂપનું કર્તૃત્વ કું પરમાત્માનું માત્ર કું, જીવનું નહિ ” પણ આમ માનીએ તો જીવની અવિદ્યાનો કર્તા પણ ઈશ્વર ન થઈ જાય ? અને અવિદ્યા તો અનાદિ છે. (પૂ ૨૯૮) પૂ. ૨૯૯ મે કહ્યું છે કે, “જીવનું જીવપણું એવું જ નામાન્તર અવિદ્યા છે, અને અવિદ્યાનું પ્રતીત થયું એમ જ જીવનું જીવપણું છે—અર્થાત્ જીવભાવ અને અવિદ્યા એક જ વસ્તુસ્થિતિનાં બે નામ છે.” અને અવિદ્યા એટલે જ વિષય તરફ મેલ થવો એ નહિ ? પૂ ૨૯૫ મે ટાકેલા વિચારમય સ્વામીના અભિપ્રાયનું સ્વીકાર્ય એ છે કે મોક્ષ એટલે જીવનસૃષ્ટિનો નાશ ઈશ્વરસૃષ્ટિનો નાશ, અને ત્યાં મોક્ષ થતો અટકેલો એને જ મોક્ષ અથવા જીવસૃષ્ટિનો નાશ કહેલો છે. “જ્ઞાન, ચત્તા, આ જગતના છે તે તે પદાર્થો નાશ પામશે વા દેખાતા અટકશે એમ સમજવાનું નથી; પદાર્થો તો રહેશે અને દેખાશે, પણ એ પદાર્થોમાથી જ્ઞાનને મોલ ઊઠી જશે, એટલે પછી એ બન્ધનકર્તા રહેશે નહિ ” કુ માત્ર કુ કે વિષય તરફનો મોલ થવાનો જીવનો સ્વભાવ ઈશ્વરકર્તૃક માનવાની જરૂર નથી એ જીવની અવિદ્યા છે જીવનું જીવપણું છે એટલે જીવને આકર્ષી શકે એવું વિષયનું સ્વરૂપ ઈશ્વર-કર્તૃક રહેશે અલગત જીવસૃષ્ટિ અને ઈશ્વરસૃષ્ટિ બેને ભિન્ન માનીએ તો જ આ પ્રશ્ન થાય, નહિતર ન થાય અને આટલી આનંદશ કરે જોકે એક ખુલાસો કરવા તેનો ઉપયોગ કરેલો છે પણ વેદાન્તસિદ્ધાન્ત તરીકે તેઓ તેને સ્વીકારતા હોય એમ જણાતું નથી પૂ ૨૯૬ અને તેની આસપાસનો સંદર્ભ જોતા ત્યાં એ વેદાન્તના બુદ્ધા બુદ્ધા મંતવ્યો પ્રમાણે જીવત્વનો ખુલાસો કરતા હોય એમ જણાય છે પૂ ૬૫૨ મે શકરજયન્તીના વ્યાખ્યાનમા તેઓ આને કિતમ કોટિનો કાન્ત માનના નથી એમ સ્પષ્ટ થાય છે

તે પરથી અશ્રીક વસ્તુના નિર્માણનો દોષ આપણે ઈશ્વરને દર્શી શકીશું? નહિ જ. અશ્રીક વસ્તુના નિર્માણના દોષથી આપણે ઈશ્વરને અલિપ્ત જ કહીશું. ૨૮ અને માટે જ સશ્રીકવસ્તુનિર્માણકર્મથી પણ એને અલિપ્ત જ કહેવો પડશે. છતાં માણસને સુન્દર અને લાભ્ય વસ્તુમાં ઈશ્વરનું દર્શન થાય છે, સુન્દર વસ્તુ તેને માટે ઉપાદેય છે, અન્ય નહિ, એ તેને માટે સત્ય છે. ૨૯ અર્થાત્ આપણે જોને સુન્દર-અસુન્દર કહીએ છીએ ને જીવ-સૃષ્ટિનાં છે, અને એનું કર્તૃત્વ ઈશ્વરનું હોવા છતાં તે તેનાથી નિર્લિપ્ત છે. તે જ પ્રમાણે આપણા માર્ગમાં પ્રલોભક વિષયો વિસ્તારનાર ઈશ્વર છે, અને છતાં એ કર્મથી એ લિપ્ત થતો નથી.

એ જ પ્રમાણે તેમણે ભક્તિમાર્ગ ઉપર પણ ઘણું લખ્યું છે. આનંદ-શંકરનો જ્ઞાન અને યુદ્ધિનો આદર અને આગ્રહ જાણીતો છે. પણ એનો અર્થ એવો નથી કે તેઓ ભક્તિની શક્તિ અને રહસ્યની ઉપેક્ષા કરે છે. એટલું જ નહિ, એક જગ્યાએ તેઓ પ્રપત્તિયોગથી અજ્ઞાનના આવરણનો ભંગ થઈ જ્ઞાનસિદ્ધિ થાય, અને એનો વ્યાવહારિક જીવનમાં પ્રવેશ થાય એનું જ નામ બ્રાહ્મી સ્થિતિ એમ કહે છે. ૩૦ મને પોતાને જણાયું છે કે ઉમર થતાં તેમનાં લખાણોનો એક ભક્તિ તરફ, ખાસ કરીને કૃષ્ણભક્તિ તરફ વધતો ગયો છે. આ પુસ્તકના ખંડોના લેખો ઘણાખરા સમયાનુક્રમે મૂક્યા છે અને તેમાં લગભગ દરેક ખંડમાં અતે કૃષ્ણ ઉપર જ લેખ આવે છે.

અહીં એક ફરી પ્રશ્ન ધવનો સંભવ છે: જીવ વિષય તરફ આકર્ષણ અને વિષય જીવને આકર્ષે છે એ વસ્તુતાએ એક જ નથી? અને એ એક જ હોય તો તેના ઉદ્ભવ એકમથી જ હોવો જોઈએ. આજો એક સ્કૂલ દૃષ્ટિએ જવાબ એ છે કે પગ અને પગને માફક આવતું મોઢું એ બંનેનાં ઉદ્ભવસ્થાનો. જિભ હોઈ શકે પણ સાચો જવાબ એ છે કે અવની અવિદ્યા અને ઈશ્વરની માયા એ બ્રહ્મની એક જ શક્તિના પરિણામ છે અને તેથી આવી શંકાને સ્થાન નથી.

૨૮ આટલા માટે હું જગતને ઈશ્વરની કલા કહેવાની વિરુદ્ધ છું. કલામાં કશું જ અસુન્દર ન હોઈ શકે, અને જગતમાં અસુન્દર છે એમ સ્વીકાર્યા વિના ચાલે એમ નથી એ દ્રઢ વિના સૌન્દર્યભાવના સંભવતી નથી. ઈશ્વરનો હિંદુશ આપણે સમજતા નથી, માટે તે અસુન્દર લાગે છે એમ નહિ કહી શકાય, કારણકે માણસમાં રહેલ સુન્દર-અસુન્દર વિવેક, અને સુન્દર-અસુન્દર વસ્તુની એ રૂપે પ્રતીતિ ઈશ્વરના જ્ઞાન બહાર કે વિરુદ્ધ થાય છે એમ કહી શકાશે નહિ. ઈશ્વરની દૃષ્ટિ સુન્દર-અસુન્દરમાં હોવા ઉપરાંત તેની પાર નય છે એ જ એનો ખુલાસો હોઈ શકે. ૨૯ આ પ્રકરણમાં સુન્દર-અસુન્દર દ્રવ્યના કરતા વધારે પ્રબળ દષ્ટાન્તની જરૂર હોય તો તે સૌચાસીય દ્રવ્ય છે. ૩૦. પૃ. ૨૦૧. વળી જુઓ પૃ. ૬૪૦,

આ ભક્તિમાર્ગમાં પણ આનંદશંકર અભેદ જ જીવે છે. ધર્મના ઇતિહાસમાં માણસ ઈશ્વરને અનેક રૂપે ભજતો આવ્યો છે પણ તેમાં પણ માણસની દૃષ્ટિનો વિકાસ અભેદ તરફ જણાય છે. પહેલાં માણસે ઈશ્વરને ન્યાય ચૂકવનાર રાજા તરીકે ભજ્યો, પછી પિતા તરીકે ભજ્યો ત્યારે જીવ અને ઈશ્વરનો સંબંધ વધારે નિકટનો થયો. આ નિકટતા ઈશ્વરની માતા રૂપની, સખા રૂપની, અને છેવટે પતિ કે પત્ની રૂપની ભક્તિમાં વધતી જાય છે અને છેવટે તો કૃષ્ણ અને રાધા અને રાધા અને કૃષ્ણમાં ભેદ રહેતો નથી. જેટલો રાધાને કૃષ્ણ માટે પ્રેમ છે તેટલો જ કૃષ્ણને રાધા માટે પ્રેમ છે. આ પ્રમાણે ભક્તિનાં મૂળ અને પ્રેરણા પણ આધ્યાત્મિક અભેદમાં જ રહેલા છે.

એક પ્રશ્ન થશે. જો જીવ અને ઈશ્વર લિંગ ન હોય તો જીવને ઈશ્વર માટે ભક્તિ કે પ્રેમ કેમ સંભવે? એટલે જીવ અને ઈશ્વરનું દ્વૈત માનવું જોઈએ. નીતિને માટે આવશ્યક મનાયેલા દ્વૈત જેવું આ દ્વૈત છે. અને તેનો ખુલાસો પણ ત્યાં આપેલો હતો તેનો તે જ છે. બ્રહ્મ-ભાવમાં એ ભેદ નથી, અને જો સર્વત્ર બ્રહ્મદર્શન કરે છે તેને માટે ઈશ્વરભક્તિ જેવું રહેતું નથી. ભક્તનું કશું જ નથી, બધું પ્રભુનું જ છે, પછી ભક્ત કયા રહ્યો? પણ જ્યાં સુધી એ ભાવ નથી થયો ત્યાં સુધી જીવસૃષ્ટિ છે, અને એ છે તો ઈશ્વર છે, અને તેમાં ઈશ્વરપ્રેમ એ અભેદ તરફ લઈ જનારો, અને આધ્યાત્મિક અભેદને સ્વયંવારો માર્ગ છે. એ અભેદ છે માટે જ આ પ્રેમ છે. એટલું જ નહિ, એ અભેદ છે માટે જ પ્રેમના ખીળાં સ્વરૂપે પણ સક્રય છે. એ એક જ અભેદ નીતિરૂપે તેમ જ પ્રેમરૂપે પ્રગટ થાય છે. આ ઈશ્વર એ જ સગુણ બ્રહ્મ, અને શંકર વેદાન્ત તેનો નિષેધ કરતું નથી. આનંદશંકરની ભક્તિમાં કૃષ્ણ નિર્ગુણ બ્રહ્મ કે આધિષ્ઠાન સત્ રૂપ છે, શંકરાચાર્યના સગુણ બ્રહ્મરૂપ પણ છે, અને ઈશ્વરનું પૂર્ણાવતાર સ્વરૂપ પણ છે. તેઓ મહાભારતના વિષયશ્રુત ઐતિહાસિક કૃષ્ણ અને મહાભારતમાં ઠવિકદ્વપનાએ મહિમાવંત કરેલ કૃષ્ણનો વિવેક કરે છે. અને એ મહિમાવન્ત કૃષ્ણ, એ જ સગુણ અને નિર્ગુણ બ્રહ્મ છે. અને એ સગુણબ્રહ્મની તેઓ ભક્તિ કરે છે.

ધર્મમાં ભક્તિને સ્થાન આપીને તેનો વિશાલ અર્થ કરીને અને તેના રહસ્યમાં ઊતરીને તેમણે પુરાણ, સંતવાણી, મૂર્તિપૂજનને સમર્થિત કર્યાં, અને આ સર્વમાં ઇતિહાસના ઘણાં લાંબા કાળમાં બ્રાહ્મણોએ આપેલા મહત્વના કાળો જદલ બ્રાહ્મણોનો ઐતિહાસિક આદર કર્યો, અને તેમને નિન્દામાથી

ઉદ્યાર્થા. પુરાણો, સંતવાણી, કાવ્યો એ સર્વને ધર્મસાહિત્યમાં સ્થાન છે, કારણકે જગતનું પરમ સત્ય કંઈ માત્ર તર્કથી જ સમજાતું નથી, કલ્પનાની પણ સમજાય છે, અને કલ્પનાને તેને પોતાની રીતે નિરૂપિત કરવાનો હક છે. તેમના વિશાલ વાચનથી અનેક સમર્થ અંગ્રેજ લેખકોના મતથી તેઓ આ અભિપ્રાયને સમર્થિત કરે છે. ચીટસ તો કહે છે કે દ્વિલસુદીનેા જે ભાગ કાવ્યમાં ભિન્ન છે તે જ અમર બને છે. હીન ઈંગ પણ એવું જ કહે છે, અને પ્રો. સ્ટુઅર્ટ એથી પણ આગળ જઈ કહે છે કે બુદ્ધિ નહિ પણ કલ્પના એ જ મનુષ્યનો પશુ થકી ભેદક ગુણ છે. એટલે પુરાણોને ધર્મ-કાવ્યો તરીકે સમજવા પ્રયત્ન કરવો જોઈએ. અને જે જગતના બધા પદાર્થોમાં ઈશ્વરનો વાસ હોવા છતાં નવીનો મુંદર સૂર્યાસ્તમાં કે એવા કોઈ પ્રાકૃતિક દશ્યમાં ઈશ્વરનું દર્શન કરતા હોય, તો ભક્ત મૂર્તિ દ્વારા પણ ઈશ્વરને ભજી શકે. ત્યાં ઈશ્વર નથી એમ તો નથી જ. ઈશ્વર અત્યાંતી હોવાથી ભક્તની ભક્તિને સાચા સ્વરૂપમાં જ પારખશે. ભક્તિ જ્યાં હોય ત્યાં ઈશ્વરની જ હોઈ શકે. આ રીતે આનંદશંકરે પુરાણો, મૂર્તિપૂજા અને બ્રાહ્મણો ત્રણેયને ન્યાય આપ્યો એ પણ નોંધવું જોઈએ.

ત્રીજો જ્ઞાનમાર્ગ. આપણા ધર્મમાં કદાચ પ્રાચીનમાં પ્રાચીન કાલથી આ માર્ગે પરમતત્ત્વની ગવેષણા થઈ છે. આપણું તત્ત્વજ્ઞાનનું સાહિત્ય ઘણું વિવિધ અને વિશાળ છે. કેં વેદકાળથી શરૂ થઈ તે આજ સુધી—આપણી સદીમાં. લોકમાન્ય ટિળકના કર્મયોગ સુધી તે વિકસતું રહ્યું છે. આચાર્ય આનંદશંકરે માત્ર વૈદિક દર્શનનો જ નહિ પણ જૈન, બૌદ્ધ વગેરે બ્રાહ્મણોત્તર દર્શનોનો પણ અભ્યાસ કર્યો છે, એ દર્શનોને તેઓ બ્રાહ્મધર્મ—હિન્દુધર્મની જ શાખાઓ ગણે છે.

આપણા દર્શનશાસ્ત્રોમાં ઘણે ભાગે એકબીજાનું ખંડન ઘણું આવતું હોવાથી તે સંબંધી સામાન્ય સમજણ એવી પ્રવર્તે છે કે એ સર્વ દર્શનો એકબીજાનાં વિરોધી છે. આચાર્ય આનંદશંકરની આ વિષયની વિશિષ્ટ સેવા એ કે ષડ્દર્શનોનો વિરોધ દૂર રાખી તેમાં તેમણે એક પ્રકારનું એકત્વ જોયું. સર્વ તત્ત્વજ્ઞાનનો સાર ઉપનિષદમાં છે. એનું શ્રવણ કર્યા પછી એ પરમ સત્યનું દર્શન કેવી રીતે કરવું—તેને અનુભવમાં કેવી રીતે ઉતારવું તેના લિજ લિજ પ્રયત્નોમાથી આ દર્શનશાસ્ત્રો થયાં છે. એક જ વિકાસક્રમનાં તે જીવંત જીવંત પગથિયાં છે. એનો અર્થ એવો નથી, કે પછીના દર્શનથી આગલું દર્શન હુમ્મ થઈ ગયું હતું. આનંદશંકર કહે છે, એક જ પર્વત ઉપરથી એક સાથે ઝરતાં ઝરણાંની પેઠે આ દર્શનો વહ્યા

કર્તા છે, પણ તેમાં વિકાસને આ તર્કગમ્ય સિદ્ધાન્ત રહેલો છે. ઉપનિષદોનું રહસ્ય અનુભવગમ્ય ન થવાનું કારણ સાંખ્યે પ્રકૃતિપુરુષનો અવિવેક જણાવ્યો. યોગે એનો વિવેક અનુભવગમ્ય કરવાની પદ્ધતિ શોધી. અને એમ કરવામાં આંતર પ્રકૃતિનું સવિશેષ અવલોકન કયું. ન્યાયવૈશેષિકે કેવળ તર્કથી ઇશ્વરને સિદ્ધ કરવા અનુમાનપદ્ધતિનો ઉપયોગ કર્યો. અને આ પદ્ધતિ ભૌતિક વિજ્ઞાનની હોવાથી સામાન્ય માણસને એ વધારે સરલ લાગી. પૂર્વભીમાંસાને, આગળ કહ્યું તેમ, તેઓ દર્શન ગણતા નથી. વેદાન્તે સાંખ્ય યોગ બંનેના દોષનો પરિહાર કરી તેમાંથી નિષ્પન્ન થતું અભેદ તત્ત્વ સ્વીકાર્યું. પ્રકૃતિ અલગત વિકારી છે, પણ તેના વિકારમાં પણ રચનાની, ચૈતન્યની છાપ છે. વિકારિત્વ પ્રકૃતિનું પોતાનું નથી એમ ન કહી શકાય કારણકે પરિણામવાદ પ્રમાણે એ એનું ન હોય તો બહારથી આવી શકે નહિ, અને જતાં એ એનું પોતાનું નથી, કારણકે પ્રકૃતિ અંધ છે, અને આ વિકારિત્વ તો યોજનાવાળું છે. માટે વેદાન્તે પ્રકૃતિ અને પુરુષ બંનેને એક ગણ્યા. ૭૧ યોગ પાસેથી વેદાન્તે ખ્યાનાદિ સાધનો લીધાં, તેનું ઇશ્વરપ્રણિધાન સ્વીકાર્યું પણ ઇશ્વરસ્વરૂપ તે યોગના પુરુષવિશેષનું નહિ, પણ દરેક પુરુષમાં રહેલા સમષ્ટિસ્વરૂપનું. અલગત આ જોતા ન્યાયવૈશેષિકનો ફાળો ખાસ દેખાતો નથી, સિવાય કે તેણે સૂક્ષ્મ અનુમાનપદ્ધતિ આપી. અર્થાત્ સાંખ્યયોગ જેવાં ન્યાયવૈશેષિક વેદાન્તને ઉપકારક, ન ગણાય અને બીજી તરફથી જોતા દર્શનિક વિચારવિકાસની દૃષ્ટિએ બૌદ્ધ દર્શનો વેદાન્તને વધારે ઉપકારક પણ ગણાય. પણ આચાર્ય આનંદશંકરે દર્શનશાસ્ત્ર માટે આપેલી આ દૃષ્ટિમહત્ત્વની છે. તેમનો પ્રતિપાલ વિષય અભેદ છે તેથી તેમના લેખોમાં વેદાન્ત જેટલો અન્ય દર્શનોનો, અને નૈદિક દર્શનો જેટલો બૌદ્ધ જૈન દર્શનોનો ઉલ્લેખ નથી આવતો, પણ એ દર્શનો વિશે એમણે જેટલું લખ્યું છે, તે ઉપરથી તેમના તે દર્શનોનો તલસ્પર્શી અભ્યાસ અને એ દર્શનો વિશેની તેમની લાક્ષણિક દૃષ્ટિ જણાઈ આવે છે. બૌદ્ધ અને સાંખ્ય દર્શનો અનીશ્વર દર્શનો તરીકે પ્રસિદ્ધ છે.

૩૧ સામાન્ય રીતે ઇશ્વર જગતનો કર્તા મનાય છે તેનાથી આ સિલ છે. સામાન્ય મતમાં, જેમકે નૈયાયિકોના મતમાં, જગતનું ઉપાદાન કારણ અને ઇશ્વર બંનેને સિલ માનવામાં આવે છે, અને તેથી અનેક તર્કદોષો થાય છે, જે પ્રકૃતિ પુરુષના અભેદમાં નિરવકાશ થઈ જાય છે જગતના ઉપાદાનને ઇશ્વરથી સિલ માનવાથી ઇશ્વરને ઉપાદાનના સ્વરૂપને વશ વર્તવાની આવશ્યકતા જોઈ થાય, જે તેની સર્વશક્તિમત્તાને બાધક નીવડે બંનેનો અભેદ માનવાથી એ બાધ રહેતો નથી. તેમ જ જગતના અનાદિત્વથી ઇશ્વરના અસ્તિત્વને બાધ આવતો નથી,

પણ આનંદશંકર એ દર્શનો આપણને જુદી દૃષ્ટિથી જોવા કહે છે. જુદાં
 લગવાન પોતે એક જગાએ બ્રહ્મપ્રાપ્તિનો ઉલ્લેખ કરે છે. અને ત્યાં
 બ્રહ્મની સિદ્ધિ વાતો કરવાને બદલે તેની પ્રાપ્તિના સાધનો ઉપર ભાર મૂકે
 છે. આ સાધનનો આગ્રહ સાધ્યના નિષેધના અર્થમાં લેવાયો અને બૌદ્ધ
 દર્શનો અતીશ્વરવાદી થયાં. સાખ્યદર્શને પ્રકૃતિપુરુષના વિવેકનું પ્રતિ-
 પાદન કરતા બ્રહ્મ સંબંધી મૌન રાખ્યું તે મૌન નિષેધના અર્થમાં લેવાયું.
 અને સાંખ્યના મૂળ સ્થાપક કપિલમુનિ નિરીશ્વરવાદી નહોતા એમ એમણે
 પ્રતિપાદન પણ કર્યું. અનેકાન્તવાદ કે સ્વાદૃશ્ય જોતોનો પ્રમાણસાક્ષમાં
 વિશિષ્ટ ક્ષણો છે એ પ્રસિદ્ધ છે. અને એ વાદના મૂળ પણ ક્યાંથી ક્યાંથી
 મળી આવે છે તે તેમણે બતાવેલું છે. પણ એ વાદ નીચે તેઓ
 જૈનધર્મની ઉદાર અહિંસાવૃત્તિ જુએ છે, તે તેમની વિરૂધ્ધ દૃષ્ટિ છે. અહિં-
 એ પણ ઉમેરવું જોઈએ કે આહારવ્યવહારમાં હિંદુ જેટલે અશ્વ અહિંસા-
 સિદ્ધ કરી છે, તેને માટે કોઈ પણ જૈન જેટલું અહિંસાના આચાર્યશ્રી ધરાવે
 છે. બૌદ્ધ જૈન અને વૈદિક એ ત્રણેયને તેઓ કિન્દુધર્મની ત્રણ શાખાઓ
 માને છે અને નૈતિક સિદ્ધાન્તમાં અને આધ્યાત્મિક ઉન્નતિ સંપાદન કરવાના
 આચારમાં રહેલી એકતા તરફ સર્વત્ર લક્ષ દોરે છે. તેમની દૃષ્ટિએ જૈન થયા
 વિના બ્રાહ્મણ થવાનું નથી, અને બ્રાહ્મણ થયા વિના જૈન થવાનું નથી.
 આવી રીતે શાસ્ત્રની સૂક્ષ્મતા જોતાં છતાં, તેમની દૃષ્ટિ તેમાં ગૂંચવણ નથી
 જતી પણ શાસ્ત્રને વિશ્વળ દૃષ્ટિથી સમગ્રરૂપે જોઈ તેઓ આપણને નવું
 દૃષ્ટિબિન્દુ આપે છે, નવો સમન્વય બતાવે છે.
 આચાર્ય આનંદશંકરે સર્વધર્મસમન્વયનો પ્રશ્ન ચર્ચ્યો છે. આપણે
 ઉપર જોયા તે કર્મ, લક્ષિત અને ચાનમાર્ગના વિશિષ્ટ ભેદને લીધે ધર્મોમાં
 ભિન્નતા આવે છે. આ બધા ધર્મો તરફ આપણે લાવશો હોવો જોઈએ ?
 પરધર્મ તરફ દેષ કે ઉપેક્ષા એ તો હિનભાવ છે. કેટલાક ધર્મની એકતાને
 ઇષ્ટ ગણે છે અને તેને સાધવા માટે સર્વ ધર્મોના સામાન્ય અંશો જોવા કે
 દૃશ્વર, લક્ષિત અને સદાચાર, તેને ગ્રહણ કરવા એમ કહે છે આનંદશંકર
 ચોગ્ય રીતે, આ નિર્વિશેષ સામાન્ય (abstract) ને દરિદ્ર ખીજ રીતે
 કહીએ તો નીરસ કહે છે. એક રીતે કહીએ તો કાવ્ય અને ધર્મ બન્નેનું
 સ્વાસ્થ્ય સવિશેષ સામાન્યમાં રહેલું છે એમ કહી શકાય. એથી ઉલટી
 માર્ગ કે બધા ધર્મોના તન્તુઓ જોળવાને તેનો એક પટ બનાવવો એ પણ
 એટલો જ કૃત્રિમ અને નીરસ માર્ગ છે. પોતાના ધર્મને સુખ્ય માનવો અને

અન્યને ગોણુ માનવા એ પણ ઉત્તમ લાવ નથી—તેમાં પરધર્મ તરફ પૂરતો આદર રહેતો નથી. ખરો માર્ગ તેઓ એ દર્શાવે છે કે સર્વ ધર્મો તરફ આદર રાખવો અને એક ધર્મમા નિષ્ઠા રાખવી. એથી આગળ જઈને કહે છે કે સ્વ અને સર્વનો ભેદ પિગાળી દઈ સ્વધર્મમા સર્વ ધર્મને અને સર્વ ધર્મમાં સ્વધર્મને ભેવો. ડર પણ એ પણ ક્યારે શક્ય અને કે આપણે ધર્મને કેવળ બહારથી પકડી ન રાખતા, આત્મામા હિતારીએ, આત્માના સત્ત્વમાં મેળવી દઈએ. અર્થાત્ અહીં પણ આનંદશંકર અધ્યાત્મદષ્ટિને જ મહત્ત્વની ગણે છે. એ જ ધર્મનું ખરું સ્વરૂપ છે. ૩૪

સમગ્ર ધર્મચર્યામાથી નિષ્પન્ન થતી એમની શ્રદ્ધા એમણે નીચેનાં વાક્યોમા મૂકી છે : ૩૫

જીવ પરમાત્મા છે, જગત્ પણ પરમાત્મા છે, છતાં પરમાત્મા ઉભય યાદી અધિક છે—છતાં કેવલ અદ્વિતીય છે. એની સાથે, એનાથી હોંચે, એનાથી નીચે બીજું કંઈ જ નથી : આ પરમ સત્ય છતાં સત્યરૂપે લાસતા નથી, એ અજ્ઞાન, એ જ કુઃખ. અજ્ઞાન એ જ પાપ, અજ્ઞાન એ જ અશુદ્ધિ : એની પાર જડું એ જ આનંદ, એ જ પરમ કર્તૃત્વ, એ જ વિશુદ્ધિ.

ત્યારે હવે આનંદશંકરના મતે મોક્ષપ્રાપ્તિના સાધનો કયાં કયાં ? અલગત એમની વિશાલ દષ્ટિએ અનેક અધિકારીઓ માટે એ અનેક પ્રકારનાં સાધનો સ્વીકારે છે. વ્યક્તિ પોતાના સ્વભાવને અનુકૂલ કર્મમાર્ગ, ભક્તિમાર્ગ કે જ્ઞાનમાર્ગ કે એ ત્રણેયને અનુસરે. પણ સર્વ પ્રકારના અધિકારીઓ માટે તેમણે કેટલુંક કહ્યું છે. અને લોકે માનેલાં કેટલાંક સાધનો તે ધર્મના સાધનો નથી એમ ખતાવ્યું છે તે પણ મહત્ત્વનું છે. કેવળ કર્મનો કશો અર્થ નથી, પણ એનો અર્થ એવો નથી કે જ્ઞાની કર્મ ન જ કરે. જ્ઞાની કર્મ કરે, કરે જ, પણ તે જ્ઞાનની દષ્ટિએ, યોગના પ્રાણાયામાદિ સાધનો જીવનને બીજી રીતે લાભદાયી હોય પણ તે ધર્મનાં સાધનો નથી એ એમણે વારંવાર સ્પષ્ટ કર્યું છે. લોકો જે ચમત્કારોનું ગૌરવ કરે છે, અને જેને ધાર્મિક પ્રગતિના ચિહ્નો માને છે, એને ને ધર્મને કશો સંબંધ નથી. યોગદર્શનની સિદ્ધિએને તો તેઓ યોગદર્શનના કલંક જેવી ગણે છે. ૩૬

૩૩. પૃ. ૭૪૮ ૩૪. 'આપણો ધર્મ'ની સમસ્ત ચર્યામા કયાઈ સંધિની ઉત્પત્તિના કમને ઉલ્લેખ નથી, વધારેમા વધારે પરા અને અપરા પ્રકૃતિનો ઉલ્લેખ છે, એથી વિશેષ સાખ્યના પચીકરણમાંનું કશું આવડું નથી, જે ખતાવે છે કે એમને માત્ર ધ્રુવ્ય વિશાલ સિદ્ધાંતની ચર્ચા કરવી છે, વિગતમા હિતરહુ નથી. એ પણ નોંધવા જેવું છે કે એમણે કયાઈ પુનર્જન્મને અગત્યના ધર્મસિદ્ધાન્ત તરીકે ગણાવ્યા નથી ૩૫. પૃ. ૧૩૬ ૩૬ પૃ. ૭૭૬

અલગત તેઓ, ઉપર કશું તેમ અનેક સાધનો સ્વીકારે છે, પણ તેમાં કશું
ગૂઢ કે અગમ્ય નથી. એ બધા અધ્યાત્મના ગળનારો છે. અનેક દૃષ્ટિએ
તેમણે અનેક માર્ગો દર્શાવ્યા છે. એક બગાએ તેઓ શ્રવણ, મનન અને
નિદિધ્યાસન દર્શાવે છે. અન્યત્ર તેઓ આસુરી સંપત્તિનું દમન કરી દેવી
સંપત્તિની શ્રદ્ધ કરવાનો માર્ગ દર્શાવે છે. ૩૭ નીતિ (સતકર્મ). જ્ઞાન, ધ્યાન,
પ્રેમ આદિ સાધનોનો પણ ઉલ્લેખ કરે છે. યોગશ્ત્ર. અન્નાં દર્શાવેલ મૈત્રી,
કરુણા, મૃદિતા અને ઉપેક્ષા પણ તેમને અભિસંમત છે. ૪૮ પણ એ
સાધનની સંપૂર્ણ વ્યવસ્થા તેઓ શંકરાચાર્યે નિર્દેશિત સાધનચતુષ્ટયમાં વ્યુત્પન્ન
છે. ૪૯ એ સંબંધી તેમણે અનેક બગાએ ઉલ્લેખ કરેલો છે. કેઈને એ
વસ્તુ બહુ સાદી લાગે, તો તો એ બિલકો એ સાધનવ્યવસ્થાનો ગુણ છે,
હોય નથી. મોક્ષનાં સાધનો સર્વગમ્ય હોય એ તો કષ્ટ છે. પણ કેઈને
લાગે કે સામાન્ય માણસ માટે એ સાધનો લાલે રહ્યાં, વિશેષ અધિકારીઓ
માટે યોગનાં અગમ્ય સાધનો હોવાં ભ્રેષ્ઠ છે. તો આનંદશંકરનો બધાન
એ છે કે શંકરાચાર્ય ગીતામાં અર્જુનને મધ્યમાધિકારી માને છે, અર્જુન
માટે એ સાધનો યોગ્ય માને છે, અને હજી દુનિયા અર્જુનના અધિકારમાં
આગળ ગઈ નથી. ૪૦ આમાંથી એ પણ ફલિત થાય છે કે બીજાં સાધનોથી
કોઈ સાધના કરતું હોય તોપણ એની પ્રગતિની કસોટી તો આ સાધનોની
સિદ્ધિ જ, એટલે કે નિત્ય નિત્યવસ્તુવિવેક, વૈરાગ્ય અથવા કલ્યાણશ્રદ્ધ-
ફલભોગવિરામ, શમ દમ ઉપરતિ તિતિક્ષા શ્રદ્ધા સમાધન એ ષટસાધન-
સંપત્તિ અને મુમુક્ષુત્વ, એના જીવનમાં કેટલાં ભિત્તીયો છે એ જ રહેશે, કેઈ
પણ પ્રકારના ચમત્કારો કે ગૂઢ અનુભવો નહિ. અને પોતાની અધ્યાત્મ
દશાની પરીક્ષા કોઈ પણ અધિકારીએ આનાથી જ કરવી ભ્રેષ્ઠ છે.

આચાર્ય આનંદશંકરનાં મંતવ્યોનું નિરૂપણ અહીં પૂરું કરી આગળ
જતાં પહેલાં એક પ્રશ્ન કે શંકા મનમાં ધની સ્વાભાવિક છે તે વિચારતા
ભ્રેષ્ઠ છે. વેદાન્તમાં આવતાં આ માયા અને બ્રહ્મ, જીવ મુક્તિ અને કર્તા બદ્ધ,
દષ્ટિએ ખરા વળી બીજી દષ્ટિએ નહિ, જીવ મુક્ત ખરો અને કર્તા બદ્ધ,
આ બધું શું? આ એક બિલી કરેલી શાસ્ત્રીય ગુણજનક નથી? મને લાગે
છે કે આ ગૂંચવણ એક રીતે સમજવા પ્રયત્ન કરીએ તો ન લાગે, અથવા
ઓછી થાય. હિમ્ય આધ્યાત્મિક અવસ્થાનું વર્ણન બધે અધિકારી પ્રતા-
પ્રાસાદ ઉપર બિભો છે એવું કરવામાં આવે છે, તે ઉપમાનનો લાલ લડ

એમ કહી શકાય કે માણસની આધ્યાત્મિક પ્રગતિ પ્રાસાદ ઉપર ચડવા જેવી છે. જેમ પ્રાસાદ ઉપર ચડતા જઈએ અને દષ્ટિ બદલાતી જાય તેમ આધ્યાત્મિક ઉન્નતિ સાધતાં દષ્ટિ બદલાતી જાય છે. અમુક સ્થિતિમાં જીવ ઈશ્વર સાચાં છે, પણ તેથી ઉન્નતતર, એને ઉન્નતતમ કહેવી જોઈએ, આધ્યાત્મિક સ્થિતિમાં એ સર્વ મિથ્યા જણાઈ, માત્ર બ્રહ્મ જ સત્ય જણાય છે. સૈશ્વરવાદીઓને લાગે કે જાણે એમની સ્થિતિથી ઉપર હોવાનો દાવો કરવાની આ એકમાત્ર યુક્તિ છે. વળી એવો પણ આક્ષેપ થાય કે પરમાર્થદષ્ટિએ ઈશ્વર પણ મિથ્યા છે એમ કહ્યા પછી ઈશ્વરભક્તિ શક્ય રહેતી નથી. પણ તે સર્વનો જવાબ એટલો જ છે કે હિન્દુઓમાં અનેક મહાન ભક્તો થયા છે જેઓ વેદાન્તીઓ હતા. જેમને આનો ખરેખરો અનુભવ થયો છે તેમણે આ ભિન્ન દષ્ટિઓમાં કદી અશક્યતા અનુભવી નથી. જેમને અનુભવ નથી એમનો જ આ ઝગડો છે. ખરો તો આ વસ્તુસ્થિતિમાં જ રહેલો વિરોધ કે વિરોધાભાસ છે. જડ વસ્તુમાં આપણે એક વિરોધ કે વિરોધાભાસ જોઈ ગયા અને તે વિકાર કે પરિણામ વિશેનો. વસ્તુ બદલાય છે, વિકાર પામે છે, છતાં તે એની એ જ છે। જે બદલાઈ છે તો એની એ કેમ ગણાય, એની એ છે તો બદલાઈનો શો અર્થ? ફિલસૂફીનો આ પ્રાચીનમાં પ્રાચીન કાયડો છે. પણ તે કાયડાને લીધે આપણે વસ્તુસ્થિતિનો નિષેધ નથી કરતા. જેમ પરિણમવું એ જડનો વિલક્ષણ ધર્મ છે, તેમ વધવું, હોય તેનાથી ઉચ્ચતર કે ઉન્નતતર થવું, પોતે જ પોતાની પાર જવું, એ ચેતનનો ધર્મ છે. પોતે પોતાથી ઉચ્ચતર શી રીતે થઈ શકે? પોતે પોતાની પાર શી રીતે જઈ શકે? એ ચેતનનો કાયડો છે. એ પોતાની પાર જવાની શક્તિ, પોતાને અતિક્રમવાની શક્તિ, એને જ ધર્મની બીજાત શક્તિ હું માનું છું. વેદાન્ત કહે છે કે એમ પોતાથી પાર જતાં જતા જીવ જ્યારે જીવલાવની પાર જાય, અહંકારની પાર જાય, ત્યારે બ્રહ્મભાવ પામે। એ તદ્દન ન સમજાય એવું નથી।

આ અન્ય વાચતાં આનંદશંકરના ચિંતનનાં ચાર મુખ્ય લક્ષણો ધ્યાનમાં આવ્યા વિના નહિ રહે: વિશાલતા, સૂક્ષ્મતા, વિશદતા અને સમતા. આ ચારેય ગુણો બધા શાસ્ત્રીય ચિંતન અને નિરૂપણમાં આવશ્યક છે, પણ એ બધાનો આવો સુયોગ કયાંક જ જોવામાં આવે છે. વિશાલતા અને સૂક્ષ્મતા વિરોધી ગુણો દેખાય છે, અને એક જ વ્યક્તિમાં બન્ને એકસરખા હોતા નથી, પણ સત્યશોધન માટે બન્ને આવશ્યક છે, એટલું જ નહિ પણ શુદ્ધિની એક જ પ્રવૃત્તિમાં બન્ને એક સાથે ઓતપ્રોત

રીતે, અવિશ્લેષ્ય રીતે પ્રવર્તમાન થવા ધૃષ્ટ છે. એકલી સૂક્ષ્મતા વિગતોમાં અટવાઈ રહે છે અને વિષયનું સમગ્રરૂપે દર્શન કરી શકતી નથી. અને વિગતના સૂક્ષ્મ ગ્રહણ ચિનાની એકલી વિશાલતા અર્થહીન, પોકળ, સ્વચ્છન્દી, અરપથ અને અપ્રતીતિકર બની રહે છે. આ પુરતકમાં કર્તા ધર્મીઓ નિબધરૂપે બધું કહે છે, અને તેથી આમાં દર્શનો કે મતોની તેમને દેખાયા અર્થ કરવાની આવે છે, તેમાં સૂક્ષ્મતા કરતાં વિશાલતા વધારે દેખાય તે સ્વાભાવિક છે, પણ એ વિશાલતા પાળ્ય કર્તાનો સૂક્ષ્મ અભ્યાસ પણ જણાયા વિના રહેતો નથી. એમની વિશાલતાનો વિચાર કરતાં સૌથી પહેલી વિશાલતા તે એમના વિષયના અભ્યાસની. હિન્દુઓના તત્ત્વજ્ઞાન ઉપરના મૂળ ગ્રન્થો, અને તે સાથે પશ્ચિમના તત્ત્વજ્ઞાનનો અદ્યતન અભ્યાસ તેમના જેટલો કાંઈએ નહિ કર્યો હોય, એમ કહેવું એમાં અત્યુક્તિ નથી. પણ એ વિદ્વતા માત્ર પોતાના વિષય પૂરતી જ નહોતી. એમના લેખો ભેજા ભેજા શૈ કે ભૌતિકવિજ્ઞાન, અર્થશાસ્ત્ર જેવા માત્ર વિદ્યાના વિષયો જ નહિ પણ સાહિત્યમાં અને વર્તમાન રાજ્યપ્રકરણમાં પણ તેમણે ઠેક સુધી રસ લીધો છે. એ દૃષ્ટિની વિશાલતા પ્રત્યક્ષ રીતે અને પરોક્ષ રીતે તેમના લેખોમાં દેખાયા વિના રહેતી નથી. દૃષ્ટિની એ વિશાલતાથી તેઓ કાવ્યને અને પુરાણોને ધર્મસાહિત્યમાં સ્થાન આપે છે. એટલું જ નહિ, વિશ્વમુખે પણ શ્રવણ કરવાનું કહે છે. એ જ વિશાલતાને ધિ તેઓ પશ્ચિમના ક્ષિત્તિકોનાં દર્શનોને સમગ્રરૂપે સમજી લે છે અને તેની મર્યાદા પણ દર્શાવે છે; વેદાન્ત ઉપરના આક્ષેપોની પારખ કરી તેને રદિયો આપે છે. એ વિશાલતાથી જ તેઓ આપણી આધ્યાત્મિક અર્થપદ્ધતિને સેંટ પોલની અર્થપદ્ધતિના સમાન દૃષ્ટાન્તોનો ટેકો આપે છે, અને અનેક જગાએ પૂર્વ પશ્ચિમના તત્ત્વજ્ઞાનની સમાનતા બતાવે છે, જેમાંની કેટલીક ભેદને તેમની વિચક્ષણતા માટે ખરેખર માન થાય છે. કેકાઈ અને શંકર એક જ રીતે લગભગ એના એ શબ્દોમાં આત્મતત્ત્વનું પ્રતિપાદન કરે છે તે ભેજા માનવબુદ્ધિ દેશકાલના ગમે તેટલે અંતરે પણ કેટલી બધી એક જ રીતે કાર્ય કરે છે તે ભેદ આશ્ચર્ય સાથે આનંદ થાય છે. કાં નો અર્થ સાચા 'બ્રહ્મપતિ' કરે છે, તેનો મેક્સમૂલર ઉપહાસ કરે છે, ત્યારે તેઓ મેક્સમૂલરના જ્ઞાનને અગ્રે દીકાધાષ્ટ્યને ઉપહાસનીય બનાવી મૂકે છે એટલું જ નહિ, તેની પાસે કાર્લોઈલનું એ નાનામાં નાનું અવતરણ લાવી નૂકી દે છે। અને પશ્ચિમનો નવો સાપેક્ષવાદ દિશ્કાલના ચતુર્માન સત્પદાર્થનું પ્રતિપાદન કરે છે ત્યાં મહાદેવ કાલ લગવાનના દિગ્બળત્વનું

સ્મરણ કરાવે છે, ^{૪૧} ત્યારે તેમની તર્કશક્તિમાં એકસાથે તત્ત્વજ્ઞાન, કવિત્વ અને વિવેચનાશક્તિ એકત્રિત થયેલા જણાય છે. એમણે અનેક જગાએ આપેલા ઘરગથ્થુ દૃષ્ટાન્તો પણ એમના અનુભવની વિશાલતા જ દર્શાવે છે.

ઉપરના જ કેટલાંક દૃષ્ટાન્તોમાં આચાર્યશ્રીની વિશાલતાની સાથે સાથે તેમની સૂક્ષ્મતા પણ પ્રતીત થાય છે. પણ તેમની સૂક્ષ્મતા ખાસ કરીને સૂક્ષ્મ વિષયને સમજાવવામાં અને એ મનોનો સૂક્ષ્મ ભેદ દર્શાવનામાં વિશેષે કરીને જણાય છે. તે ઉપરાંત સિદ્ધાન્તોની ચર્ચામાં, શાસ્ત્રોના અર્થ કરવામાં, કાવ્યો ઉપરના વાર્તિકોમાં, પણ એ શક્તિ આપણને ઠેર ઠેર અનુભવમાં આવે છે અને આ વિશાલતા અને સૂક્ષ્મતાને લીધે તેમનામાં વિચારનું અને ભાષાનું લાક્ષણિક વૈશિષ્ટ્ય આવેલું જણાય છે. પ્રવાહ પણ અતુકૃળ હોય અને પવન પણ અતુકૃળ હોય તેવી નૌકાની પેઠે તેમના વિચારો યથાક્રમે, જગા પણ ઘર્ષણ વિના, જરા પણ ડોલા ખાધા વિના, પોતાના લક્ષ્ય તરફ સીધા ચાલ્યા જાય છે. આ એમહા ચિંતનના ગુણો એટલા પ્રસિદ્ધ છે, એને એમના લેખોમાં એટલા વ્યાપક છે કે વિશેષ દૃષ્ટાન્તો આપવાની મને જરૂર જણાતી નથી.

વિશાલતા અને સૂક્ષ્મતા બુદ્ધિના ગુણો છે, વિશદતા એ બુદ્ધિ અને ભાષા બનેનો ગુણ છે ત્યારે સમતા એ સ્વભાવનો ગુણ હોઈ બુદ્ધિ એને અતુકૃળ ચર્ચા પ્રવર્તે છે. આ શબ્દ જોડે મને વેદાન્તમાં વારંવાર વપરાય છે તે ઉપરથી સૂઝ્યો છે, પણ હું એને એ જ અર્થમાં અહીં વાપરતો નથી. સમત્વનો હું એવો સાદો અર્થ કરું છું કે કોઈ પણ લાગણીના અતિરેકમાં તણાઈ ન જતા સ્વસ્થ રહેવું તે એનો અર્થ બિલકુલ લાગણી ન હોવી એવો નથી. સ્વધર્મ અને સ્વદેશ બન્ને માટે આનંદશંકરને ગંભીર લાગણી છે એ વિના આટલી એકનિષ્ઠાથી એ હિન્દુ શાસ્ત્રોનો અભ્યાસ કરી શક્યા ન હોત, અને એના ઉત્સાહ વિના અને ધર્મજિજ્ઞાસુ અને મુમુક્ષુ તરફના પ્રેમ વિના આટલા સતત પ્રયત્નથી તેમણે તેનો મોઢા કર્યો ન હોત. પણ એ પ્રેમ અને ઉત્સાહ છતાં તેમણે સર્વત્ર સમતા સ્વસ્થતા સાચવી છે. તેમણે બધી ચર્ચામાં પ્રતિપક્ષ તરફ એકસરખું માન રાખ્યું છે. સામા પક્ષનો દોષ બતાવતા પણ તેના ગુણો બતાવ્યા છે, અને દોષકથનમાં પણ અપ્રમાણિકતાનો આરોપ કર્યો નથી સામા પક્ષની ભૂખના કે ધૃષ્ટતા પણ તેમણે સૌજન્યથી સહી લીધી છે, અને બહુ બહુ તો નાગરિક સ્મિતથી તેને ખુદ્દી પાડી છે ' હિન્દુસ્તાનના યોગી, સંન્યાસી અને સાધુઓ' ના

પુસ્તકની સમાલોચનામાં તેના કર્તા જોમનની કરેલી ટીકા, વે શા. સ. ઠાકરની ટીકાના જવાબમાં લખેલા લેખો, અને 'યુધિષ્ઠિરનું અસત્યકથન'માં પોતાના મિત્ર સદ્ગત નરસિંહરાવ સાથે કરેલો શાસ્ત્રાર્થ, એ જોમની અર્થાપદ્ધતિના લાક્ષણિક દર્શાવો છે. જોમની લાપાનો આ ગુણ તે કોઈ પોતાના હિત માટે નક્કી કરેલી કાર્યપદ્ધતિ કે પોલીસી નથી, પણ એક સિદ્ધાન્ત ઉપર વિકસાવેલી મનોદશા છે. એ સિદ્ધાન્ત તે "હરેક વાક્ય ઉદ્દેશ કર્યા વિના સત્ય અને હિત બોલી જ ન શકાય એમ નથી જ." ૨૫૦૮ રીતે પ્રિય ભણે ન હોય-પણ ઉદ્દેશ કરે એવું તો ન જ હોવું જોઈએ. જો તેમણે પ્રસંગશઃ એક જગાએ કહેલો છે. ૪૨ તેઓ તેનો વાડમય તપ તરીકે આદર કરે છે.

મે આગળ કહ્યું કે હિન્દુ દર્શનોની રૂઝામાં આચાર્ય આનંદશ કરની નિરૂપણપદ્ધતિ અભ્યાસયોગ્ય છે. અલખત એ પદ્ધતિ સાહિત્ય વગેરેની ચર્ચામાં પણ છે, પણ અહીં એ પદ્ધતિની વિચક્ષણતા પ્રકટ રૂપે દેખા દે છે. એ પદ્ધતિમાં મુખ્ય તો ઐતિહાસિક પદ્ધતિ છે. આ પદ્ધતિનો પ્રયોગ પાશ્ચાત્ય વિદ્વાનો વાર વાર કરે છે, અને ત્યાં પણ તે વર્તમાન યુગમાં જ શરૂ થયેલી છે. એટલે આ વિષયમાં એનો શુદ્ધપૂર્વક ઉપયોગ અહીં પહેલી જ વાર થાય છે મે આગળ કહી તે બુદ્ધિની વિશાલતાથી તેઓ હિન્દના લાગા ઇતિહાસપટને ઉકેલી સત્યને શુદ્ધ રૂપે જુએ છે, વસ્તુના આકર્ષક અને તાત્ત્વિક અંશોને લિખ કરે છે, સિદ્ધાન્તનું ઇતિહાસમાં દટાએલું બીજ શોધી કાઢે છે દર્શનોના અમુક પ્રકારના વિકાસોનો જુલાસો આપે છે, અંદરના ભેદોનાં કાગળો દર્શાવી આપે છે. આ પદ્ધતિથી હિન્દુ ધર્મચિન્તનને કેટલોક ચિરસ્થાયી લાભ થયો છે. તેમાં, કપિલનો-મૂળ સાંખ્ય સિદ્ધાન્ત સેત્તર હતો, શુદ્ધ ભગવાન બ્રહ્મવાદની વિરુદ્ધ ન હતો; શકરાચાર્યને મોગસિદ્ધિઓ અસિમન નહોતી, વર્ણધર્મ એ શાકર વેદાન્તનું સ્વારસ્ય નથી, આપણા દર્શનોના આતર ભેદ કળા તેમની નીતિ આચાર સાધનવિચાર વગેરેની એકતા વધારે મહત્ત્વની છે વગેરે અનેક દર્શાવી શકાય. તેમણે બ્રાહ્મણોને ન્યાય આપ્યો તે આપણે જોઈ ગયા. તેવી જ રીતે તેમણે એક જગાએ સમસ્ત હિન્દુ કોષને ન્યાય આપ્યો છે. હિન્દ દેશની પડતીના કાંણોમાં મોગલ મરાઠા સમયમાં જીવન વિલાસી થયું હતું એમ તેમણે કહેલું છે, પણ હિન્દુઓ મુસલમાનોને લાથે લાયાં તેમાં હમેશા હિન્દુઓનો જ દોષ હતો એ મત તેમણે સ્વીકાર્યો નથી. આ

સંબંધી આખી ચર્ચા^{૪૩} જોવા જોવી છે. એથી વિશેષ શિવપૂજા અને કૃષ્ણ-પૂજના મૂળ ઋગ્વેદમા દર્શાવી તેના અનાર્થ સંભવને સર્વથા ટાળી નાખ્યો, અને ભાગવતને મહત્ત્વ આપ્યું એ છે. પણ સૌથી વિશેષ તેમણે હિન્દુ ધર્મમા પ્રાચીનમા પ્રાચીન કાલથી અત્યાર સુધી ચાલતી આવેલી એકના દર્શાવી એને હું ગણુ છું. વળી જેમ નીતિમા અને સામાજિક શાસ્ત્રોમાં તેમણે અધ્યાત્મના પાવાનો આગ્રહ કર્યો છે, તેમ ઇતિહાસને પણ તેઓ આધ્યાત્મિક દૃષ્ટિએ જુઓ છે. યદા યદા હિ ધર્મસ્થ ૦ એ એ શ્લોકો ઉપર ટીકા કરતા તેઓ કહે છે: “મનુષ્યમસ્કૃતિના ઇતિહાસનુચા ‘Spiritual interpretation’ છે, અને એ જ ઇતિહાસની ખરી અને જી ડી સમજણ છે.” ગીતાના અગિયારમા અધ્યાયમા કૃષ્ણે અર્જુનને દિવ્યચક્ષુ આપી જે સત્ય દેખાડ્યું તે આ જ સત્ય. અને ઉમેરે છે: ‘એ અધ્યાયની ખરી ટીકા Gibbons’ *Decline and Fall of the Roman Empire* છે.’^{૪૪} માર્ક્સ લૌતિક દૃષ્ટિએ ઇતિહાસનો અર્થ કરે છે, આ ઇતિહાસનો આધ્યાત્મિક દૃષ્ટિએ કરેલો અર્થ છે. અને લૌતિક અર્થમા પણ છેવટે માણસ બદલાયેલી પરિસ્થિતિ ઉપર પ્રભુત્વ મેળવી નવી રચના કરી શકે એવો સ્વીકાર આવે છે, એ ખરી રીતે આધ્યાત્મિક અર્થનું જ સમર્થન કે સ્વીકાર નથી ?

એમની નિરૂપણપદ્ધતિનું ખીજું મહત્ત્વનું લક્ષણ તેમની તોલન પદ્ધતિ છે. આમા આપણા દેશના દર્શનોની પગરપર તુલના તેમ જ આપણા દર્શનોની અને મતોની પશ્ચિમના દર્શનો અને મતો સાથેની તુલના બન્ને આવે છે. તોલનથી તેઓ કોઈવાર પૂર્વના સિદ્ધાન્તને પશ્ચિમના સિદ્ધાન્તથી સમર્પિત કરે છે, તો કોઈવાર તેમાંથી નવો અર્થ કાઢે છે. અને આ ઐતિહાસિક અને તોલનપદ્ધતિનો એક સતત લાભ એ છે કે તેથી જૂના સત્યો વાક્યો, નિયમો વગેરેને નવી તાજગી મળે છે. શબ્દ નિત્ય છે એ મીમાસાનો સિદ્ધાન્ત અર્થહીન લાગે પણ ત્યાં શબ્દનો અર્થ શબ્દપ્રતિપાદ્ય સત્ય એવો કરીએ તો એની ચર્ચા રસિક થાય અને એ પશ્ચિમની ફિલસૂફીમા લાખા કાલ સુધી ચર્ચાના વિષય ગહેલ છે. અસુગે અને દેવો પ્રબળપતિના પુત્રો છે તેમા અસુગે મોટા છે, દેવો નાના છે. દેવો જ ઉત્કૃષ્ટ અભિપ્રેત છતાં, અસુગેને મોટા કેમ કહ્યા ? આનંદશંકર કહે છે કે આસુરી દશા એ નેત્રગર્જક એટલે જ ગદી કે અસ સ્ફુટ હોઈ પહેલી હતી, દેવત્વ પછી સસ્કારથી આવ્યું, અને તેના સમર્થનમા વિજ્ઞાનશાસ્ત્રી હકૂસલીનો મત ટાંકી બતાવે છે. કુસુમાબલિ પદ્યત્ત એવી ઈશ્વરસિદ્ધિની દલીલ કરે ત્યારે

નવાર્ધલાએ, તો આનંદશંકર 'પદ'નો અર્થ સંસ્કૃતિ-civilization-કરી
એ દલીલમાં ખૂબ અર્થ ભરી આપે છે. આ પદ્ધતિ અનધિકારીના હાથમાં
જર્મ અશાસ્ત્રીય અને સ્વચ્છંદી બની જાય, પણ આનંદશંકર બતાવે છે
તે દિશા બહુ જ ફળદાયી નીવડવા સંભવ છે.

આ એ પદ્ધતિઓ અર્વાચીન છે. પ્રાચીન પદ્ધતિઓ પણ તેમણે બહુ
સફળ રીતે વાપરી છે, અને તે અન્યતું તાર્પર્ય સમજવા અર્થ કરવાની
પદ્ધતિ. આમાં એ ત્રણ પદ્ધતિઓ મુખ્યત્વે આવે છે. ત્રણેય પારિભાષિક
છે, પણ પહેલી એ વિશેષ કરીને એવી છે. તેમાં પહેલી ગણતરીએ નિર્વચન-
પદ્ધતિ કે વ્યુત્પત્તિના અર્થ કરવાની પદ્ધતિ. આ પદ્ધતિ દણી પ્રાચીન છે, વેદ
જેટલી પ્રાચીન છે, નિરુક્તમાં તેનો બહોળો ઉપયોગ થયો છે અને દયાનંદ
સરસ્વતીએ પણ વેદનો અર્થ કરવામાં એનો ઘણો ઉપયોગ કર્યો છે. આનંદ-
શંકર એનો ઉપયોગ કરે છે પણ તેમાં ક્યારેય ઇતિહાસને અવગણ્યતા નથી,
તેમ કપોલકલ્પનામાં સરી પડતા નથી. તેનાથી એતાવે પણ છે આવી જ
રીતે વાક્યનો અર્થ કાઢવામાં પ્રાચીન તાર્પર્યનિર્ણયના નિયમોનો મુદ્દર
ઉપયોગ કરે છે. જેમકે ક્વચિત્ ઉપલક્ષણ એમ કહીને અર્થ વિસ્તાર કરે
છે, જેમકે પૃ. ૧૨૨ ઉપર. વ્રાહ્મણોદય મુલ્લાસત્ત એવી શ્રુતિ ચાર વર્ણના
સમર્થનમાં ટાકવામાં આવે છે ત્યારે આનંદશંકર કહે છે ચાર વર્ણોએ ત્યાં
વિધિ નથી, માત્ર અનુવાદ છે—વસ્તુસ્થિતિ જેવી હતી તેની નોંધ-
માત્ર છે, ત્યાં વિધિ તો વર્ણબેદ પુરુષમાં એકતા અનુભવવાને છે.
જનધિર્તાર્થગ્નૃ પ્રમણમ્। અઘાત અર્થને જણાવે તે પ્રમાણ, અને
તેઓ ઇતિહાસના જ્ઞાનની જણાવે છે કે એ શ્રુતિસમયે વર્ણો તો હતા જ,
એટલે એ શ્રુતિનું વર્તમાન વર્ણોની આવશ્યકતા નથી. એમ એ પ્રાચીન
પદ્ધતિથી જ, કહેવાના સનાતની મતનો ઉત્તર વાળે છે. ત્રીજી પદ્ધતિ તે
પુરાણકથાઓના અને જેટલીક વિધિઓના રહસ્યરૂઢિની પદ્ધતિ, જેને તેઓ
અર્થ કરવાની આધ્યાત્મિક પદ્ધતિ કહે છે. ૪૫ આ પદ્ધતિ પણ આનંદશંકરે
કહ્યું છે તેમ પ્રાચીન છે. એનો ઉપયોગ સદ્ગત મલિલાએ પણ કરેલો
છે. આનંદશંકર એનો ઉપયોગ કરે છે અને તેમાં સર્વત્ર એ અર્થ પ્રતીતિકર
થાય છે અને સુદર હોય છે. વિષ્ણુ અને લક્ષ્મી, નટરાજ, ગજેન્દ્રમોહ,
કુબ્જાનુ ઝજ્જકણ, કૃષ્ણ-ગોપીનો રાસ, વગેરે તેના અનેક દાખલા છે.
આ પદ્ધતિ પહેલી બેની અપેક્ષાએ ઓછી પારિભાષિક છે, અને કલ્પનાગર્ભ
હોઈ પહેલી બેની અપેક્ષાએ વિશેષ આહવાદક છે.

આચાર્ય આનંદશ કરની ભાષા વિશે આ પહેલું ઘણું કહેવાઈ ગયું છે. એમની ભાષા, એમના ચિન્તનને ધારણ કરી શકે એવી સમર્થ છે. તત્ત્વજ્ઞાન એ આ પુસ્તકનો વિષય હોવાથી, તે ભાષામાં સસ્કૃત શબ્દો વિશેષ હોય એ ગ્વાભાવિક છે, પણ ક્યાંઈ તેમણે અનુચિત રીતે સસ્કૃત શબ્દોનો આગ્રહ બતાવ્યો નથી સસ્કૃત શબ્દો હોવા છતાં પણ જરૂર પડે ત્યારે ઘરગથ્થુ શબ્દ પણ બહુ જ સહેલાઈથી, તે પકડી શકે છે. તેમની ભાષાએ અઘનન વિકાસનો પૂર્વ લાભ લીધો છે,—અલબત્ત એ વિકાસમા તેમને ફાળો મહત્વનો છે—અને છતાં શાસ્ત્રીઓ વાપરતા તેવા ‘કહેતા’, ‘નામ’ વગેરે શબ્દો આવવા દીધા છે, તેની સૂઝ નથી રાખી. તેમનો ભાષાપ્રવાહ બહુ જ સ્વાભાવિક છે, છતાં તેઓ શબ્દના સર્વત્ર ભાનવાળા છે. ભાષાની કોઈ પણ ભૂલ અબળતા પણ તેમનામાં આવી જતી નથી. અને પ્રસંગે ગુજરાતી શબ્દોનો અર્થ પણ સૂક્ષ્મતાથી કરી અમુક સંદર્ભમાં ઘટાવી સુદર અર્થપ્રકાશ કરી આપે છે. આ શક્તિ ખાસ કરીને વાર્તિકામાં જ્યાં કાવ્ય પર ભાષ્ય કરે છે ત્યાં વિશેષ દેખાય છે, પણ સામાન્ય ચર્ચામાં પણ એ દેખાય છે ભાષાની સાધારણ ખૂબી, તેને અયોગ્ય મહત્વ આપ્યા વિના, તેઓ લાવી શકે છે, જેમકે સામી પ્રીત, સત્-કાર, સહકાર અને પછી સ્વીકાર એવા અન્યમતસ્વીકારનો ક્રમ બતાવે છે ત્યાં. જ્યાં વિચાર અંગ્રેજી શબ્દોથી વધારે સ્ફુટ થતો હોય ત્યાં તેઓ અંગ્રેજી શબ્દ મૂકે છે, કવચિત્ ગુજરાતી સમાનાર્થ શબ્દ આપ્યા વિના મૂકે છે, પણ ઘણી જગાએ સમાનાર્થ શબ્દ ચોજીને પણ મૂકે છે અને એ રીતે પણ ભાષાવિકાસમાં તેમણે સારો ફાળો આપ્યો છે. તેમની ભાષા, તેમના વિગમચિહ્નો, ખાસ કરીને ગુરૂરેખા (dash-), વાકચરચનાઓ, વગેરે અભ્યાસયોગ્ય છે, પણ તેમાં ખાસ મુશ્કેલી એ છે કે આ પુસ્તકમાં એમની ભેડણી અને એમના જ ચિહ્નો એમની ધ્રુવોથી એમ જ રાખતો પ્રયત્ન કર્યો છે છતાં, એ બધા એમણે અસલ લખ્યા પ્રમાણે જ હશે એની ખાતરી રાખી શકાતી નથી, કારણ કે ‘વસન્ત’માં આપેલા મૂળ લેખો, અને તે પછી ‘આપણો ધર્મ’ની બંને આવૃત્તિમાં થયેલું તેમનું પુનર્મુદ્રણ એ કશા ઉપર તેઓ એટલી ઝીણવટથી ધ્યાન આપી શક્યા નથી. તેમ છતાં એમની ભાષા, વાકચરચના એ સર્વની વિશિષ્ટતાની આ પુસ્તક વાંચતાં પણ છાપ પડ્યા વિના નહિ રહે. તેમની ભાષા વિશે એ એક વાર પ્રસન્નગ મીરપદા સરસ્વતી એવા ઉદ્દગાર કાઢેલા. હમણાં ભામતીના મંગલમાં શારીરક ભાષ્ય વિશે ‘પ્રસન્નગ મીર’^{૪૬} એ જ વિશેષણ વાચ્યતાં

તર્ક થાય છે કે શાકરસાધ્યની પ્રસન્નગંભીરતા તેમને વાગ્દાનાં જિંદરી છે. ભાષા કોઈ પણ કૃત્રિમ ઉપાયોથી સંસ્કારી નથી. બનતી પણ તેમાં જે વિચારો ઉતારવાના હોય એ વિચારોના સામર્થ્યથી સંસ્કારી બને છે.

આ બધાં લેખો નિબંધના રૂપમાં છે. આશરે અરધી સદી દરમિયાન આ લેખો મુખ્યત્વે ‘વસંત’ માસિક માટે લખાયા છે. માસિકના લેખો સામાન્ય રીતે કોઈ તાર્કિક પ્રયોજન માટે લખાય છે, પણ આ લેખો એવા કોઈ પ્રયોજનથી નહિ પણ પ્રબળ આ વિષયનું જ્ઞાન, દષ્ટિ અને સંસ્કાર આપવા લખાયા છે, કેટલાક તો ગૌરવવાળા પ્રસંગે આપેલાં ગંભીર વ્યાખ્યાનો છે, અને એ રીતે ચિરસ્થાયી મૂલ્યના છે. આવા જુદે જુદે પ્રસંગે લખેલા લેખોમાં કયાક વિરોધ કે વિસંવાદ આવી જવા જેવું જણાય, એવાં બેત્રણ સ્થળો આગળની ચર્ચામાં મેં બતાવેલાં છે પણ ત્યાં બતાવ્યું છે તે પ્રમાણે તેની એકવાક્યતા કરી શકાય છે. કેઈ વાર નિરૂપણના દષ્ટિબેદને લીધે વિરોધ જેવું લાગે, અને વેદાન્તમાં વ્યાવહારિક અને પારમાર્થિક એવા બે ભિન્ન દષ્ટિબિન્દુઓ હોવાથી અને વેદાન્તની અવાન્તર શાખાઓમાં થોડો થોડો દષ્ટિબેદ હોવાથી. ક્વચિત્ વિરોધ જણાય. પણ ત્યાં લેખકનું દષ્ટિબિન્દુ જે ધ્યાનમાં આવી જાય તો વિરોધ રહેતો નથી. એકદંર વેદાન્તના મુખ્ય સિદ્ધાન્તો લેખકના ચિત્તમાં પ્રારંભથી જ એટલા દૃઢભૂમિ થયા છે કે લેખકમાં કયાંઈ સિદ્ધાન્તથી ચ્યુતિ કે સ્પર્શન થતું નથી. આટલા લાળા ગાળામાં કયાંઈ જ ચ્યુતિ ન થાય એ ખરેખર આશ્ચર્યકારક છે. તે સિવાય અભિમત વસ્તુઓમાં પ્રસંગાનુસાર એક વાર એકના ઉપર વિશેષ ભાર મૂક્યો હોય તો બીજી વાર બીજી ઉપર વિશેષ ભાર મૂક્યો હોય એવું બને પણ એ વિરોધ નથી. આવા લેખોમાં એકની એક વાતનું પુનરાવર્તન થાય એ સ્વાભાવિક છે. પણ લેખકની મિનાક્ષરી શૈલી, વિષયની ગંભીરતા અને વક્તવ્યના મહત્વથી પુનરાવર્તન તેના મૂલ્યને હાનિ કરતું નથી.

આ આવૃત્તિમાં આગલી આવૃત્તિ પછીના આજ મુદ્દાના લેખો દોરેલા છે. એથી તેનું કદ ઘણું વધી ગયેલું છે. એટલા બધા લેખોને કોઈક પણ યોજના પ્રમાણે મૂકવા જોઈ એ. આનંદશ કરનાર્થ પોતે, આગલી આવૃત્તિમાં પણ યોજના ઉપર પૂરતું ધ્યાન આપી શકેલા નહોતા અને પછી એમની પ્રકૃતિ એટલી શિથિલ હતી કે આ પ્રકાશનના કોઈ પણ પ્રશ્ન માટે તેમને

તપ્તી ન આપવી એવો નિર્ણય અમારે કરવો પડ્યો એ સ્થિતિમાં મેં જાતે જ અમુક ચોજના ઘડી તે પ્રમાણે લેખોનો કમ નક્કી કર્યો છે. લેખોમાં અન્યાયલોકન અને પ્રાસંગિક ચર્ચા અને નોંધ સ્વાભાવિક રીતે જ અલગ પડી જાય છે. એવી જ રીતે વ્યાખ્યાનો જે મેં છેલ્લાં મૂક્યા છે તે પણ જુદાં પડી આવે છે. એમાંનાં ઘણાખરાં કોઈ ગભીર અને મહત્વના પ્રસંગ માટે લખાયાં છે. એવા પ્રસંગો સ્વાભાવિક રીતે ઉંમર થતા અને પશ્ચિમ વયમાં વિશેષ આવ્યા છે. આવા વ્યાખ્યાનો વધારે વિશાલ દષ્ટિથી અને કંઈક સામાન્ય માણસ પણ સમજી શકે એવી સરલ વિચારસરણીમાં અપાયા છે એમ જણાયું છે. ઉંમર થતા ઘણાઓ પોતાનું જ્ઞાન વધારે સાદા સ્વરૂપમાં આપી શકે છે, એ વાત મને આનંદ થઈ કરના વ્યાખ્યાનોમાં પણ જણાઈ છે. એટલે વ્યાખ્યાનોને મેં છેલ્લા જુદા વર્ગમાં મૂક્યાં. આથી એક ખીજી પણ સગવડ થઈ. અગ્રેજી વ્યાખ્યાનો પણ આપવાના હતાં, અને અગ્રેજી હોવાથી ખીજીથી અલગ એટલે પુસ્તકને છેડે તે આપી શકાય. વ્યાખ્યાનનો વિભાગ છેલ્લો આવવાથી અગ્રેજી વ્યાખ્યાનો પણ વ્યાખ્યાનોના વિભાગમાં જ આવી ગયાં. આ વ્યાખ્યાનોનું ગુજરાતી, આનંદશંકરભાઈની એવી ઇચ્છા ન હોવાથી ક્યું નથી, પણ, તેમાં આવતા અર્વાચીન પાશ્ચાત્ય ફિલસૂફીના સિદ્ધાંતલોકન સિવાય ઘણું ખરું ગુજરાતી લેખોમાં એક અથવા ખીજે રૂપે કહેવાઈ ગયું છે, એટલું સંતવન છે. આ રીતે વ્યાખ્યાનવિભાગ ગોઠવાઈ ગયો. એમના ખીજા કેટલાક લેખોમાં મને શાસ્ત્રની પારિભાષિક ચર્ચા જણાઈ, જેમાં તે તે દર્શનોની તંત્રવ્યવસ્થાનો પણ કંઈક વિશેષ પરિચય જોઈ એ, અને જેમાં લાખા સંસ્કૃત અવતરણો અને તેના અર્થ કરવાના પ્રશ્નો આવે છે; એવા લેખોનો એક વર્ગ શાસ્ત્રીય ચર્ચા તરીકે તગત જુદો પડી આવ્યો. બાકી રહેલા લેખોમાં જેને મેં વાર્તિકા કહ્યાં છે તે પણ સ્વાભાવિક રીતે જ અલગ પડી જાય છે. એ બધાં કોઈ કાવ્યને અવલંબીને કરેલા છે. એમાંના કોઈકને આનંદશંકરભાઈએ પોતે વ્યાખ્યાન કહેલ છે એ ખરું, પણ એ વ્યાખ્યાન તરીકે કોઈ સલામાં અપાયા હોય એમ જણાતું નથી. તેઓ પોતે પ્રસ્તાવનામાં કહે છે તેમ તે પશ્ચિમના સાહિત્યમાં જેને sermons કહીએ એ પ્રકારના છે. એમણે પોતે એ વિભાગના લેખોને વ્યાખ્યાન તેમ જ વાર્તિક પણ કહેલ છે, અને ઘણાખરાને પછીથી નામ જ આપેલ નથી. મરે વ્યાખ્યાન શબ્દ ખરેખરા આપેલાં વ્યાખ્યાનો માટે રાખવાનો હતો એટલે મેં એ શબ્દ આ લેખોને માટે ન ગણ્યો એ ખરી રીતે ઘણી જ વિશાળ દષ્ટિથી કરેલી ટીકા કે ભાષ્ય

છે. પણ ગુજરાતીમાં ટીકા કંઈક ખરાબ વ્યંજનાવાળા શબ્દ છે. લાખ્ય શબ્દ તેમણે પોતે એક જગાએ વાપરેલો છે, અને કદાચ એને ક્ષીષે જ એમની શૈલીને લાખ્યશૈલી કહેવામાં આવે છે, પણ મેં લાખ્યને બદલે એમણે જ વાપરેલો વાર્તિક શબ્દ વાપર્યો છે. તેનું ખાસ કારણ એ છે કે વાર્તિકકાર અનુક્રમ વસ્તુનું પણ ચિંતન કરી શકે છે, એ એનું વિશેષ લક્ષણ મનાય છે. ૪૭ અને અહીં મૂળ કાવ્યનું અવલંબન કરી ઘણું પોતાને કહેવાનું કહે છે એટલે સ્થૂલ અર્થમાં મેં તેને વાર્તિકા કહ્યા છે. આનંદશંકર લાખ્ય એ પહેલી આવૃત્તિમાં જે લેખો પહેલા મૂક્યા છે, તેમાં વિષયની ચોજના મને જણાતી હતી એટલે વેદાન્તસિદ્ધાન્તનું બ્યા મહત્વનું નિરૂપણ આવતું હતું તેવા લેખો મેં પહેલા વિભાગમાં ચોખ્ખા સ્થાને મૂક્યા. આ વિભાગ અને વાર્તિકા બંને એક જ પ્રયોજન માત્ર લિખ પદ્ધતિથી સાધતા જણાયા તેથી બંનેને મેં સિદ્ધાન્તનિરૂપણના કહ્યા. આની ચોજના આ લેખોમાં રાખી છે. તેમાંથી જુદી જુદી કક્ષાના કે જુદા જુદા પ્રયોજનો વળી અભ્યાસીઓને કંઈક સગવડ મળશે એમ માનું છું. જેમને સામાન્યરૂપે જ આ વિષયનો અભ્યાસ કરવો હોય તેમને માટે છેલ્લે વ્યાખ્યાનોનો વિભાગ અનુક્રમ પડશે. જેમને મુખ્ય સિદ્ધાન્ત બરાબર સમજવો હોય તેમને માટે તે ઉપરાંત પહેલો કે બીજો વિભાગ અનુક્રમ પડશે. જેમને શાસ્ત્રનું વધારે વિગતથી કે ત્રીજી વટથી અધ્યયન કરવું હોય તેઓ તે ઉપરાંત શાસ્ત્રચર્યા પણ મેશે. બાકીના વિભાગો વિશેષ વિગતો માટે અને લેખકનો સંપૂર્ણ અભ્યાસ કરવાના ઉપયોગના રહેશે. અને છતાં કહેવું જોઈએ કે આ એક સગવડ ખાતર સ્થૂલ દૃષ્ટિએ પાડેલા વિભાગો છે. લેખનસમયે જે વિભાગો દૃષ્ટિમાં હતા નહિ, તે વિભાગો આથી વધારે ચોક્કસાઈવાળા હોઈ શકે નહિ. આ બધી પ્રવૃત્તિનું ફળ શું ? તેની અસર શી ? એનો એક જવાબ એ છે કે મહાન કે ગહન પ્રવૃત્તિઓનાં ફળ તરત બતાવી શકાતાં નથી. આચાર્ય આનંદશંકરના લેખોનો વધારે સારો અભ્યાસ થશે, તેમની મુચના પ્રમાણે આપણા દર્શનોનું શોધન થશે, દાર્શનિક ઇતિહાસ લખાશે, તેમની જીવન અને ધર્મ સંબંધી બીજી મુચનાઓ પણ સમાજના ધ્યાનમાં આવશે, ત્યારે તેની ખરી કિંમત થશે. પણ એક વાત આપણે અત્યારે પણ કહી શકીએ માણસના કામનું મૂલ્ય તેના ઉદ્દેશ અને તેની સિદ્ધિથી થઈ શકે. આચાર્ય આનંદશંકર શુદ્ધ અને સ્પષ્ટ દૃષ્ટિવાળા હતા. તેઓ પોતાનો ઉદ્દેશ

૪૭. વર્ણાશ્રમધર્મવ્યક્તિ(ચિંતા)કાગિ નુ વાર્તિકમ્ । આપ્ટેનો સંસ્કૃત દોષ.

૨૫૪ જોઈ શકતા હતા. અને એ હિંદુ સમગ્ર લોકહિતનો હોવાથી તેમણે તે વારંવાર કહેલો છે. એક જગાએ તેઓ કહે છે : “ હિન્દુ તત્ત્વજ્ઞાન એક જૂનું જડી આવેલું હાડપિંજર નથી, પણ વેદકાળથી ચાલી આવેલો ચૈતન્યથી ભરેલો અને નિત્ય વિકસતો જતો એક જીવન્ત પદાર્થ છે, અને તેથી એના શરીરનું વર્ણન કરવા કરતાં એના આત્માનું પ્રાકટ્ય કરવા ઉપર ” અધિક ધ્યાન આપવું જોઈએ. “ આપણું તત્ત્વજ્ઞાન એક જીવન વિદ્યા નથી પરંતુ પશ્ચિમના વર્તમાન તત્ત્વજ્ઞાનની સાથે જીવન રહી અખંડ પૃથ્વીના તત્ત્વજ્ઞાનના વિકાસમા ભાગ લઈ શકે એવો જીવન્ત પદાર્થ છે. ” ૪૮ અન્યત્ર કહે છે કે : “ ઈશ્વરે જે આગ્રા કરી મૂકી એ નીતિ, એ સમજણ પણ ખોટી છે; કારણ કે જે આજના યથાર્થતા જગતના વ્યાપારમા અત્યારે પ્રતીત ન થાય, અને જેની યથાર્થતામાં આપણું મન સાક્ષી ન પૂરે એ માનવાથી ઈશ્વરને આપણે દૂર રાખીએ છીએ. આટલા માટે... દેશકાલાનુસાર પ્રાચીન વાક્યોને વર્તમાન યુગને અનુકૂલ કરવાં, તથા એ વાક્યોનું રહસ્ય સમજવું, એ આપણું કામ છે. ” ૪૯ આપણે કહી શકીએ કે જેઓ અહીં નિરૂપિત ધર્મને ‘ આપણો ધર્મ ’ માને છે તેમને તો તેમણે આ લેખોથી પ્રતીતિ કરી આપી છે કે આપણું તત્ત્વજ્ઞાન ચૈતન્યથી ભરેલો જીવન્ત પદાર્થ છે, અને અખંડ પૃથ્વીના તત્ત્વજ્ઞાનના વિકાસમાં ભાગ લેવા સમર્થ છે. એ તત્ત્વજ્ઞાનને વર્તમાન સ્વરૂપમા મૂકવાની દિશા પણ તેમણે દર્શાવી છે, અને એ પ્રમાણે પ્રવૃત્તિ કરવાનું કામ તેમના વારસદાર પછીના જમાનાના તત્ત્વજ્ઞાનના અભ્યાસીઓનું છે. તેમણે, પોતે કહ્યા પ્રમાણે, ધર્મના શરીર કરતા તેના આંતરાત્માનું પ્રાકટ્ય કરવાની પણ યોગ્ય દિશા બતાવી છે, ઘણી જગાએ એમ કરી બતાવ્યું છે, અને એ પ્રવૃત્તિ પણ તેમની પછી આગળ ચાલવી જોઈએ. આ કામ એક રીતે પ્રાથમિક ભૂમિકા તૈયાર કરવા જેવું છે જે વારંવાર જુદે જુદે પ્રસંગે લખેલા નિબંધોથી જ સારું થઈ શકે. તેથી જ તેમની પ્રવૃત્તિએ આવું નિબંધરૂપ લીધું છે. બધી પ્રવૃત્તિઓ પ્રાથમિક દશામાં આવું નિબંધરૂપ જ લે છે. એ જમાનો, જે હજી પણ પૂરો થયો નથી, તે આ કારણોને લઈને મુખ્યત્વે નિબંધોનો જમાનો હતો. અને તેથી આનંદશંકરે પણ નિબંધો જ લખ્યા છે. આવા નિબંધોથી દિલસૂટી પ્રકરણુખદ ગ્રન્થ ન થઈ શકે, તેમ એવા ગ્રન્થમાં જેવું તન્ત્રખદ દર્શન નિરૂપી શકાય તેવું આમાં ન આવી શકે. પણ આનંદશંકરભાઈનો એ હિંદુ પણ નહોતો. એમને વેદાન્તની કોઈ નવી શાખા સ્થાપવી નહોતી,

એમને તો શાકર વેદાન્તને શુદ્ધ અને અર્વાચીન સ્વરૂપ આપવું હતું, અને સાથે ફિલસૂફી અને ભૌતિક વિજ્ઞાનના ધસારાબંધ આવતા વિચારો સાથે તેને સંગત કરી બતાવવું હતું, અને તે તેમણે ક્યું છે. તેમના સમગ્ર કાર્યને દૂકામાં દૂકી રીતે વર્ણવવું હોય તો તે શાકર વેદાન્તનો પરિષ્કાર અને પરિપૂર્તિ એમ કહી શકાય. નવું દર્શન સ્થાપે તેને જ જે ફિલસૂફ કહેવો હોય તો તે ફિલસૂફ નહોતા, પણ સાથે સાથે અમરણ્યમા રાખવું જોઈ એ કે એમના જેવા વેદાન્તના નિષ્ણાત પશ્ચિમમાં તો કાઈ નહોતા, પણ આપણે ત્યાં હિન્દમાં પણ નહોતા. અને ફિલસૂફી એ જો અમુક મત અને અભિપ્રાયોનું તંત્ર જ ન હોય, પણ જીવનની દૃષ્ટિ હોય, તો તે તેમનામાં હતી. તેમની દૃષ્ટિ બૃહદ્ દાર્શનિક અને મૂલ્યપર્યન્તગામી હતી. અને આ લેખો પણ દાર્શનિક ચર્ચાના છે. સદ્ગત મણિલાલથી શરૂ થયેલી દર્શનિક ચર્ચા પદ્ધતિને તેમણે નવી વિશાલતા અને ગંભીરતા આપી, એ શરૂ થયેલા જ્ઞાનયજ્ઞમાં વસન્તોડ્ડ્યાસી-દાસ્ય, 'વસન્ત'ના લેખો આબરૂપ હતા, ઉત્તમ ગોરસના સારભૂત હતા. પરલાપાનો મોહ ન રાખતાં આચાર્યશ્રીએ બધું ગુજરાતીમાં ગુજરાત માટે લખ્યું, અને ગુજરાત તેને માટે હંમેશા અભિમાન ધરાવશે.

અમદાવાદ
તા ૨૦-૧૧-૪૨

રામનારાયણ વિદ્યનાથ પાઠક

અનુક્રમણિકા

સિદ્ધાન્ત નિરૂપણ : નિબંધો	૧-૨૦૧
૧ આપણો ધર્મ	૩
૨ શ્રવણ	૧૪
૩ આપણું તત્ત્વજ્ઞાન	.	.	૨૩
૪ શ્રદ્ધા અને શંકા	૨૮
૫ બ્રહ્મવિદ્યા	૩૧
૬ બુદ્ધિ અને હૃદય	.	.	૩૬
૭ આશ્રમવ્યવસ્થા	૪૧
૮ પુરુષાર્થ	૪૮
૯ વ્યવહાર અને પરમાર્થ	૫૬
૧૦ અધિકાર અને અભેદ	૬૨
૧૧ અષ્ટાદશલોકી ગીતા	-૬૮
૧૨ શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતા : ખીજ-શક્તિ-કીલક			૮૩
૧૩ કર્મયોગ-૧	૯૫
૧૪ કર્મયોગ-૨	.	..	૧૦૧
૧૫ ભાયાવાદ	૧૦૮
૧૬ "મૈત્ર્યાદિ ભાવના"	૧૧૬
૧૭ વિવેક અને અભેદ		...	૧૨૫
૧૮ પદ્મદર્શન	.	..	૧૩૬
૧૯ પદ્મદર્શનમા વેદાન્તનું સ્થાન	..	.	૧૪૨
૨૦ જડવાદ અને ચૈતન્યવાદ	.		૧૫૨
૨૧ તવા દર્શન	૧૫૯
૨૨ એક હરિકીર્તન	૧૬૭
૨૩ યુધિષ્ઠિરનું અસત્યકથન	..	.	૧૭૭
૨૪ "શ્રીકૃષ્ણઃ ઘરણ જમ"	૧૯૪

સિદ્ધાન્ત નિરૂપણ : વાર્તાકો

૧ દિવ્ય પ્રભાત	૨૦૫
૨ "ભાગવતેત્તમઃ"	૨૧૫

	૪૫	૨૨૫
૩ આત્મનિવેદન	...	૨૩૭
૪ મુક્તિના સાધન	...	૨૪૮
૫ એક અભ્યાસી સત્તિ	...	૨૫૬
૬ "ચંદ્રિકા"	...	૨૬૨
૭ દેવાસુર-સપ્તમ	...	૨૭૦
૮ ચાર ગુરુઓ	...	૨૭૭
૯ "ખાડાની ધાર"	...	૨૮૧
૧૦ છીંડાળો	...	૨૮૪
૧૧ પ્રેમધટ્ટા	...	૨૯૨
૧૨ "હોરી" : ૧, ૨	...	૩૧૨
૧૩ વામનાયતાર	...	૩૨૧
૧૪ દારૂલક્ષિ	...	૩૨૫-૪૭૭

શાસ્ત્રચર્ચા

૧ અર્થાપત્ર	...	૩૨૭
૨ વેદ, વેદાર્થ અને વેદના દેવો	...	૩૨૯
૩ બ્રહ્મા અને પરમાત્મા	...	૩૩૮
૪ જ્ઞાન અને નીતિ	...	૩૪૮
૫ શ્રાવણ દ્વારા રીતે ચાલ	...	૩૫૬
૬ કેનોપનિષદ	...	૩૬૮
૭ પરિણામ અને વિવર્ત	...	૩૬૯
૮ શાકર સિદ્ધાન્ત અને મોગ	...	૩૬૯
૯ શાન્તિચિન્તન	...	૪૧૫
૧૦ પુનર્જન્મની સંકલના	...	૪૧૫
૧૧ કપિલ નિરીશ્વરવાદી દત્તા કે કેમ ?	...	૪૨૮
૧૨ ગોતરજીવ નિરીશ્વરવાદી કે એશ્વરવાદી ?	...	૪૩૬
૧૩ સમ્યક્ દર્શનના વિવિધ	...	૪૪૦
૧૪ મનિષ્યન	...	૪૫૦
૧૫ સમ્યક્ જન્મથી કે દર્શનથી ?	...	૪૫૪
૧૬ સમ્યક્ દર્શનનો "નિર્ણય"	...	૪૫૪
૧૭ સમ્યક્ દર્શનનો નિર્ણય	...	૪૫૪

અન્યાવલોકન	૪૭૩-૫૫૫
૧ "જડ અને ચિત્" : ૧	.	.	૪૭૫
૨ "જડ અને ચિત્" : ૨		..	૪૮૦
૩ હિન્દુસ્તાનના યોગી, સન્યાસી અને સાધુઓ		.	૪૮૯
૪ શ્રી મહાભારતનું ઉપદેશરહસ્ય	૫૦૯
૫ હિન્દુ ધર્મનું હાર્દ		..	૫૧૫
૬ હિન્દના તત્ત્વજ્ઞાનનો ઇતિહાસ	..	.	૫૨૦
૭ ધર્મપદ	૫૨૩
૮ ભગવદ્ગીતા-વિવરણ	૫૨૬
૯ અનાસક્તિયોગ	.	.	૫૩૧
૧૦ "હિન્દુસ્થાનની સંસ્કૃતિમાં ઈસ્લામનો ફાળો"		.	૫૩૯
૧૧ જય-ભારત-મહાભારત	..	.	૫૪૪
૧૨ મહાભારતનો પ્રધાન રસ	૫૫૦
૧૩ સૂત્રકૃતાંગ	૫૫૨
પ્રાસંગિક અર્થો અને નોંધ	૫૫૭-૬૪૦
૧ ઉદ્દેશ, નામ અને સૂત્ર	૫૫૯
૨ સેન્ટ્રલ હિન્દુ કોલેજ-ખનારસ	૫૬૩
૩ આપણા ધાર્મિક ઉદ્ધારનો માર્ગ	..	.	૫૬૯
૪ દેશાન્તરોની ધાર્મિક સ્થિતિ		..	૫૫૧
૫ ધર્મ-શિક્ષણ	.	.	૫૭૪
૬ ભાવિ અને પુરુષાર્થ	૫૭૭
૭ ધર્મનું સાહિત્ય	૫૮૨
૮ ૪૫ી ઓગસ્ટની પ્રાર્થના	૫૮૬
૯ શાન્તિપાઠ	૫૯૪
૧૦ પ્રાર્થના	૬૦૧
૧૧ કવિ અને મહાત્મા	..	.	૬૦૬
૧૨ આત્મ-અનાત્મ-દષ્ટિ	૬૦૯
૧૩ સ્ત્રીઓને ઉપનયનસંસ્કાર	૬૧૦
૧૪ ત્રણ હિંદીર્મન	૬૧૫

૧૫	વર્ણાશ્રમ સ્વરાજ્ય સંધર્મ અધિવેશન	૬૨૯
૧૬	ધર્મ કથા છે ?	૬૩૧
૧૭	તત્ત્વજ્ઞાનનું પ્રયોજન	૬૩૨
૧૮	સાયન્સ અને તત્ત્વજ્ઞાન	૬૩૫
૧૯	અનાસક્તિયોગ	૬૩૬

વ્યાખ્યાનો

૧	શંકર-જયન્તી	૬૪૩
૨	જૈન અને બ્રાહ્મણ	૬૬૬
૩	"સનાતન હિંદુ ધર્મ"	૬૭૫
૪	અહિંસાધર્મ	૬૮૪
૫	તન્તુચર	૭૦૪
૬	સર્વધર્મપરિપક્વ	૭૧૦
૭	શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતા સંગ્રહી શોક	૭૨૭
૮	જૈન ધર્મપ્રસારક સલાના સુવર્ણમહોત્સવમાં	૭૪૨
૯	પ્રમુખપદ્ધતી આપેલું ભાષણ	૭૫૦
૧૦	શ્રીકૃષ્ણ (શ્રીકૃષ્ણ કોણ ? શું ?)	૭૫૦

10 Presidential Address

[Given at the Second Indian Philosophical Congress, as President of the Section of Indian Philosophy, Benares 1921] . . . 761

11 Presidential Address

[Given as the President of the Fourth Indian Philosophical Congress, Madras, 1926] 798

સૂચિઓ

૧	ગ્રન્થ અને ગ્રન્થકારોની સૂચિ	૮૪૭-૮૬૬
૨	શબ્દસૂચિ	૮૪૮
૩	અંગ્રેજી શબ્દોની સૂચિ	૮૫૩

सिद्धान्त निरूपण
निष्पत्ति

॥ हरिः ॐ ॥

૧ : આપણો ધર્મ

આપણા કેટલાક વાચકોને ધર્મ સંબંધી - ખરી, ખોટી, ગમે તેવી - ચર્ચા શિવાય અન્ય વિષય ભાગ્યે જ ગમે છે; તેમ ખીળ કેટલાકને ધર્મના નામથી જ કંટાળો ઊપજે છે. અમને ભય રહે છે કે જેઓ તરફથી આ નવીન પત્ર [વસન્ત] નો સત્કાર થવા સંભવ છે તેમાનો કેટલોક ભાગ આ ખીળ વર્ગમાં પડે છે. તથાપિ અમે આ પત્રમાં ધર્મનો વિષય ચર્ચવા નિશ્ચય કર્યો છે; અને અમે આશા રાખીએ છીએ કે દરેક વિચારવંત દેશહિતૈષી અમારો આ નિશ્ચય પસંદ કરશે. અમારો નમ્ર અભિપ્રાય છે કે આપણી શાળાઓમાં ધાર્મિક શિક્ષણના અભાવને લીધે અનેક અનર્થો ઊપજ્યા છે. આપણું મનોબળ, આપણો સ્વાર્થત્યાગ, આપણી આશાઓ, એ સર્વ શિથિલ અને મન્દ થઈ પડ્યાં છે, એનું એક મુખ્ય કારણ ધાર્મિક શિક્ષણનો અભાવ એ જ છે. જેમ આત્મા એ શરીરથી ભિન્ન છતાં શરીરના અણુઅણુમાં વ્યાપી રહીને શરીરને ચૈતન્ય અર્પે છે, તેમ ધર્મ એ મનુષ્યની સર્વ ઐહિક પ્રવૃત્તિઓથી વિલક્ષણ હોવાની સાથે, સર્વના અન્તરમાં પ્રવેશ કરીને એમને ચૈતન્ય અર્પે છે; અર્થાત્, એમનામાં જ્ઞાન, રસ, સ્થૈર્ય, બળ અને ગતિ પૂરે છે. માટે આ પત્રમાં ખીળ અનેક વિષયોના આધાર અને જીવન રૂપે ધર્મની ચર્ચા કરવી આવશ્યક ધારી છે. આજરોજ આ વિષયના મંગલાચરણ તરીકે (૧) ધર્મ એ મનુષ્ય આત્મા સાથે શો સંબંધ ધરાવે છે, અને (૨) આપણા ધર્મમાં ઉત્તમ ધર્મનાં લક્ષણો કેવાં રહેલાં છે એ બે વિષયો ઉપર થોડુંક બોલવા ઇચ્છીએ છીએ. આગળ ઉપર એ વિષયનું અધિક સ્પષ્ટીકરણ કરીશું.

૧. 'ધર્મ' એ મનુષ્યને સ્વભાવસિદ્ધ છે, તથા આવશ્યક છે. જંગલી પ્રજામાં પણ ધર્મ હોય છે એટલું જ નહિ પણ પોતાને નાસ્તિક કહેવડાવવાનું અભિમાન ધરાવનાર મનુષ્ય પણ વસ્તુતઃ ધર્મહીન હોય એમ બની શકતું નથી. વ્યવહારનો આધ્યાત્મિક લાભમાં જે અર્થ, તેનું જ દૂકું નામ 'ધર્મ' છે, એટલે જ્યાં જ્યાં વ્યવહાર ત્યાં ત્યાં ધર્મ એ નિયમ સ્વતઃસિદ્ધ છે. ત્યારે

આસ્તિક અને નાસ્તિક, ધર્મી અને અધર્મી વચ્ચે બેદ પાડવામા આવે છે. તેનું કેમ ? મનુષ્યમાં કેટલીક પ્રવૃત્તિઓ સ્વાભાવિક રીતે એટલે અજાણના પણ થયા કરે છે, પણ વિચારના પ્રદેશમા મનુષ્ય ઊતરે છે એટલે તે પ્રવૃત્તિઓ ઉપર અને તેમની યોગ્યતા વિષે એ સિદ્ધાન્તો બાંધવા માડ છે. આ વિચારદશામા મનુષ્ય જ્યારે સ્થૂલ પ્રપંચથી ' પર ' એવા કોઈક પદાર્થનું અસ્તિત્વ સ્વીકારે છે ત્યારે એને આપણે ' આસ્તિક ' કહીએ છીએ, અને તે ન સ્વીકારતા વસ્તુસ્થિતિથી ઊલટો વિચાર ધરાવે છે ત્યારે એને ' નાસ્તિક ' કહીએ છીએ. વિચારની નાસ્તિકતા સાથે આચારની પણ નાસ્તિકતા હોય એમ નિયમ નથી; વળી આચારની નાસ્તિકતાવાળો મનુષ્ય પણ કેટલીક વાર ઐહિક લોકને પરલોકસ્થાને ગયાપી એમાં જ શ્રદ્ધા બાંધે છે; અને આ રીતે અધર્મને ધર્મ કરી માને છે.

ધર્મ-અધર્મનો ખીજો બેદ મનુષ્યના દુરાગ્રહથી પડે છે. પોતાનો ધર્મ તે જ ખરો ખીજનો ખોટો, અમુક પ્રભને જ ઈશ્વરે ધર્મજ્ઞાન આપ્યું છે. અને ખીજ બધીને અજ્ઞાનતિમિરના કૃપમાં ડુબાવી મૂકી છે, ઇત્યાદિ મનાંધતાને લીધે ધર્મનો નિષ્પક્ષપાત વિચાર કરવો દુર્ઘટ થઈ પડે છે. પોતાનો ધર્મ તે જ ખરો એવો દુરાગ્રહ મૂકી દઈ વિદ્વાનો જેમ જેમ જીદા જીદા ધર્મનાં સ્વરૂપો તપાસી એમાંથી ધર્મનું સામાન્ય સ્વરૂપ તારવી કાઢતા આવે છે તેમ તેમ સ્પષ્ટ થતું જાય છે કે ધર્મ માત્ર અમુક સ્થળે જ નહિ પણ પૃથ્વીની સર્વ પ્રજાઓમાં અનાદિકાળથી સિદ્ધ છે. ધર્મની વૃત્તિ લિન્ન લિન્ન પ્રજામા દેશકાલાદિ ઉપાધિને લઈને લિન્ન લિન્ન રૂપે પ્રકટ થાય છે; પણ એ સર્વ ઉપાધિને બેદી, અંદર ઊતરી, અમુક પ્રજાની ધર્મવૃત્તિમાં ધર્મના કેટલા તરવો સમાયેલા છે એ ઉપર લક્ષ રાખીને અમુક ધર્મની પૂર્ણતા કે અપૂર્ણતા નક્કી કરવી એ જ આ વિષયમા ખરો માર્ગ છે.

વળી, ધર્મ મનુષ્યને સ્વભાવસિદ્ધ છે એટલું જ નહિ પણ આવશ્યક પણ છે. જડવાદના આચાર્યો એમ મનાવવા મથે છે કે ધર્મ કદાપિ જગત્ની દશામા અને ત્યાર પછી કેટલોક સુધારો પ્રાપ્ત કરતાં સુધી આવશ્યક હશે, પણ વિદ્વાનોને અને સારી પેઢે સુધરેલી પ્રજાઓને તો તે નિરર્થક જ છે. આ મતના જવાબમાં માત્ર એટલું જ કહેવું બસ છે કે વિચારશીલ મનુષ્ય આ સિદ્ધાંત લાંબો વખત સ્વીકારી શકે તેમ નથી. ધર્મ જે અજ્ઞાન અને દુષ્ટતાને એનું જ પરિણામ હોત તો જ્ઞાનની વૃદ્ધિ સાથે એનું નષ્ટ થવા તરફ જ વળણ.

હોત. પણ તેમ ન થતાં દિવસે દિવસે જ્ઞાન વધે છે તેમ મનુષ્યની ધર્મવૃત્તિ વધારે તીવ્ર, સતેજ અને ગંભીર થતી આવે છે. મનુષ્ય, ક્ષણવાર પણ આત્મા ઉપર તેમ જ જગત ઉપર દષ્ટિ નાખે તો તેને એવા અનેક ગંભીર પ્રશ્નો તથા આકાંક્ષાઓ ઉપરિચિત થશે કે જેનું સમાધાન તથા પરિપૂર્તિ માત્ર ધર્મથી જ થઈ શકે. એવું તો કાર્મિક જ હશે કે જેને વિશ્વમાં, બાહ્ય તેમ જ આંતર દષ્ટિ ફેરવતા, કાર્મિક ગંભીરતા, ગૂઢતા, મહત્તા નહિ પ્રતીત થતી હોય.

“આ શી જીડી રજની આજની
ભણે જોડા ભણકાર !
ધેરી ગુહા આકાશની રે
માહિ સૂતો જોડો અધકાર,

.....

આ શી જીડી રજની !” *

એ ઉદ્દગાર માત્ર ભૌતિક અધકાર પરત્વે જ સત્ય છે એમ નથી, પણ ત્રિશ્વમાં છાઈ રહેલી અલૌકિક અગમ્યતાનું શાંતિપૂર-દૂરથી સંભળાતા સમુદ્રના ધ્વનિની માફક-ધ્વનિરૂપે આત્રે સંભળાય છે.

“ગૂઢ અસંખ્ય ભેદો કંઈ
કરે યોગમ ધોર ઝંકાર રે,” *

તેનો ખુલાસો કરવાનો પ્રયત્ન ન કરતાં, મનુષ્ય માત્ર કર્ણ દર્ધને સંભળવા ધારે તો પણ,

“શાત અદ્ભુત જોડા કંઈ
મુણે ઉચ્ચ જાનના પુકાર રે.” *

-એ નિઃસંદેહ છે.

ત્યારે મનુષ્યના હૃદયમાં જીવ-જગત-અને ઈશ્વર સંબંધી પૂર્વે કહ્યા પ્રમાણે જે જે ગંભીર પ્રશ્નો જોડે છે તથા આકાંક્ષાઓ ઉદ્દગાર પામે છે તે સર્વનો ખુલાસો કરવો તથા પરિપૂર્તિ કરવી એ ધર્મમાત્રનો સામાન્ય ઉદ્દેશ છે એમ સમજાય છે. અને તે સામાન્ય ઉદ્દેશ અમુક ધર્મ જેટલે અંશે પાર

* હૃદયવીણા.

પાડી શકે તેટલે અંશે તેની ઉત્કૃષ્ટતા અને સફલતા લેખાય છે. અર્થાત્ જીવનની સાથે નિકટ સંબંધ ધરાવી જે ધર્મ વ્યાપક એટલે કે સર્વદેશી (absolute, universal, all-sided) હોય તે સર્વોત્કૃષ્ટ. આ કસોટીથી તપાસી જોતાં આપણો જ ધર્મ ઉત્તમ ક્રમનો એમ આ લેખકનું માનવું છે. પણ તે અત્રે વાદવિવાદ કરી સિદ્ધ કરી આપવું એમ ઇચ્છા નથી; કેમકે એમ કરવાનું પ્રયોજન નથી, અને એમ કરવા જતાં વેદના સમયથી માંડી આજ સુધીના ગ્રન્થો ઉપર એક અર્થવિવેચક ટીકા લખવી પડે એમ છે. માત્ર, ઉત્તમ ધર્મનાં લક્ષણો આપણા ધર્મમાં છે એમ કેટલાક સામાન્ય નિર્દેશ-પૂર્વક બતાવવાનો અત્રે યત્ન કરવાનો છે.

૨. આપણા ધર્મને અમે “બ્રાહ્મ ધર્મ” એવું નામ આપીએ છીએ. આ ‘બ્રાહ્મ ધર્મ’ને બંગાળાનો ‘બ્રહ્મો’ નામે લોકમાં ઓળખાતો ધર્મ સમજવાનો નથી, જોકે એક રીતે એનો પણ એમાં અન્તર્ભાવ તો થાય છે જ. ‘બ્રહ્મ’ એટલે વેદ, અને વેદથી પ્રવર્તેલો ધર્મ તે ‘બ્રાહ્મ ધર્મ’. ‘બ્રહ્મ’ શબ્દના વેદમાં, વેદ અને બ્રાહ્મ ધર્મનું તત્ત્વ—એ એ અર્થ ઉપરાન્ત ખીજા ત્રણ અર્થ થાય છે—(૧) રત્ન; (૨) યજ્ઞ અથવા યજ્ઞનું અંતસ્તત્ત્વ; (૩) ચરાચર વિશ્વનો આત્મા. આ ત્રણ અર્થને અવલંબી બ્રાહ્મ ધર્મનાં ત્રણ અંગો બધાં થેલાં છે; (૧) ભક્તિ, (૨) કર્મ, અને (૩) જ્ઞાન. આ પ્રમાણે ‘બ્રહ્મ’ શબ્દનો અર્થ વિચારતાં જ બ્રાહ્મ ધર્મનાં મુખ્ય તત્ત્વો પણ સમજાઈ જાય છે. તો પણ એ સંબંધી કાંઈક વધારે સ્પષ્ટીકરણ થવાની જરૂર છે. બ્રાહ્મ ધર્મનું ઉત્પત્તિસ્થાન વેદ છે; અને ‘વેદ’ એટલે જ્ઞાન; જે ‘શ્રુતિ’ એટલે શ્રવણ કરેલું તે, એ નામથી પણ ઓળખાય છે. આટલી વાત તો સર્વવિદિત છે. પણ ‘શ્રુતિ’ એ નામનું ગૂઢ તાત્પર્ય એવું છે કે વેદપ્રતિપાદિત જ્ઞાન મનુષ્યની ગમે તેવી કલ્પનાથી ઉદ્ભવેલું નથી; પણ આ વિશ્વમાં—જગતમાં તેમ જ મનુષ્ય આત્મામાં—મનુષ્ય શાન્તિથી સાંભળે તો અહર્નિશ સંભળાય એવા, ‘શાંત અદ્ભુત જિંડા કંઈ ઉચ્ચ ગાનના પુકાર’ના શ્રવણરૂપ એ જ્ઞાન છે. વેદ ઈશ્વરનો ‘પ્રકાશ’ છે, ઈશ્વરનું ‘નિઃશ્વસિત’ છે, એમ જે કહેવાય છે તેનું મર્મ પણ તેજ અને ગ્રાણના ગંભીર રૂપક દ્વારા આ રીતે જ સમજી લેવાનું છે. વળી વેદ નિત્ય છે એમ કહેવાય છે; તેનું કારણ કે વેદપ્રતિપાદિત સત્યો નિત્ય છે, અને એ સત્યો આપણી આગળ મુકાય તો ત્રૈકાલિક સત્યરૂપે તે સ્વીકારી શકાય તેવાં છે. આ પ્રમાણે દેશકાલાદિ ઉપાધિથી અનવચ્છિન્ન સત્ય મનુષ્ય આગળ ધરીને મનુષ્યના જીવનને તન્મય કરી આપવાનું સામર્થ્ય બ્રાહ્મ ધર્મમાં છે એમ અત્રે અનાદિ કાળથી મનાતું આવ્યું છે, અને તે યથાર્થ છે કે કેમ એ, આ લેખ

ઉપર જ નહિ પણ સાક્ષાત્, બ્રાહ્મ ધર્મના અનેકાનેક ગ્રંથો જોઈને વિચારવાનું છે. વિચારતાં, અને વિશેષે કરીને એનો અનુભવ લેતા, જણાશે કે બ્રાહ્મ ધર્મ અનેક રીતે વ્યાપક છે, સર્વદેશી છે, અર્થાત્ સર્વ ધર્મનાં તત્ત્વો એનામાં છે.

(૧) એક તો એવી રીતે કે—એમાં સર્વ પ્રકારના અધિકારીઓ માટે સ્પષ્ટ થોળના છે. મનુષ્યજાતિના તેમ જ મનુષ્યવ્યક્તિના ધર્મવિચારમાં “મન માયા અને મહેશ્વર” એટલે ‘અસ્મદ્’-‘ઇદ’-અને ‘તત્’ પદવાચ્ય ત્રણ પદાર્થોની ત્રિવેણી વહે છે. બાળકો અને બાલ્યાવસ્થા ભોગવતા મનુષ્યવર્ગો આ ત્રણ પદાર્થોને જેવી રીતે જુએ છે તે કરતાં પ્રૌઢ વયને પ્રાપ્ત થયેલા મનુષ્યો અને મનુષ્યવર્ગો જુદી રીતે જુએ છે. અમુક મનુષ્યોને અમુક ધર્મનું સ્વરૂપ ડુએ છે તો બીજાઓને બીજું ડુએ છે; એટલું જ નહિ, પણ લાલકારક પણ તે જ થાય છે. આ પ્રમાણે જોકે આત્માની પરમ શાન્તિ પ્રાપ્ત કરાવવી એ ધર્મ-માત્રનું સામાન્ય સાધ્ય છે તો પણ તે સાધવાના માર્ગો જુદા જુદા છે. અને તે ભેદ મનુષ્યઆત્માના અધિકાર પ્રમાણે એટલે કે રુચિ અને અનુકૂલતા ઉલ્લખને લઈને પડે છે. બાલ્યાવસ્થાથી આરંભી વાર્ધક્ય સુધી, જંગલી દશાથી માંડી સુધારાના ચરમ સ્થાન સુધી, જડતાથી તે તત્ત્વદષ્ટિ પ્રાપ્ત થતા સુધી, અધિકારાનુસાર જેને જે જોઈએ તેને તે આપી જે ધર્મ મનુષ્યને સર્વથા સંતોષ પમાડી શકે તે જ ધર્મ સર્વોદ્કૃષ્ટ છે એ ઉધાકુ છે. જે ધર્મમાં સ્પષ્ટ રીતે વિચારપુરઃસર અધિકારભેદની વ્યવસ્થા કબૂલ નથી તે ધર્મમાં પણ વસ્તુતઃ જુદી જુદી ભૂમિકાના ધાર્મિક પુરુષો જીવન્યા વિના રહેતા નથી, અને તેથી પરિણામે સ્વાભાવિક રીતે જ જુદા જુદા અધિકારીઓને અનુકૂલ એવી જુદી જુદી ધર્મની ભાવનાઓ ઉત્પન્ન થાય છે; આ રીતે પરોપકાર, વૈરાગ્ય, ત્યાગ, શ્રવણ, મનન, સમાધિ, કર્મ, જ્ઞાન, ભક્તિ આદિ સર્વ સાધનો દરેક ધર્મમાં કાર્ષક કાર્ષક તો કબૂલ થાય છે જ. પણ આ સર્વ સાધનના સ્વરૂપ તથા સંબંધનો વિચાર એક જ ધર્મને અંગે બ્રાહ્મ ધર્મમાં જેવો કરવામાં આવ્યો છે તેવો અન્ય ધર્મમાં ભાગ્યે જ જણાશે.

(૨) બ્રાહ્મ ધર્મનું સર્વદેશી (વ્યાપક)પણું એક બીજી રીતે પણ છે. જીવ, જગત અને ઈશ્વર એ ત્રણ પદાર્થોમાં “સર્વ” એટલે અખંડ વિશ્વનો સમાવેશ થાય છે, અને તે ત્રણે પદાર્થોના બ્રહ્મ ધર્મમાં સારો વિચાર છે. બ્રાહ્મ ધર્મ જગતને શૂન્ય અથવા મિથ્યા માની જગનના સર્વ વ્યવહારને

નિરુપચાલી અને અર્થરહિત બનાવી દે છે, અને “પર” ની ખોટી કલ્પના હૃદય આગળ દિલી કરી એ મૃગતૃપ્તિ પાછળ મનુષ્યને દોડાવે છે, અને એ રીતે એનો આ લોક પણ જગાડી મૂકે છે, એવો મિથ્યા આરોપ એ ધર્મ ઉપર ફેટલીક વાર લાવવામાં આવે છે. પણ જરા વિચાર કરતાં જણાશે કે પૃથ્વી ઉપર પ્રવર્તતા સર્વ ધર્મોનાં જાણ ધર્મ જ એવો છે કે જે આ લોક અને પગલોક બંને ઉપર ચોગ્ય દૃષ્ટિ રાખે છે.

શિષ્ય રૂઠ પાસે લાલુવા જન ત્યારથી અને અન્ય બાબતોની સાથે ‘કુશલ’ અને ‘શૃતિ’ (આપાદી)ની બાબતમાં પ્રમાદી ન રહેવા ઉપદેશ દેવ.માં આવે. અને તે સાથે સર્વ પ્રવૃત્તિઓનું પરમ ઉદ્દેશ્યસ્થાન પરમાત્મા છે એ વાતનું પણ સ્મરણ રખાવવામાં આવે છે. હવે બીજા ધર્મો તરફ નજર ફેરવે. બૌદ્ધ ધર્મ આ જગતને દુઃખમય અને નરવશન્ય ગણી તિરસ્કારી કાઢ્યું, સર્વત્ર મન્યાસ વિસ્તારી મૂક્યો, અને પરિણામે સર્વ વ્યાવહારિક વ્યવસ્થા શિથિલ અને અસ્તવ્યસ્ત કરી નાખી. ક્રિષ્ણન ધર્મ વ્યાવહારિક પ્રવૃત્તિઓને અનુકૂળ કે એમ વર્તમાનકાળની ક્રિષ્ણન પ્રજાઓની વર્તણૂક ઉપરથી ફેટલાકને લાગતું હશે. પણ ખરું જોતાં એ પ્રજાઓમાં એ ગુણ રોમ અને ગ્રીસમાંથી જાત્યો છે. કાઠસ્તેનો મુખ્ય ઉપદેશ તો જગતના વ્યવહારની દરકાર ન કરતાં પરમેશ્વર ઉપર પ્રેમ અને વિશ્વાસ રાખી રહેવાનો છે. ‘સર્મન ઓફ ધ મ.ઉ-ટ’ માં એ કહે છે કે મનુષ્ય ખાવાપીવાની કે ઓઢવાપહેરવાની વસ્તુ માટે ફિકર કરવાની નથી, કારણ કે વૃક્ષો અને પાખીઓ એની કયાં ફિકર રાખે છે? છતાં એમને સર્વ મળી રહે છે. આ સિદ્ધાન્તને અનુસરી રોમન ઈથોલિક પંથમાં મન્યાસની રીતિ ચાલી છે, પણ તે પ્રોટેસ્ટન્ટોએ સ્વીકારી

× “કુશલાન્ન પ્રમદિતલ્ય” મૂલ્યે ન પ્રમદિતલ્યમ્”—સૈ. ૩.

× ગૌતમ શુદ્ધનો પોતાનો આશય જુદો હતો, પણ આપણે તો જે ધર્મ બૌદ્ધ ધર્મને નામે પાછળથી ફેલાયો તેની જ વાત કરીએ છીએ.

નૃણ બૌદ્ધ ધર્મ વગ્તુનઃ જ્ઞાત્ત ધર્મને અતે જ ઉત્પન્ન થયો હતો; અને એક વખતે વિઘ્નરૂલા અમુક ધાર્મિક કચરાનો નાશ કરવાનો એ યત્ન હતો, અને એ યત્ન ઘણું લાગે ફોતહમન્દ પણ થયો હતો. માટે વિશાળ અર્થમાં લેતાં આપણા જ્ઞાત્ત ધર્મમાં બૌદ્ધ ધર્મનો પણ સમાવેશ થાય છે. પણ જ્ઞાત્ત ધર્મના પ્રતિપક્ષી ગણાવાનો એ જોડે દરજ્જે દાવો કરે, તેટલે દરજ્જે એને જ્ઞાત્ત ધર્મથી જુદો ગણી ચર્ચા કરી છે.

નથી, તેમા કારણભૂત ક્રિષ્ણન ધર્મનું મૂળ સ્વરૂપ નથી; પણ ઈ.સ. ૧૪-૧૫-૧૬ માં સૈકાથી શરૂ થયેલી રોમ અને ગ્રીસની—એના સાહિત્ય દ્વારા ઉત્પન્ન થયેલી—અસર છે. આ સર્વ એકદેશિતા (one-sidedness)નું પરિણામ એ આવ્યું છે કે પાશ્ચાત્ય પ્રબલ મહાભારત અને ભાગવત જેવો એક પણ ધર્મગ્રન્થ ઉપભવી શકી નથી.

જેમ જગત સંબંધી વિચારમા આત્મ ધર્મમા મહલોક અને પરલોકનો યોગ્ય વિચાર દર્શાવ્યો છે, તેમ ઈશ્વર સંબંધી વિચારમાં પણ આત્મ ધર્મે બહુ ભાગી શોધ કરી છે. ઉદાહરણ તરીકે “યઃ દૃષ્ટિવ્યાપ્તિષ્ઠન પૃથિવ્યા અન્તરો યં પૃથિવી ન વેદ્ય યસ્ય પૃથિવી જ્ઞાતૈ” (જે પૃથ્વીમાં રહ્યો છતાં યમયતિ... એવ તે આત્મા અન્તર્યામ્યમૃતઃ” (જે પૃથ્વીને પૃથ્વી જાણતી નથી, પૃથ્વી જેનું શરીર છે, તે પૃથ્વીથી અંતર—બુદ્ધિ છે; જેને પૃથ્વી જાણતી નથી, પૃથ્વી અન્તર્યામી અને અમૃત આત્મા જે પૃથ્વીનો અંતર્યામી છે..... એ જ તારો અન્તર્યામી અને અમૃત આત્મા છે) પ્રત્યાદિ, એક એકથી ચઢિયાતી વેદના સમયથી માડી આજ પર્વત અસખ્ય ઉક્તિઓ મળશે—જેના જેવી અન્ય ધર્મમાં જડવી અશક્ય છે. બૌદ્ધ ધર્મે કેટલોક વખત ઈશ્વર સંબંધી વિચાર ન કર્યો, ક્રિષ્ણનેટીએ આરંભમા ઈશ્વરને એક કરીને આત્મ ધર્મના અનુસારે જ કર્યો. ક્રિષ્ણનેટીએ આરંભમા ઈશ્વરસ્વરૂપ સંબંધી મનુષ્ય—પિતા તરીકે જ કહ્યો. અને પાછળના વખતમા ઈશ્વરસ્વરૂપ સંબંધી જે જે ગભીર વિચારો કર્યા તે સર્વમા ત્રીક ફિલોસોફીની જ અસર હતી. પરંપરા સંબંધે એમા આત્મ ધર્મનો કેટલો પ્રવેશ હતો એ પ્રશ્ન બાબુ પર મૂકીએ તો પણ એટલું તો સિદ્ધ જ ગણાશે કે ઈશ્વર સંબંધી તત્ત્વવિચાર ક્રિષ્ણનેટીમા સ્વતન્ત્ર રીતે ઉદ્ભવ્યો નથી.

જવ સંબંધી વિચારમા પણ આત્મ ધર્મ સર્વ ધર્મોમાં શ્રેષ્ઠ પદ્ધતિ ભોગવે છે. બૌદ્ધમતવાળાઓએ ‘આત્મા’ એવી વસ્તુ જ સ્વીકારી નહિ, અને એને સ્થાને વિજ્ઞાનના પ્રવાહને મૂકી, ધર્મરચના કાયમ રાખવા યત્ન કર્યો; અર્થાત્, પાયા વિનાની ઇમારત બાંધવા જેવું કર્યું. ક્રિષ્ણનેટીએ આત્માની ઉત્પત્તિ માની, અને આ રીતે જડવાદથી કલિના પ્રવેશ માટે માર્ગ કરી આપ્યો, આત્માને જન્મ માન્યા છતાં, વિજ્ઞાનવાદ સ્વીકારી જગતના દ્રશ્ય-તરીકે ઈશ્વરનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ કર્યું, અને તેમા એવી દલીલ મૂકી કે આત્માના જન્મ પહેલા જગત તો હતું જ, માટે તે જગતનો દ્રશ્ય હોવા જોઈએ, જે ‘ઈશ્વર’-શબ્દવાચ્ય છે. પણ આ સાથે એટલું વીસરાઈ ગયું કે આત્મા વિના જગત અને જગતનો દ્રશ્ય બંને અસંભવિત છે!

‘જીવ-શિવ’ના સંબંધ વિષે પણ જુદા જુદા દૃષ્ટિબિંદુથી બ્રાહ્મ ધર્મે અવલોકન કર્યું છે. અને એ ધર્મ કેવો નિકટ તથા આન્તર છે તે અનેક રીતે દર્શાવ્યું છે. “તે તું છે”, “હે ત્રિભો ! વિરહી જેમ જગતને પ્રિયામય દેખે છે તેમ હું જગતને તમારામય દેખું છું”, “યશોદા બ્રહ્માવે પુત્ર પારણે”, “પિતા પુત્રનું, સખા સખાનું, પ્રિય પ્રિયાનું, સહન કરે છે—તેમ હે દેવ ! મહારુ તમે સહન કરવા યોગ્ય છો.”—ઇત્યાદિ અનેક રીતે એ સંબંધનું પ્રતિપાદન કરવામાં આવ્યું છે.

૩. ‘ધર્મ’ એ માત્ર વિચારરૂપ, જેને શાસ્ત્રીય પરિભાષામાં ‘તર્ક’ અથવા ‘પરોક્ષજ્ઞાન’ કહે છે, તે નથી; માત્ર ક્રિયારૂપ પણ નથી, એટલે કે કર્તવ્ય કરવામાં જ એની પરિસ્થિતિ નથી; તેમ જ માત્ર હૃદયના ભાવરૂપ એટલે ભક્તિ કે આનંદમાં જ એની પરિસ્થિતિ થાય છે એમ પણ નથી. ધર્મમાં એ ત્રણેનો અદ્ભુત સંગ્રહ થાય છે, અને એવી રીતે પણ ધર્મનું સર્વદેશીપણું હોવું જોઈએ, અને તે બ્રાહ્મ ધર્મમાં છે. (૧) માત્ર વિચાર એ તત્ત્વચિંતનશાસ્ત્રનો વિષય છે એવી ‘સૂત્રગ્ જ્ઞાન’ પ્રાપ્ત થાય છે; પણ તે જ્ઞાન, ધર્મ વિના, અપરોક્ષ અનુભવ કરાવી શકતું નથી. (૨) ધર્મ એ માત્ર ક્રિયારૂપ નથી, અને તેથી કર્તવ્ય કરવામાં જ એની પરિપૂર્ણતા નથી. કર્તવ્ય કરવાથી અપાપ થવાય છે, પવિત્રપણું આવે છે, પણ જ્યાં સુધી જ્ઞાનોદય થયો નથી ત્યાં સુધી વિવેક આવતો નથી અને આત્મા એક પ્રકારની જડતા અનુભવે છે, અને અપાપ થઈને સિદ્ધ કરવાનો જે પરમ ઉદ્દેશ તે સિદ્ધ થતો નથી. (૩) વિચાર અને આચાર, જ્યાં સુધી એમાં આનંદને અનુભવ ન થાય ત્યાં સુધી, અનુબંધને પરમ સાધ્ય તરફ દોરવાને અસમર્થ છે. જ્યારે જ્ઞાન મેળવી, તદનુસાર ક્રિયા કરી, એ જ્ઞાન અને ક્રિયા બંનેમાં આનંદ અનુભવાય, ત્યારે ધર્મનું પ્રયોજન સિદ્ધ થયું એમ ગણાય. અમુક કર્તવ્ય ગ્રંથધી સિદ્ધાંત જાણ્યા છતાં, જ્યાં સુધી કર્તવ્ય કાર્ય થાય નહિ ત્યાં સુધી જ્ઞાનની સાર્થકતા નથી. કર્તવ્યજ્ઞાન મેળવીને તદનુસાર કાર્ય કરવામાં પણ જ્યાં સુધી અનિચ્છા કે ખેદ જણાય છે અને આનંદ આવતો નથી ત્યાં સુધી કર્તવ્ય-ભાવના અપૂર્ણ રહે છે. જ્ઞાનમાં અને ક્રિયામાં આનંદનું સિંચન કરવું એ કામ સવિશેષ રીતે ધર્મનું છે. ધર્મ વિનાના શુષ્ક જ્ઞાનમાં તથા કંઠેર કર્તવ્યક્રિયામાં

* “તત્ત્વમસિ” : “વિરહીચ ત્રિભો પ્રિયામય પરિપશ્યામિ ભવન્મય જગત્” : “પિતેચ પુત્રસ્ય સર્વેવ સરદ્યુઃ પ્રિયઃ પ્રિયાયાર્હસિ દેવ સોદુમ્” ।

પણ કદાચ કોઈને આનન્દ આવે ખરો, પણ તે સકારણુ અને અપાપ્ય ત્યારે જ થાય કે જ્યારેહું-તુને બેઠ મટી જઈ સર્વત્ર જ્ઞાનપુરઃસર બ્રહ્મભાવ વિસ્તરે, અને તન્મય સકલ શ્રવિત થઈ સ્વાભાવિક ઉદ્ગાર થાય કે—

“સર્વેઽન્ન સુખિનઃ સન્તુ સર્વે સન્તુ નિરામયાઃ।

સર્વે મદ્રાણિ પર્યન્તુ મા કશ્ચિદ્ દુઃસ્વમાप्નુયાત્ ॥”

(અત્ર સર્વે સુખી રહો, સર્વે નિરામય રહો, સર્વે ભદ્રને પામે, કોઈ પણ દુઃખી ન રહો.) —જે કામ ખાસ કરીને ધર્મનું છે. વસ્તુનું યથાર્થ સ્વરૂપ શું છે એ વિચારવાનું કામ પડ્દશનાદિ વિચારગ્રન્થનું છે; સારા-ખોટાનો એટલે કાર્યાકાર્યનો ઉપદેશ કરવો એ કામ વિધિનિષેધશાસ્ત્રનું, અર્થાત્ સંકુચિત અર્થમાં ‘ધર્મ’ શબ્દનો પ્રયોગ કરી જેને ‘ધર્મશાસ્ત્ર’ કહેવામાં આવે છે તે શાસ્ત્રનું છે; રમણીયાર્થનું છોતન કરવું એ કામ સાહિત્યસંગીતાદિ કલાઓનું છે. તત્ત્વશાસ્ત્ર પ્રમાણુ દ્વારા વસ્તુસ્વભાવનો નિર્ણય કરે છે, વિધિનિષેધશાસ્ત્ર પ્રવૃત્તિનિવૃત્તિનો ઉપદેશ કરે છે, કાવ્યાદિસાહિત્યગ્રંથો—જેવા કે ઇતિહાસપુરાણાદિ—તે વસ્તુનું છોતન કરી તથા ધર્મવૃત્તિમાં ચૈતન્ય અર્પી આનન્દ અનુભવાવે છે. આ સર્વ ઉદ્દેશોનો સંગ્રહ ‘ધર્મ’માં થાય છે. એક રીતે જેનાં સર્વ ધર્મમાં આ ત્રણુ અંગો સ્ફુટ વા અસ્ફુટ રૂપે રહેલાં હોય છે, પણ બ્રાહ્મ ધર્મમાં વિશેષ એટલો છે કે એમાં સર્વ અંગો સારી રીતે વિકસિત થયાં છે એટલું જ નહિ પણ વેદના સમયથી આજ પર્યન્ત જે જે ગ્રન્થોમાં એ અંગોનું વધારે વધારે સ્કોટન થતું આવ્યું છે તે સર્વને ધર્મના ગ્રન્થ તરીકે માન આપવામાં આવે છે. બ્રાહ્મ ધર્મના અનુસારીઓ ધર્મસંસ્થાને સાચવવા માટે એકતા ખાતર તેમ જ આદિગ્રન્થ તરીકે વેદને માને છે. તથાપિ વેદને જ ન વળગી રહેતાં “ગુણાઃ પૂજસ્થાન” એ સિદ્ધાન્ત સ્વીકારી તેઓએ ધર્મવૃત્તિ જાગૃત રાખનાર સર્વ ગ્રન્થોને યોગ્ય માન આપ્યું છે અને તે સાથે વેદની મહત્તા કાયમ રાખી છે. આ દષ્ટિએ જેતાં ઇતિહાસપુરાણની બ્રાહ્મ ધર્મના ઇતિહાસમાં સાર્થકતા સમજાશે.

૪. મનુષ્યને સ્વાભાવિક રીતે જ્ઞાનના પ્રકાશની, કર્તવ્યભાવનાની, અને આત્મજ્ઞાની જરૂર છે. એ ત્રણુ આકાંક્ષાઓ જ્યાં સુધી પૂરી ન પડે ત્યાં સુધી ધર્મનું પ્રયોજન સંપૂર્ણ રીતે સિદ્ધ થયું ન ગણાય.

(ક) મનુષ્ય જ્યાં જ્યાં દષ્ટિ નાખે છે ત્યાં ત્યાં અજ્ઞાનદશામાં પ્રથમ તો એને વિષમતા જ પ્રતીત થાય છે. પોતાનો આત્મા એને દુઃખ, મલિનતા

વગેરે અનેક અનિષ્ટ પદાર્થોથી ભરેલો જણાય છે, અને તે જ રીતે વિશ્વમાં પણ પરસ્પર વિરુદ્ધ શક્તિઓનો કલહ મચી રહેલો દેખાય છે. એ સર્વ વિષમતાને ટાળવા તથા તેનો ખુલાસો કરવા એનું અન્તઃકરણ મથે છે, અને આવે સમયે એને ધર્મસંબધી જ્ઞાનના પ્રકાશની જરૂર પડે છે. એ જ્ઞાનનો પ્રકાશ પ્રાપ્ત થતા જ વિશ્વ જીવે રૂપે ભાસવા માડે છે, દુઃખ સુખ-રૂપ થઈ જાય છે, પાપનો અવકાશ જ રહેતો નથી, અને જગતમા વિરોધ કે જડતા એવું કંઈ જ દેખાતું નથી, પૂર્વનો અનુભવ અને આ નવીન અનુભવ એ બે સમાન કક્ષાના માત્ર કાલિક પૌર્વાપર્ય—એક પછી એક એમ ક્રમ—વાળા ન હોયતા, એક અનુભવ બીજા અનુભવનો બાધક થઈ સ્ફુરે છે; અર્થાત્ પૂર્વનો અનુભવ ખોટો અને આ ખરો એમ પ્રતીતિ થાય છે. વેદાન્ત વગેરેમા “જ્ઞાનાન્મોક્ષઃ” એમ વાર વાર ઉદ્ઘોષ સભળાય છે એનું આ જ રહસ્ય છે.

(ખ) દરેક મનુષ્યના હૃદયમાં કર્તવ્યની અમુક ભાવનાઓ હોય છે, પણ બહુ તીવ્ર પ્રતિભા વિના એ ભાવનાઓ જોઈએ તેવી હૃદય આગળ આલેખાતી નથી. અને કદાચિત્ આલેખાય છે તો પણ તે અન્ય જન આગળ ઉપસ્થિત કરી આપવાની સાધારણ રીતે મનુષ્યમાં શક્તિ હોતી નથી. એ સર્વ સામગ્રી જેનામા હોય છે તે પોતાના જીવનથી, ઉપદેશથી, અથવા ઉભયથી અન્ય જનોને તે અનુભવાવી શકે છે, અને ધર્મપ્રવર્તક અથવા ધર્મમૂર્તિ તરીકે જગતમાં પૂજાય છે. આવા મહાત્માઓ જગતમાં વિરલ રથલે અને વિરલ કાલે ઉત્પન્ન થાય છે, માટે તેમની ખોટ પૂરી પાડવાની જરૂર રહે છે; અને તે ખોટ તેમણે પ્રવર્તવિલા, તેમના આત્માની બાહ્યમૂર્તિરૂપ, ધર્મથી પૂરી પડે છે. બ્રાહ્મ ધર્મ આ કામ બહુ સારી રીતે બજાવી શકે એમ છે, એ એના મહાભારત રામાયણ ભાગવતાદિ ગ્રંથો જોતાં સિદ્ધ થાય છે. રામ, સીતા, દમયંતી, સાવિત્રી, યુધિષ્ઠિર, ધ્રુવ, પ્રહ્લાદ, હનુમાન, હરિશ્ચન્દ્ર, રન્તિદેવ વગેરે અનેકાનેક કર્તવ્યભાવનાના આદર્શ-ભૂત ધર્મવીર સ્ત્રીપુરુષો અન્ય ધર્મના ગ્રંથોમાં ભાગ્યે જ જણાશે. અને જ્યાં જણાય છે ત્યાં પણ કા તો તે ધર્મના પ્રદેશથી કેવલ બહાર જ કેવલ સાહિત્ય-ગ્રંથમા રાખવામા આવેલાં છે, અથવા તો પ્રતિભાની મન્દતાને લીધે તેમની ચિત્રરેખા ઘણી ઝાંખી દોરાયેલી છે, અને તેથી હૃદય ઉપર તે બહુ અસર કરી શકતાં નથી.

(ગ) જ્ઞાન મળ્યા છતાં, તથા કર્તવ્યની ભાવના તીવ્ર ઉપસ્થિત થયા

છતા પણ, કેટલીક વખત એ ભાવનાને અનુસારવાની શક્તિ આપણામાં નથી હોતી એમ આપણું મન તપાસતા લાગે છે. એવે વખતે બ્રાહ્મ ધર્મ કાષ્ઠિક અપ્રતિમ આત્મબલ આપી શકે છે—એમ આ લેખકનું અનુભવપૂર્વક માનવું છે. આથી પર એવી દુનિયા જેઓ માનતા નથી તેમને પુનર્જન્મની ઘટના દ્વારા વિશ્વનું નીતિરહસ્ય સમજાવીને, સ્વર્ગનરકાદિ વ્યવસ્થાથી સત્કાર્યમાં પ્રવર્તી શકવાનો જેઓનો અધિકાર હોય છે તેઓને તેવી રીતે, અને ઉત્તમાધિકારીઓને ઉત્તમ પ્રવર્તક—સર્વોત્તમાવની ભાવના—ખતાવીને સર્વને યથા-યોગ્ય રીતે બ્રાહ્મ ધર્મ સત્કાર્યમાં ગ્રેરે છે, અને એ તરફ પ્રવર્તવા માટે ભગવાનના અવતારો અને સન્તોદ્ધાપી અખૂટ ભંડારમાંથી આત્મબલ લાવી આપે છે. આ આત્મબલ ક્રિષ્ણન ધર્મ જ આપી શકે છે એ વાત ઉપર ક્રિષ્ણન પાદરીઓ ખાસ ભાર મૂકે છે. પણ યથાર્થ રીતે તપાસી જોતા જણાશે કે, એ ધર્મમાં મનુષ્ય આગળ જે પ્રવર્તક હેતુ (motive) મૂકવામાં આવે છે તે આપણા જેટલો ઉચ્ચ, વ્યાપક અને સખળ નથી. તેમ એની કર્તવ્યભાવનાનું દષ્ટાન્ત—જીસસનું જીવન—પણ એકદેશી અને અપૂર્ણ છે. આપણી શ્રીમદ્-ભગવદ્ગીતાની સમાન કાઠિમાં મુકાવું જીસસનું “ સર્વન ઓફ ધ માઉન્ટ ” જેણે તો જણાશે કે એમાં અમુક કાર્ય અમુક રીતે કરવાનો ઉપદેશ કર્યો છે તેમા પ્રવર્તક હેતુ એ બનાવ્યો છે કે “ great is your reward in heaven ”—“ એમ કરવાથી સ્વર્ગમાં તમને મોટો બદલો મળશે. ” આ પ્રવર્તક હેતુ નિર્જીવ નથી એ ખરું, પણ તેમ ઉત્તમોત્તમ કર્તવ્યભાવનાને શોભે તેવા નથી એ પણ સ્પષ્ટ છે. ક્રિષ્ણનિંદી આત્મબલના પ્રવાહ અર્થે આપણી માફક અવતારનો સિદ્ધાંત સ્વીકારે છે, પણ એ ફક્ત એક જ પુરુષને—જીસસને—જ અવતાર માને છે. પણ આ બાબત વિચાર કરતાં જણાશે કે મનુષ્યે જે કર્તવ્યભાવના સિદ્ધ કરવાની છે એ એક જ પુરુષમાં સંપૂર્ણ મળવી અશક્ય છે : એક ગુણ એક વ્યક્તિમાંથી, તો બીજો બીજામાંથી, ત્રીજો ત્રીજામાંથી લેવો પડે છે. એટલું જ નહિ પણ દરેક યુગના—જમાનાનાં—કર્તવ્ય જુદા જુદાં ઉત્પન્ન થાય છે, અને તદનુસાર જુદી જુદી કર્તવ્યભાવનાઓની જરૂર પડે છે; જે, અમુક સમયે અમુક દેશમાં ઉત્પન્ન થયેલા અમુક એક પુરુષમાં જ સમાપ્ત થવી અશક્ય છે.

આ રીતે, અનેક દષ્ટિબિન્દુઓથી આવલોકતાં આપણા ધર્મની સર્વોત્તમતા પ્રત્યક્ષ થાય છે, અન્ય ધર્મો ખોટા છે કે તિરસ્કારયોગ્ય છે એમ અમારું કહેવું નથી. વર્તમાન સમયમાં તો આપણી ધાર્મિક સ્થિતિ બહુ

અભિમાન કરવા લાયક રહી નથી એમ કબૂલ કર્યા વિના ચાલશે નહિ. પણ આપણા ધર્મને સમગ્ર ઇતિહાસ અને વિસ્તાર ધ્યાનમાં લઈશું તો એમાં એવી એવી ખૂબી રહેલી પ્રતીત થશે કે જે મીઠા ધર્મમાં એટલી સન્તોષકારક રીતે મળતી અશકય છે,—એટલું જ અમારું તાત્પર્ય છે.—

[પ્રથમ, સુદર્શન ઈ. સ. ૧૮૬૭.

૫મી, વસન્ત, વિ. મ. ૧૯૫૮, માઘ]

૨ : શ્રવણ

“આત્મા વા અરે શ્રોતવ્યો મન્તવ્યો નિદિધ્યાસિતવ્યઃ”—

“આત્માનું શ્રવણ કરવું, મનન કરવું, નિદિધ્યાસન કરવું” એ અત્યનુસાર ‘શ્રવણ’, ‘મનન’ અને ‘નિદિધ્યાસન’ એ ત્રણ મોક્ષનાં સાધન મનાય છે, અને એ ત્રણમાં પણ ‘શ્રવણ’ને પ્રથમ પદ મળે છે, કેમકે એના ઉપર જ મનન અને નિદિધ્યાસનનો આધાર છે. આપણામાંથી ઘણાખરા ‘પ્રાચીનો’ શાસ્ત્રીપુરાણીઓ પાસે ‘શ્રવણ’ કરે છે, અને એ રીતે આત્માનું કલ્યાણ થશે એમ શ્રદ્ધા રાખે છે, પણ વસ્તુતઃ કેવા શ્રવણથી લાભ છે, કેવું શ્રવણ શાસ્ત્રીય છે એ વિષે બહુ વિચાર કરવામાં આવતો હોય એમ જણાતું નથી.

(૧) કેટલીક વાર, એક ભૂલ તો એ થાય છે કે ‘શ્રવણ’ નો અર્થગ્રહણ સાથેનો નાસ્તિક મંળધ વસ્તુતઃ ધ્યાનમાં લેવાતો જ નથી. ‘શ્રવણ’ એટલે સાલળવું, અને સાલળવું એટલે કાનમાં શબ્દો પડવા દેવા; અને આટલું થતાં શ્રવણ થયું એમ ઘણી વાર કૃતકૃત્યતા માની લેવાય છે. પરંતુ નિરુક્ત (એક વેદાંગ) કાર યાસ્કમુનિનો આ બાબત જુદો મત છે અને તે યથાર્થ છે. કેમકે જે સમય પૂર્વેકિત ‘આત્મા વા અરે શ્રોતવ્યઃ’ ઇત્યાદિ શ્રુતિનો વિશ્વમાં પ્રકાશ થયો ત્યારે સંસ્કૃત ભાષા લોકમાં બહુધા પ્રચલિત ભાષા હતી, અને શબ્દનો ઉચ્ચાર થતાં જ સાધારણ મતિના અને યોગ્ય સંસ્કાર પામેલા મનુષ્યને અર્થગ્રહણ પણ થઈ જતું. આમ હોવાથી શબ્દને કણ્ઠમાં લઈ તેની સાથે અર્થગ્રહણ પણ કરી લેવું તેનું નામ

“શ્રવણ”,—એમ ‘શ્રવણ’ શબ્દનો વાસ્તવિક અને પ્રાચીન શાસ્ત્રસંમત અર્થ છે. અને શંકરાચાર્ય, રામાનુજાચાર્ય વગેરે પાછળના આચાર્યોએ પણ એ જ અર્થ કબૂલ રાખ્યો છે.

(૨) ખીજા એક જ્ઞાન્તિ એવી ચાલે છે કે શ્રવણ તેમ જ ધાર્મિક સર્વ વ્યવહાર સંસ્કૃત ભાષામાં જ સફલ થઈ શકે. ખરી વાત છે કે આપણી ધર્મ-ભાષા સંસ્કૃત છે, અને ધર્મના વિષયમાં એ ભાષામાં જેવી બોધકતા અને દિવ્યસ્ફુરણ ઉત્પન્ન કરવાની શક્તિ આપણે અનુભવીએ છીએ, તેવી ‘છણું’ કરી વિદેશીય કે પ્રાકૃત ભાષામાં ભાગ્યે જ અનુભવી શકીએ. પણ આ વાત સંસ્કૃતિનો ઉત્તમ અભ્યાસ કરીને એ માતૃભાષાવત્ * પરિચિત કરી લેવાય ત્યારે જ ખરી છે. તે વિના તો પદાર્થનો માત્ર મગજમાં જ પ્રવેશ થવાનો, હૃદયથી તો એ વિદ્વર જ રહેવાનો, આપણી પ્રાકૃત ભાષાઓનું, યોગ્ય લક્ષ દર્શ એ સમજવામાં આવે તો, આ વિષયમાં સામર્થ્ય થોડું નથી. કપીર, નાનક, સુરદાસ, તુલસીદાસ, નરસિંહ આદિ મહાન જ્ઞાનવીરોના અન્યો હૃદયને પરમાત્મતત્ત્વની સમીપ લઈજઈ સાક્ષાત્કાર કરાવવામાં એવા સમર્થ છે કે લોકને સંસ્કૃત તરફ જેવી ઉત્કંઠા થાય છે તેવી જ તે સાથે જો પ્રાકૃત ભાષા તરફ પણ થાય તો તેથી ધર્મપ્રવાહ બલવત્તર થયા વિના રહે નહિ. પ્રાકૃત તરફ વિમુખતા એ આપણી ધર્મ સંબંધી અધોગતિનું એક મોટું કારણ છે. + ત્યારે શ્રવણનો આત્મા અર્થગ્રહણ છે અને અર્થ-ગ્રહણને સ્વતઃ કોઈ ભાષા સાથે સંબંધ નથી એટલું સ્મરણમાં રાખી શ્રવણના એ ત્રણ ભાગ વિચારી જોઈએ.

૧. એક ભાગ પુરુષવિશેષરૂપ શુરુભુખેથી શ્રવણ કરવાનો છે. આ ભાગ યથાર્થ રીતે આચરવાનો વિધિ મુષ્કેપનિષદમાં બતાવ્યો છે. “તદ્વિજ્ઞાનાર્થં ગુરુમેવામિગચ્છેત્ સમિત્પાણિઃ શ્રોત્રિયં બ્રહ્મનિષ્ઠમ્” —એના વિજ્ઞાનાર્થે સમિત્પાણિ થઈ શ્રોત્રિય અને બ્રહ્મનિષ્ઠ શુરુની જ પાસે જવું એમ

* આવેા પરિચય થતાં, ઉદાહરણ તરીકે, શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતાના ૧૧ મા અધ્યાયમાં કેવી વિલક્ષણ શક્તિ આવે છે !

+ ભાષા શાખા હે સહી સંસ્કૃત સો ઈ મૂલ,
મૂલ રહત હે ધૂલમેં, શાખામેં ફૂલ ફૂલ ।

એ વચનમાં અતિશયોક્તિ છે ખરી, પણ એ સર્વથા સત્યહીન નથી.

શ્રુતિની આજ્ઞા છે, “ સમિતપાણિ ” થઈ એટલે હાથમા સમિધ લઈ ગુરુની પાસે જવામા ગુરુશુશ્રૂષા કરવા ઉપરાંત રહસ્ય એવું છે કે અગ્નિહોત્રનું તત્ત્વ સમજી, તે આચરી, અહ્નિજ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવા જતા હૃદયના કામ-ક્રોધાદિ વિકાર-રૂપી સમિધને અહ્નિજ્ઞાનના અગ્નિમા હોમી દેવા મુમુક્ષુએ સજ્જ રહેવું. ગુરુ પસંદ કરવામા પણ મુમુક્ષુએ અત્યંત વિવેક રાખવાનો છે, અને તે એ કે ગુરુ “ શ્રોત્રિય ” અને “ અહ્નિનિષ્ઠ ” જોઈએ. “ શ્રોત્રિય ” કહેતા શ્રુતિમાં કુશલ, શ્રુતિનો અમુક રીતિએ ઉચ્ચાર કરી જવો એમાં શ્રોત્રિયત્વની પરિસમાપ્તિ થતી નથી; પરિસમાપ્તિ તો શું, પણ આરમ્ભ પણ થતો નથી એમ ખુશીથી કહી શકાય; કેમકે આપણી આજ્ઞાકાલ ધર્મ સંબંધે જે વિચારશૂન્યતા પ્રવર્તે છે તે જોતા, એમાં શ્રોત્રિયત્વનો આરમ્ભ થાય છે એમ કહેવું પણ યથાર્થ છેતા, ‘ જોઈએ ભરેલું ’ છે. ત્યારે “ શ્રોત્રિય ” કાણુ ? શ્રુતિ માટે ખીજે શબ્દ ‘ વેદ ’ છે એટલું વિચારતા પણ સ્પષ્ટ છે કે ‘ વેદ ’ નામ જ્ઞાન, તે જોણે સંપાદન કર્યું હોય તે જ ‘ શ્રોત્રિય ’. પણ જેમ અમુક શબ્દોચ્ચારમાં શ્રોત્રિયત્વ નથી તેમ અમુક શબ્દનો અમુક અર્થ છે એટલું સમજવામા પણ શ્રોત્રિયત્વ આવી રહેલું નથી. પૂર્વે આ પત્રમાં એક પ્રસંગે ખતાવ્યું છે તેમ ‘ શ્રુતિ ’ એટલે ચોગ્ય કણને વિશ્વતન્ત્રમા સંભળાતા ‘ પર ’ ના ‘ જિ’ડા લણુકાર ’; અને એ લણુકાર જોણે સમગ્ર આત્મામાં—મગજમાં તેમ જ હૃદયમા, ધન્દિયોમાં તેમ જ મનમા, વાણીમા તેમ જ કૃતિમા—કોઈ કોઈ વખત પણ અનુભવ્યા હોય તે ‘ શ્રોત્રિય ’.

ગુરુ શ્રોત્રિય હોવા ઉપરાંત ‘ અહ્નિનિષ્ઠ ’ જોઈએ. ‘ અહ્નિનિષ્ઠ ’ એટલે શું ? તત્ત્વચિન્તનશાસ્ત્રનો કઠિન માર્ગ બાણુ પર ચૂકતા ‘ અહ્નિ ’ શબ્દનો અર્થ સમજવા માટે ઉત્તમ સાધન એ શબ્દની વ્યુત્પત્તિ ઉપર લક્ષ દેવું એ છે. ‘ અહ્નિ ’ શબ્દ *बृह-वृद्धौ* (વધવું, to grow) એ ઉપરથી થયો છે એમ મનાય છે. અને એ રીતે જોતા વિશ્વની વૃદ્ધિનો, વિશ્વના વિકાસનો જેથી ખુલાસો થઈ શકે છે, રહસ્ય સમજાય છે, એ આન્તર તત્ત્વનું નામ ‘ અહ્નિ ’ છે. પણ આમ વૃદ્ધિ સાથે જોડાયેલું અહ્નિ તે સર્વિશેષ અહ્નિ જ, એટલે વિશ્વની સાથે અમુક પ્રમાણે જોડાઈ એને ચલાવનાર અહ્નિ તે જ, એમ કદાચ શંકર સિદ્ધાંત સામે વાધો લેવામા આવે પણ અહ્નિશબ્દની એક ખીજ વ્યુત્પત્તિ—જે પૂર્વના જેટલી જ પ્રાચીન છે—તે વિચારતા નિર્વિશેષ સ્વરૂપ પણ ફલિત થઈ શકે છે અતિ પ્રાચીન સમયથી—ઋક્સ હિતાન્ત્ર સમયથી—*बृहत्* શબ્દ વિશાળ, મહોટું, અનવચ્છિન્ન એ અર્થમા વપરાય છે, અને એ શબ્દ *ब्रह्म* શબ્દનો સહોદર છે. તેથી *ब्रह्म* એટલે અનવચ્છિન્ન વસ્તુતત્ત્વ એમ અર્થ પણ નીકળે છે.

આ રીતે વ્યુત્પત્તિમાંથી નીકળતા અર્થમાં બ્રહ્મનાં સોપાધિક અને નિરુપાધિક ઉભય સ્વરૂપનો સમાવેશ કરી શકાય છે. આ ઉભયરૂપ બ્રહ્મમાં જે નિતાન્ત સ્થિત તે “બ્રહ્મનિષ્ઠ”. યદ્યપિ જડચિદાત્મક સમસ્ત વિશ્વ વસ્તુતઃ બ્રહ્મમાં જ સ્થિત છે, તથાપિ જેણે એ પ્રકારની સ્થિતિનો જ્ઞાનપુરઃસર અનુભવ કર્યો છે તે જ વિશેષ અર્થમાં “બ્રહ્મનિષ્ઠ” છે. માત્ર ‘શ્રોત્રિય’ એટલું જ કહેવાથી સંપૂર્ણ ગુરુત્વમાં જે અપૂર્ણતા રહી જાય છે, તે ‘બ્રહ્મનિષ્ઠ’ પદથી પુરાય છે. અર્થાત્ પરમાત્મતત્ત્વનું આત્માને વારંવાર શ્રવણ થયા છતાં પણ બ્રહ્મનિષ્ઠતા એટલે બ્રહ્મમાં નિતાત સ્થિતિ—આત્મસમર્પણ, એનો અભાવ સંભવી શકે છે; અને એનું જ નિવારણ કરવા અત્રે ‘બ્રહ્મનિષ્ઠ’ શબ્દનો પ્રયોગ છે. માત્ર ‘બ્રહ્મનિષ્ઠ’ કહેતાં સમસ્ત વસ્તુજન્ય બ્રહ્મનિષ્ઠ છે જ એમ શંકા લેવામાં આવે, તેટલા માટે ‘શ્રોત્રિય’ પદ છે. કહેવાનું તાત્પર્ય કે ‘શ્રોત્રિયત્વ’ દ્વારા જ, અર્થાત્ સમગ્ર આત્મામાં પૂર્વે બતાવ્યું તેમ પરતત્ત્વના ગંભીર ધ્વનિનું શ્રવણ કરીને જ બ્રહ્મનિષ્ઠત્વ પ્રાપ્ત થાય છે, અને ‘બ્રહ્મનિષ્ઠત્વ’ થતા “નાન્યોઽત્તોઽસ્તિ દ્રષ્ટા, નાન્યોઽત્તોઽસ્તિ શ્રોતા”—“એ (પરમાત્મા) વિના અન્ય દ્રષ્ટા નથી, શ્રોતા નથી” એમ નિશ્ચય થઈ આત્મા બ્રહ્મભાવ અનુભવે છે. આ રીતે શ્રવણ કરી જેણે બ્રહ્મભાવ પ્રાપ્ત કર્યો છે એવા ગુરુ પાસેથી જ ઉપદેશ લેવા શાસ્ત્રની આજ્ઞા છે, અન્ય પાસેથી નહિ.

૨. શ્રવણનો એક બીજો પ્રકાર મન્યમુખે શ્રવણ કરવાનો છે, આપણા ‘પ્રાચીનો’માં પુરુષ વિશેષરૂપ ગુરુમુખે પ્રાપ્ત કરેલા શ્રવણને જ ‘શ્રવણ’ માનવામાં આવે છે. અને એને જ સંપ્રદાયસિદ્ધ મોક્ષસાધનતાની પદવી મળે છે. આટલું ખરું છે કે ગુરુ દ્વારા પ્રાપ્ત થયેલું જ્ઞાન કદાચ વિશેષ પરિપૂર્ત અને બલવાદી હોવા સંભવ છે, કેમકે મનુષ્ય આત્મામાં એવું સામર્થ્ય રહેલું છે કે આત્મા આત્માની સમીપ આવતા માત્ર સુખાકૃતિ, દષ્ટિ કે વાણીથી એ એવી વિલક્ષણ અસર ઉત્પન્ન કરી શકે છે કે જે સહસ્ર મન્યથી પણ થઈ શકતી નથી. પણ આ વાત અસાધારણ આત્મા પરત્વે જ ખરી છે. જ્ઞાનના સમયમાં યોગ્ય ગુરુ મળવો કદિન છે એમ શોકાદિગાર જોડે ઘણી વાર સાંભળવામાં આવે છે, છતાં આમ ખેદ દર્શાવનારા પામર જનોમાંથી જે કેટલાક ગમે તેવા મિથ્યા સંન્યાસી, યોગી કે શાસ્ત્રીને ગુરુ કરી માને છે, તથા એવા પુરુષો પાસે જ વેદાન્તનું અને અન્ય શાસ્ત્રનું રહસ્ય હોય છે એમ અન્ધ શ્રદ્ધા રાખી વૃથા બ્રાન્તિમાં લગે છે. પણ ખરું જોતાં તો વર્ત-

માન સમયમાં આવા અલૌકિક પુરુષો મળવા અશક્ય છે એટલું જ નહિ પણ ઇતિહાસમાં પણ આવા જનોને આવિર્ભાવ વિરલ કાળે અને વિરલ સ્થળે જ દૃષ્ટિગોચર થાય છે ત્યારે આ જોતા, આપણે હાલમાં નક્કી કરવાનો પ્રશ્ન એ રહે છે કે—કેવળ સાધારણ વર્ગના પુરુષ પાસેથી પ્રત્યક્ષ ઉપદેશ લેવો એ ફીટ, કે અસાધારણ પુરુષ પાસેથી એના અન્યો દ્વારા જે પરોક્ષ ઉપદેશ મળે એ ફીટ ? આ પ્રશ્નનો એક જ ઉત્તર ઘટે છે. અસાધારણ પુરુષો પોતાના અનુપમ આત્માને પોતાના અન્યમાં કેવી સારી રીતે સંક્રાન્ત કરી શકે છે એ વાત જો ધ્યાનમાં લેવામાં આવે તો સહજ સમજાય એમ છે કે આ બીજો માર્ગ જ ઉત્તમ છે.

ત્યારે આ દ્વિતીય શ્રવણને માર્ગે શી રીતે પ્રવર્તવું ? અને અધિકાર વા સાધનસામગ્રી, વિષય અને પદ્ધતિ, એ ત્રણ બાબત ઉપર લક્ષ રાખવાનું છે.

તેમાં અધિકાર અને યોગ્ય સાધનસામગ્રીમાં સર્વથી અધિક આવશ્યકતા સત્યપરાયણતાની છે. પ્રત્યેક અભ્યાસમાં, અને વિશેષતઃ ધર્મના અભ્યાસમાં, અભ્યાસીએ અવશ્ય પાળવાનો, તથા વિચારમાં સ્વતઃસિદ્ધ કબૂલ થતો છતાં આચારમાં વારંવાર વીસરાર્થ જતો એવો, મહાન નિયમ તે આ સત્યપરાયણતાનો છે. ધર્મનો વિષય દેશકાલાદિ સર્વ ઉપાધિથી પર છે. અમુક સિદ્ધાન્ત પૂર્વનો છે કે પશ્ચિમનો, પ્રાચીન છે કે અર્વાચીન, એવો નિષ્કારણ ભેદ દેહાત્મવાદમાંથી જ—એટલે આત્માને અમુક દેશમાં કે અમુક કાલમાં વસતો પિંડ માનવાથી જ—ઉદ્ભવે છે. ધર્મના વિષયમાં ભૂત, ભવિષ્ય કે વર્તમાન કોઈ પણ કાલ માટે હૃદયને પક્ષપાત થાય, અથવા તો અત્રત્ય અને વિદેશીય વિચારનું સમાન રીતે હૃદય સન્માન ન કરી શકે, તો પ્રકૃત વિષયમાં પ્રવેશ કરવાને યોગ્ય અધિકાર પ્રાપ્ત થયો નથી એમ સમજી લેવું. પરમાત્મા સત્યસ્વરૂપ છે અને સત્ય ઉપર એકનિષ્ઠા રાખવાથી જ પ્રાપ્ત થઈ શકે છે, માટે વિચાર ચલાવતા પરિણામમાં અનીશ્વરવાદ આવે છે કે ઇશ્વરવાદ, જડવાદ કે ચૈતન્યવાદ, શંકાવાદ કે શ્રદ્ધાવાદ—એ વિષે પણ પ્રથમથી આગ્રહ ધરવો ન જોઈએ. ટેનિસન કહે છે તેમ ‘શંકા ઘણી વાર શ્રદ્ધા કરતાં પણ ઉચ્ચતર અને વસ્તુતઃ શ્રદ્ધારૂપ હોય છે.’ સત્યપરાયણતા સાથે બીજી આવશ્યકતા જિજ્ઞાસાની છે. આ જિજ્ઞાસા તે માત્ર સાધારણ જાણવાની ઇચ્છા એમ સમજવાનું નથી. પરંતુ ઇચ્છાની સાથે વિષય પ્રતિ હૃદયનો ઉત્કંઠાવ*

પણ હોવો જોઈએ. અને તે પણ સહજમાં તૃપ્ત થઈ જાય એવો નિર્માલ્ય ન હોવો જોઈએ. શાસ્ત્રમાં કહે છે તેમ અગ્નિથી ત્વણ-ત કેશવાગેા પુરુષ બલાશયમાં જોડલા વેગથી પડવા જાય છે, તેટલા વેગથી વ્યવહારથી પર તે પુરુષાર્થજૂત તત્ત્વ છે તેની શોધમાં પ્રવર્તવું જોઈએ. વળી એ પ્રવૃત્તિ શોખરૂપી જ કે ફિલસૂફીના આડમ્બરૂપી નહોતાં, પરમપુરુષાર્થ રૂપે સત્ય શોધી કાઢવાની હોવી જોઈએ. આટલી સામગ્રી સિદ્ધ થવા પછી જ શ્રવણુ ચોગ્ય સ્વરૂપ દારણુ કરે છે. =

ધર્મનો વિષય વિશાલ છે, અને તદ્વનુરૂપ અસંખ્ય ગ્રન્થોમાં એનું જ્ઞાન આવિર્ભૂત થાય છે. પરંતુ એનો વિષયવિભાગ પાડી અભ્યાસ કરવામાં આવે તો આગ સરલ થઈ શકે એમ છે. વિષયવિભાગ કાંઈક આ રીતે કરી શકાય:—

(ક) તત્ત્વચિન્તન (Philosophy). એટલે પદાર્થના ભાસમાન સ્વરૂપથી પર તત્ત્વજૂન સ્વરૂપ થું છે, અને એ તત્ત્વની દૃષ્ટિએ ભાસમાન સ્વરૂપના શો ખુલાસો છે—એનો શુદ્ધિ દારા વિચાર, આ વિચારની ત્રણ શાખાઓ પડે છે:—(૧) સત્-વિષયક (બાહ્ય અને આન્તર સત્-વિષયક Metaphysics અને Psychology), (૨) કર્તવ્યવિષયક (Ethics), અને (૩) સૌન્દર્યવિષયક (Aesthetics); જેમાંથી પ્રથમ એ પ્રકૃત વિષયમાં સવિશેષ ઉપયોગી છે.

(ખ) કવિતા (Poetry), એટલે પૂર્વેક્તિ વિષયનું હૃદય દારા સમાલોચન; પ્રકૃતિ અને મનુજઆત્માના વિવિધ સ્વભાવવર્ણનમાં કવિપ્રતિભા જે પર તત્ત્વનું દર્શન કરાવે છે તે.

(ગ) બ્રહ્મવિદ્યા તથા વિશેષ અર્થમાં ધર્મ (Theology—Universal અને Particular); એટલે બળના મહાન ધર્મપ્રવર્તક અને બ્રહ્મવેત્તાઓ (નાર્સિકે કે શબ્દાર્થમીમાંસકો નહિ) તેમણે પ્રકૃત વિષયમાં આચાર અને વિચારદારા પ્રકટ કરેલાં પરમ સત્ય, તથા એ સત્યના પ્રાદુર્ભાવનાં વિશેષ સ્વરૂપો.

આ ત્રણે વિષયનો સંપૂર્ણ અભ્યાસ એક મનુષ્યજીવનમાં પ્રાપ્ત કરવો અશક્ય છે એ તો ખરું જ. તથાપિ ક્રમે ક્રમે શાન્તિથી, દૃઢતાથી, અને પદ્ધતિ મનુસાર ચાલનાં ઘડું સંપાદન થઈ શકે એમ છે. બળના પ્રવચન વર્ણના મહાત્માઓની, —એટલે કે ઉપરનો વિષયવિભાગ લેતાં, પરમ શરૂઆત તત્ત્વ

= શ્રવણના દ્વિતીય પ્રકારમાં, આના ઉપર ભાર મૂકવાનું કારણ એટલું જ કે અત્રે ઉપરોક્ત પુરુષ સાક્ષાત્ત્વ હોવાથી વિશેષ ગ્રમ થવા સંભવ રહે છે.

ચિન્તકો, કવિઓ, ધર્મપ્રવર્તકો અને બ્રહ્મવેત્તાઓની,—સંખ્યા ઘણી નથી; અને ફક્ત તેમના, તેમ જ તેમને લગતા, મુખ્ય ગ્રન્થોનો જ અભ્યાસ કરવામાં આવે તો તેથી પ્રકૃત માર્ગમાં ઘણું સિદ્ધ થઈ શકે એમ છે.

સારી પેઠે લક્ષમાં રાખવાની બાબત પદ્ધતિ છે. શ્રવણનું પ્રયોજન મનન અને નિદિધ્યાસન છે એ વિચારતા, શ્રવણ કેવી પદ્ધતિથી કરવું જોઈએ એ સમજાય છે. પ્રથમ તો આપણા મહાન વિષયમાં મુખ્ય અવાન્તર વિષયો શા શા છે એ વિષે સ્પષ્ટ જ્ઞાન મેળવી લેવું જોઈએ; જેમકે જીવ (અહમ્-આત્મા), જગત્ (હૃદમ્-આ) અને ઈશ્વર (તત્-પરમાત્મા) એ રીતે. ત્યાર પછી એ પ્રત્યેક સંબંધી શી શી બાબતોના ખુલાસો કરવાનો છે તેનું ગ્રહણ કરવું જોઈએ; ઉદાહરણ તરીકે, આત્માનું સ્વરૂપ—અમર કે નશ્વર? સ્વતન્ત્ર કે પરતન્ત્ર? કર્તા કે અકર્તા? ઇત્યાદિ. પછી એ ઉપર નીચેની ત્રણ પદ્ધતિઓને અનુસરી અધ્યયન થવું જોઈએ.

(૧) ઐતિહાસિક પદ્ધતિ (Historical Method),—એટલે તત્ત્વ-ચિન્તનનો તથા બ્રહ્મવિદ્યા (ધર્મ) નો પ્રવાહ લિન લિન દેશમાં, કાળમાં, અને અવાન્તર વિષય પરત્વે કેવી રીતે પ્રવર્ત્યો છે એ ઐતિહાસિક દષ્ટિ-બિન્દુથી, કારણસહિત સમજવા યત્ન કરવો. અર્થાત્—હરતખંડ, ચીન, ઍસી-રિયા, ખાદિડયા, પેલેસ્ટાઈન, ઇજિપ્ત, રોમ, ગ્રીસ, ઇત્યાદિ, દેશવાર, જુદાં, ક્રાંતિ, વ્યાસ, શંકર આદિ મહાત્માઓના સમયવાર, તથા જ્ઞાન, ભક્તિ, કર્મ, જડવાદ, ચૈતન્યવાદ આદિ અવાન્તર વિષયવાર, પ્રકૃત વિષયનું સમગ્ર ઐતિહાસિક સ્વરૂપ જ્ઞાનમાં લેવું. વિકાસ પણ ઐતિહાસિક ક્રમે જ ચાલતો હોવાથી વિકાસ (Evolution) પદ્ધતિનો પણ અત્રે સમાવેશ થાય છે.

(૨) તોલન-પદ્ધતિ (Comparative Method): વિવિધ દેશનાં અને વિવિધ કાલનાં વિચારસ્વરૂપો સરખાવી જોવાં, જેમાંથી પછી મનન કરતાં સામાન્ય અને વિશેષ તત્ત્વો તારવી શકાય.

(૩) નિગમન-પદ્ધતિ (Deductive Method)—એટલે સ્વતન્ત્ર રીતે વસ્તુના મૂલ સ્વરૂપમાંથી જ પ્રસ્તુત વિષયમાં સિદ્ધાન્તો ઉપજાવી કાઢવાની પદ્ધતિ, જેને અનુસરવાથી તાત્ત્વિક અને આકસ્મિક અંશનો ભેદ પાડી શકાય છે. *

* આ પદ્ધતિ ખરું જોતાં મનનના અંગમાં પડે છે, પણ શ્રવણ અને મનન એકબીજા સાથે એવાં ગુંથાયેલા છે કે એને અત્રે મૂકવામાં પણ કાંઈ અડચણ નથી. આ પદ્ધતિના ગ્રન્થો જોવા એ શ્રવણ છે.

આમ યોગ્ય અધિકાર મેળવી સમસ્ત વિષયોનો ઉપર બનાવેલી પદ્ધતિએ અભ્યાસ કરતાં કરતા ગતવ્ય સ્થાને પહોંચાય છે. શ્રીકૃષ્ણ કહે છે તેમ અનેક જન્મના સંસ્કારો થયા પછી જ "પરા ગતિ" પ્રાપ્ત થાય છે.* અને આ કાઠિન્યમાં જ એની લબ્ધતા છે. આ વિષયમાં યદ્યપિ છેવટની ફલસિદ્ધિ અત્યંત દૂર છે, નથાપિ જેટલો યત્ન થાય તેટલાનું અવાન્તર ફલ તો તત્કાલ થયા વિના રહેતું નથી. માટે અત્રે નિરાશા કે ઉતાવળ કે અલ્પ-સંતુષ્ટતા એ સર્વ સરખી રીતે અસ્થાને છે.

૩. શ્રવણનો ત્રીજો પ્રકાર વિશ્વમુખે શ્રવણ કરવાનો છે. વિશ્વમુખે શ્રવણ—એ જરા વિચિત્ર વિધિ જણાશે ખરો. પણ વસ્તુતઃ, સર્વ શ્રવણમાં પ્રાચીનમા પ્રાચીન અને અર્વાચીનમાં અર્વાચીન શ્રવણ તે આ જ છે. આપણા આદિ મહર્ષિઓથી આરંભી કાષ્ઠ, શુદ્ધ, મહામદ અને છેવટે વર્ડ્ઝવર્થ જેવા કવિ પર્યન્ત આ શ્રવણનો અંગીકાર થાય છે. શ્રવણના બે દ્વાર છે : (૧) બાહ્ય—પ્રકૃતિચિત્ર, અને (૨) આન્તર—હૃદયગુહા. પ્રાચીન ગ્રીસમાં હૃદયગુહા કરતાં પ્રકૃતિ દ્વારા પરતસ્તવનું વિશેષ શ્રવણ થતું હતું; ગૌતમ બુદ્ધને હૃદયગુહામાં જ અલૌકિક મહિમા અનુભવાયો હતો, અને પાછળનું બૌદ્ધ તત્ત્વચિન્તન જોના તો તે એટલે સુધી કે એ ગુહામાં સંભળાતા ધ્વનિનું નિદાન એ ધ્વનિ અને ગુહા ઉભય કરતાં પર છે એ વાત બાળુ પર રાખી એ ગુહાને, અને વધારે યોગ્ય રીતે કહીએ તો એ ધ્વનિને જ, પરતસ્તવને સ્થાને સ્થાપી દીધો. આપણા બ્રાહ્મ ધર્મમાં બાહ્ય અને આન્તર ઉભય અંશને સમાન સન્માન મળ્યું છે એ વાત પૂર્વે "આપણો ધર્મ" એ નામના લેખમાં મ્પષ્ટ કરી બતાવી છે. અત્રે એટલું જ કહેવું બસ થશે કે "જન્માદ્યસ્ય યત્તઃ" અને "શાસ્ત્રયોનિત્વાત્" એ બે બ્રહ્મસૂત્રનો ગૂઢ આશય આ બે તત્ત્વ સૂચવવાનો જણાય છે : કારણવિચાર અને કર્તવ્યવિચાર એ બેમાં પરમાત્માનું શ્રવણ થાય છે. પણ વિચાર પર્યન્ત ન જતાં માત્ર વર્ડ્ઝવર્થ જેને "wise passiveness" કહે છે તેવી વિશુદ્ધ શાન્તિથી શ્રવણ કરવા તત્પર રહેવાય તો પણ એ શ્રવણ થયા વિના રહે નહિ. પરંતુ આ શ્રવણ લૌકિક શ્રવણેન્દ્રિયથી અર્થ શકતું નથી. કવિ વર્ડ્ઝવર્થ કહે છે તેમ—

" it was audible,

Most audible, then, when the fleshly ear,
O'ercome by humblest prelude of that strain,
Forgot her functions, and slept undisturbed "

-- " અનેક જન્મસંસિદ્ધસ્તતો યાતિ પરાં ગતિમ્"—મ. ગી.

૨૨ : આપણો ધર્મ

અલૌકિક સંનિકર્ષ દ્વારા સમગ્ર આત્મા એ પર પદાર્થ સાથે એક થઈ પ્રકાશપૂર્ણ થતાં સાક્ષાત્ અને વગર સાધને જ પર પદાર્થ ગ્રહણ કરે છે. આ શ્રવણનો તૃતીય પ્રકાર.

આમ ત્રણે પ્રકારનું સારી રીતે અનુશીલન થતાં, “શ્રોતવ્યઃ”—પદોક્ત શ્રવણવિધિ સંપૂર્ણ છે.

[સુદર્શન, ઈ. સ. ૧૮૯૯, માર્ચ]

૩ : આપણું તત્ત્વજ્ઞાન

હિન્દુસ્થાન એની અનેક સંપત્તિઓમાં કોઈ પણ એક સંપત્તિ માટે સવિશેષ અભિમાન રાખે છે તો તે એનું તત્ત્વજ્ઞાન છે. છતાં, ઘણાને આશ્ચર્ય લાગશે કે કેટલાક પાશ્ચાત્ય વિકાનોએ—તે પણ બ્રાહ્મી સાધુએ દુર્જનો જન્મ જે ન્યાયે નહિ, પણ શુદ્ધ બુદ્ધિથી, આપણું તત્ત્વજ્ઞાનને વળોડી કાઢ્યું છે, બદલે એને 'તત્ત્વજ્ઞાન' જ ન કહેવાય' એમ આક્ષેપ કર્યો છે. પરંતુ તો એ 'તત્ત્વ'નું જ્ઞાન વા જ્ઞાન માટેનો યત્ન છે એમાં તો કોઈ નો વિવાદ નથી : પણ ખરી રીતે જોતાં એ 'જ્ઞાન' નથી પણ માત્ર વસ્તુની 'ઝાંખી' છે એમ એ આક્ષેપકારીનું કહેવું છે. એમના કહેવાનું તત્ત્વર્થ એ છે કે 'જ્ઞાન' એ પદ્ધતિસર કરેલો વિચાર હોવો જોઈએ; જેની હિન્દુ-સ્થાનના કહેવાતા 'તત્ત્વજ્ઞાન'માં ખામી છે. આ સાથે જોડાયેલો એક બીજો આક્ષેપ કરવામાં આવે છે તે એ છે કે—આપણું તત્ત્વજ્ઞાન 'ધર્મ' સાથે સંકીર્ણ (સેળભેળ) ધર્મ ગણેલું છે અને તેથી એમાં તત્ત્વજ્ઞાનનું શુદ્ધ સ્વરૂપ જોવામાં આવતું નથી.

આ બંને આક્ષેપ સાકડી વિચારસરણીને લીધે ઉત્પન્ન થયેલા છે. પ્રથમ બીજા આક્ષેપનો વિચાર કરીએ. તત્ત્વજ્ઞાન ધર્મ સાથે સંકીર્ણ હોવ એ દોષ છે? ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાન બંનેનો વિષય એક જ નથી? ધર્મનાં સત્યો તપાસનાં અને દષ્ટિગોચર કરવાં. એ જ તત્ત્વજ્ઞાનનું કાર્ય નથી? તત્ત્વજ્ઞાનનાં સત્યો ઉપર વિશ્વ ટકી (જૂ) રહું છે, એ બતાવવાનું અને બતાવીને એને જીવનમાં વાગુવાનું કામ ધર્મનું છે. અને તેથી સ્વાભાવિક રીતે બંને એકબીજા સાથે મળીને કામ કરે ત્યારે જ એમની સફળતા થાય. પશ્ચિમમાં ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનના વિશ્લેષનું કારણ ઐતિહાસિક છે, તાત્વિક નથી; અર્થાત્ એમનો વિશ્લેષ હોવો એમ એમના તત્ત્વમાંથી નીકળતું નથી. પણ ઇતિહાસમાં એમ બન્નું છે કે યુરોપે એનો ધર્મ પેલેસ્ટાઈનમાંથી લીધો અને એનું તત્ત્વજ્ઞાન ગ્રીસમાંથી લીધું; એને પરિણામે બંને છૂટાં પડી ગયાં. તેમાં પણ ખ્રિસ્તી ધર્મના આનંદકાળમાં તો એ ધર્મના જે સિદ્ધાન્તો બધાયા તે ગ્રીક તત્ત્વજ્ઞાનની અસર નીચે જ બધાયા હતા; એટલે પોતાનો ખ્રિસ્તી ધર્મ તે જીસસના સાદા, સીધા અને

સરળ ધર્મ કરના બહુ જ બુદ્ધો—ચિત્ર અને ગંભીર તત્ત્વજ્ઞાનથી ભરેલો હતો. અને તે પછીના મધ્યકાલીન યુગમાં પણ ખ્રિસ્તી ધર્મના પાદરીઓ ઉપર ઍરિસ્ટોટલનો બહુ પ્રભાવ રહ્યો. પણ આગળ જતા ખ્રિસ્તી ધર્મના સિદ્ધાન્તો તત્ત્વજ્ઞાનની દૃષ્ટિએ શિથિલ થવા લાગ્યા અને એનો પરસ્પર વિરોધ પ્રગટ થવા લાગ્યો, ત્યારે કેટલાક ધાર્મિક આત્માઓએ ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનને છૂટા પાડ્યા, અને એ રીતે એમને લડતા અટકાવવાનો અને એમનો અવિરોધ સાધવાનો યત્ન કર્યો પણ વસ્તુતઃ આવા કૃત્રિમ યંત્રો સફળ થતા નથી; ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનની અસર પરસ્પર થવા વિના રહેતી જ નથી, અને ન જ રહેવી જોઈએ છતાં એમના ઐતિહાસિક જન્મની દૃષ્ટિએ અને અનુકૂળતા ખાતર એમને ખોટી રીતે છૂટા કદપી શકાય છે, અને એ મિથ્યાકલ્પનાનુસાર પશ્ચિમના પૂર્વોક્ત તત્ત્વજ્ઞોએ એમનો જેદ માની લીધો છે.

હવે પહેલો આક્ષેપ લઈએ. એ આક્ષેપમાં વિચારત્રેણિ એ જ ‘જ્ઞાન’ એમ જ્ઞાનના સ્વરૂપની સાંકડી સમજણ રહેલી છે પશ્ચિમના તત્ત્વજ્ઞાનમાં ગ્રીક ફિલસૂફ ઍરિસ્ટોટલની અસર લાગે કાળ ચાલી હતી, અને એ મહાન તત્ત્વવેત્તાએ તત્ત્વના નિર્ણયની જે પદ્ધતિ પાડી હતી તે જ યુરોપ-અમેરિકામાં પ્રચલિત થઈ. યુગોના મધ્યયુગમાં તો એ તત્ત્વવિચારકનું સામ્રાજ્ય અમાપ હતું. પરંતુ અર્વાચીન યુગમાં આવતા જર્મન ફિલસૂફ કાન્ટની અસર તથા પણ એ જ ‘પદ્ધતિસર વિચાર’ કરવાની પ્રણાલી આપ્યા કરી છે જ્ઞાન એ એક જીવંત પદાર્થ હોઈ એને સ્વચ્છન્દે વિલસવાનો અધિકાર છે, અને એ પ્રમાણે એ વિલસે છે જ; બદલે વિશ્વનાં પરમ અને ચરમ સત્યો જેટલા પદ્ધતિસર વિચાર વડે નહિ, તેટલા દિવ્ય દર્શનમાં પ્રગટ થયા છે. આવા દિવ્યદર્શનનું એક સર્વગ્રાહ્ય સ્વરૂપ કવિ-પ્રતિભા છે અને તેથી તત્ત્વજ્ઞાન એ તાર્કિકજ્ઞાને જ સાધ્ય છે એમ નથી, કિંતુ કવિપ્રતિભામાં એ પુષ્કળ પ્રગટ થયું છે, અને આ દેશના પ્રાચીન તત્ત્વજ્ઞોએ એને કવિ કલ્પનામાં મૂર્તિમન્ત કર્યું છે. અને તે યોગ્ય જ છે. મિ. થીટ્સ (આયલેન્ડનો મહોટો કવિ) કહે છે :

“Whatever of Philosophy has been made poetry is alone permanent” અને વર્તમાન ઇંગ્લંડનો સુવિખ્યાત વિચારક ડીન ઇગ પ્રશ્નપૂર્ણે એ જ કહે છે કે “Have not the profoundest intuitions of faith been often wrapped

up in poetical myths and symbols, which dogmatism turns into flat historical narratives and rationalism as ponderously rejects?... And have not the greatest philosophers been more than half poets? We value Spinoza not for his geometrical metaphysics but for the flashes of vision in which the *amor intellectualis* makes him a 'God-drunken man'? Plato is for ever unintelligible till we read him as a prophet and prose poet, and cease to hunt for a system in his writings."

આપણા પ્રાચીન ગ્રન્થોમાં આ પ્રમાણે તત્ત્વજ્ઞાન કવિપ્રતિભામાં પ્રગટ થયાનાં અસંખ્ય ઉદાહરણો છે. ઉપનિષદમાં હૃદયની ઉપાસના છે: 'હૃદય' એટલે ઉચ્ચરેલું, બહાર પ્રકટેલું ગાન. આ શ્રુતિ અને એના દેન્દ્રજૂત સૂચક આદિ મહાન પદાર્થો, એ પરમાત્માના ગાનરૂપ છે એવો ભાવ એ ઉપાસનાના અન્તરમાં રહેલો છે. સૃષ્ટિના કતિને એક કુલાર^૧ કે ઘડિયાળી^૨ રૂપે કલ્પવો તે કરનાં એને કવિ કે સંગીતકાર રૂપે કલ્પવો એમાં ક્વી મુન્દરતા અને ભવ્યતા બદકે અધિક યાથાર્થ^૪ રહેલું છે। ધર્મરત્ની અર્ધ-નારીનૈશ્વરની કલ્પનામાં ખીબા રૂપકથી વિશ્વની ઉત્પત્તિને સ્થાને એની સ્થિતિનું સ્વરૂપ બતાવવાનો ચત્ન છે. આ વિશ્વમાં પ્રભુનું અદ્વિજૂત નૃત્ય થયા કરે છે: એ નટના નૃત્યમાં સ્થિતિ (static) ઉપરાંત ક્રિયા (dynamic) મૂર્તિમંત થાય છે અને એ મૂર્તિની આકૃતિમાં સ્થિતિ અને ક્રિયાની અલૌકિક સમતા પ્રતીત થાય છે. અર્ધનારીશ્વરની કલ્પનામાં પ્રકૃતિ અને પુરુષનો સમન્વય વિવક્ષિત છે, અને એમનાં લાગ્ય^૫ અને નાણવ^૬માં પણ એ જ પ્રમાણે મુન્દરતા અને ભવ્યતા એકઠાં થાય છે. કૃષ્ણ-ગોપીના રાસમાં પણ એવો જ એક ખીબો તત્ત્વજ્ઞાનનો ભાવ રહેલો છે: આ વિશ્વ એક અખડ રાસ^૭—અર્થાત્ રસમય નૃત્યની લીલા યા ગરબો—છે, જેના મધ્યમાં કેન્દ્રરૂપે પ્રભુ વિરાજે છે, આસપાસ પ્રકૃતિની વિવિધ શક્તિઓ ગરબે રમી રહી છે, તેમાં, પ્રત્યેક ગોપીની સાથે એક

૧. નૈયાયિક રૂપક, ૨. અંગ્રેજ ફિલસૂફ પેલી (Paley)નું રૂપક, ૩. અન્યત્ર વેદમાં અનેક સ્થળે, ૪. કારણ કે એમાં પૃથક્ ઉપાદાન કારણ માનવું પડતું નથી, ૫. ક્રોધનું ક્રોધનું નૃત્ય, ૬. પુરુષનું ઉગ્ર નૃત્ય, ૭. "નિત્ય રાસનારાયણ કેરે".

એક કૃષ્ણ દેખાય છે : એના ભાવાર્થ એવો છે કે પ્રભુ આ વિશ્વના મધ્ય- બિંદુએ વસેલો છે એટલું જ નહિ પણ એના વર્તુલમા પણ આવેલો છે :: અર્થાત્ પરમાત્મા પ્રકૃતિથી પર હતા પ્રકૃતિ સાથે જોડાયેલો છે, નિર્ગુણ હોઈને પણ સગુણ છે; અને જોયો એને નિર્ગુણ નહિ પણ સગુણ જ માને છે તેઓ તો વિશેષમા રાસના મધ્યમાં પણ કૃષ્ણ અને રાધા^૧ બ્રહ્મ અને માયાનું યુગલ કહે છે. સૃષ્ટિનું એક ખીજુ લગ્ય અને રમણીય રૂપક શેષશાયી નારાયણ અને લક્ષ્મીનું છે. સૃષ્ટિ પૂર્વે અનન્ત સત્ત્વનો એક શેષ-ટુકડો-કહો કે એને જ અનન્ત કહો, એના ઉપર નારાયણ^૨ પ્રભુ પોટેલા છે. લક્ષ્મીજી નામ પરમાત્માની 'લક્ષ્મ' (લક્ષણ)-ભૂત સુંદર શક્તિ-Glory-પગ આગળ પ્રભુનું મુખ નિહાળતી ખેડી છે : એ પ્રભુના નાભિમાથી, મધ્યમાથી કમળ જેવું - એક ફૂલ જેવું આ વિશ્વ ઊગેલું છે અને એના ઉપર બ્રહ્મા^૩-એ જ નારાયણનું સર્જક સ્વરૂપ-એટલું છે : એ પ્રથમ વેદરૂપ જ્ઞાનની ભાવના પ્રકટ કરે છે, અને વિશ્વના વિવિધ જડ એતન પદાર્થો સર્જે છે.

શક્તિ સ પ્રદાયમા દેવીને 'અષ્ટભુજ' કહેવાય છે. એમા ભગવદ્ગીતાની પ્રસિદ્ધ અષ્ટવિધ પ્રકૃતિનું સૂચન ગ્રંથ રૂપે છે.^૪ શબ્દ ઉપર ઊભેલી કે સિંહ કે વ્યાધ ઉપર બિગાજેલી દેવીમા પણ અસુરપાર મનુષ્યતાને મારી એના ઉપર રાચતી, મનુષ્યની ઉગ્ર પશુતાને વશ કરી એના ઉપર વિરાજતી દૈવી સ પત્તિનું આપણને દર્શન થાય છે. આ વિષયે-દૈવી સ પત્તિ અને આસુરી સંપત્તિનો વિગ્રહ અને એમા પ્રભુની સહાયતાથી દૈવી સ પત્તિનો થતો વિજય, એણે આપણા પૂર્વજોનું એટલું બધું ધ્યાન રોક્યું છે કે એ પુરાણોનો પ્રધાન વિષય 'દેવાસુર સંગ્રામ' ધર્મ પડ્યો છે એમાં એ ધ્યાનમા રાખવાનું છે કે સારું અને ખોટું એ બે પરસ્પર લિપ્ત છતાં એક જ વિશ્વના અંગ છે, તેથી દેવ અને અસુર બંનેને એક જ પ્રજાપતિના પુત્ર માન્યા છે, અને તેમા મનુષ્યની સ્વાભાવિક રિચિતિ આસુરી હોઈ પછીથી એને સંસ્કારીને દૈવી કરવાની છે તેથી અમુકને મ્હોટા અને દેવને ન્હાના ભાઈ કહ્યા છે.^૫

૧. નરોત્તો જીવોનો સમૂહ તે 'નાર' 'અયન' નામ ગન્તવ્ય આશ્રયસ્થાન. તે 'નારાયણ'-પરમ પુરુષ, ૨. Logos.

૩. "મૂર્ધિરાણેઽનલો વાયુઃ સ્વં મનો બુદ્ધિરેવ ચ । મહર્ક્ષોર હૃતીયં મે મિત્ત્વા પ્રકૃતિરુષ્ટઘા ॥

૪. "દ્વયા હ પ્રાજાપત્યા દેવાશ્ચાસુરાશ્ચ તતઃ કાનીયસા યવ

આપણા શાસ્ત્રોની કવિકલ્પનામાં ગંભીર તત્ત્વજ્ઞાન રહેલું છે એ વસ્તુસ્થિતિ અવગણવાથી મેંકસમૂહને જેવા હિન્દુસ્થાનને માટે સાધારણ રીતે પ્રેમ અને પક્ષપાત ધરાવનાર વિદ્વાને પણ કેવી ભૂલ કરી હતી તેવું એક રમૂજ ઉદાહરણ ઝગ્ગવેદસ હિતાના હિરણ્યગર્ભ સૂક્તની પ્રસિદ્ધ પંક્તિ “કસ્મૈ દેવાય વિહવા વિષ્ણે” એને સાચણાચાર્યે કરેલા અર્થનો મેંકસ-મૂલરે કરેલો ઉપહાસ છે. એ પંક્તિના “કસ્મૈ” પદના ક નો સાચણાચાર્ય ‘પ્રભપતિ’ અર્થ કર્યો છે. જે પાછળના સાહિત્યમાં સુપ્રસિદ્ધ છે. મેંકસ-મૂલરે સાચણાચાર્યના અર્થને હસી કાઢે છે, પરંતુ એ અર્થનો મૂળ અર્થ સાથે શો સંબંધ છે એ વિષે એમણે વિચાર કર્યો નથી. ૧ એ વિચાર કર્યો હોત તો તો ઉપહાસ કરવાને બદલે કાઠકે છાંડું સત્ય એ ભોઈ શકત. એ વિચાર માટે મગજમારી કરવી પડે એમ પણ નથી. એવું રહસ્ય જ્ઞાન-રેખા આપણામાં સ્પષ્ટ વાચવામાં આવે છે. છંદે પ્રભપતિને કશું કે એ વૃત્તને માંચો અને સધળું જીતવાનું જીત્યો; માટે તમારું મહત્ત્વ મને આપો. પ્રભપતિએ ઉત્તર દીધો કે એમ કરું તો પછી હું ‘ક’=કોણ થાઓ. કશું કે તમે કશું કે પછી હું ‘ક’=કોણ, માટે તમે ‘ક’=કોણ થાઓ. આનું નાતપર્ય એવું છે કે જ્યારે સગુણ બ્રહ્મ અસુરને હણે છે ત્યારે તે ઉપાસ્ય થાય એ સ્વાભાવિક છે. પણ એમ થાય તો પછી નિર્ગુણ બ્રહ્મ એ ક: કહેતા પ્રશ્નરૂપ થઈ જાયર અને એવું મહત્ત્વ યાદ્યું જાય. આ જ કારણથી કેટલાક વેદાન્તીઓ સગુણ બ્રહ્મને જ માને છે અને નિર્ગુણ બ્રહ્મનો નિષેધ કરે છે. આ આખ્યાયિકામાં એ ભયનું સૂચન કરી ઉપદેશનું નાતપર્ય એ ઉપસ્થિત કર્યું છે કે નિર્ગુણ બ્રહ્મ જ સગુણમાં પ્રકટ થતું હોવાથી એવું મહત્ત્વ રહેવું જોઈએ, કારણ કે ભણે દેવાસુરસંગ્રામના યુદ્ધો સગુણ બ્રહ્મ જીતે, પણ સગુણનું અધિધાન નિર્ગુણ છે એ જીતવાનું નથી. આમ આપણું તત્ત્વજ્ઞાન ‘દર્શન’ ગ્રન્થો તરીકે જે સુપ્રસિદ્ધ છે તેમાં જ રહેલું નથી, પણ ગ્રામીન વેદથી માંડી પુરાણ સુધીના ગ્રન્થોની કવિ-પ્રતિભામાં પ્રકટ થયેલું છે. આ આપણા તત્ત્વજ્ઞાનનું જૂવણ છે, દૂપણ નથી. [વસન્ત, શ્રાવણ, સ વત ૧૯૮૬].

દેવા જ્યાંયાસા અસુરા:” (મૃ. ઉપ.) ૧. સાચણાચાર્યે એ કર્યો છે. અને તેથી લખે છે: “કિ શબ્દોઽનિર્જાંતસ્વરૂપત્વાત્ પ્રજાપતૌ વર્તતે.” ૨. આને વેદમાં અન્યત્ર ‘સંપ્રજા’ કહ્યો છે, કાલકાલ જોને ‘x’ કહ્યું છે.

૪ : શ્રદ્ધા અને શંકા

એક વિદ્વાને કહ્યું છે કે “Doubt is the disease of privileged souls.” “શંકા એ આત્માનો રોગ છે, પણ એ રોગ હોવો એ પણ એક અસાધારણ અધિકાર છે.” આ વચનમાં શંકાની નિન્દા અને સ્તુતિ ઉભય છે, અને એ સ્પષ્ટ રીતે સમજતાં મોક્ષને અનુકૂલ અને પ્રતિકૂલ શંકાના સ્વરૂપો સમજાશે.

“સંશયાત્મા વિનश्यति” એમ શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતાનું વાક્ય લઈ એને આધારે ઘણી વાર એમ માનવામાં આવે છે કે સંશય-શંકા-જેવો અનિષ્ટ પદાર્થ આત્મજ્ઞાનના માર્ગમાં ખીજો નથી, અને શ્રદ્ધા એ જ પરમ પુરુષાર્થ સિદ્ધ કરવાનું મુખ્ય સાધન છે. પરંતુ આ વિષયમાં કેટલોક વિવેક કરવાનો છે, જે ન કરવાથી અન્ધ શ્રદ્ધા કે દુષ્ટ સંશય પરિણામે નીપજે છે.

મનુષ્ય “શ્રદ્ધામય” છે, અને “જેવી જેની શ્રદ્ધા તેવો તે”*-એ વાક્ય વિરુદ્ધ કાર્થ પણ કહી શકાય એમ નથી. એ તો સિદ્ધ છે કે મનુષ્યને શ્રદ્ધા ન હોય તો એની પ્રવૃત્તિ જ સંભવે નહિ. અમુક પદાર્થ અમુક પ્રકારનો વસ્તુતઃ છે એમ માનીને જ-અર્થાત્ શ્રદ્ધાપૂર્વક જ-મનુષ્ય સર્વ વ્યવહારમાં ઊતરે છે, અને મનુષ્ય ક્ષણવાર પણ વ્યવહારશૂન્ય ટકી શકતો નથી. ‘સાયન્સ’ જે શંકાનું ઉત્પત્તિસ્થાન છે, તે પણ ખરું જોતાં કાર્યકારણના મહાનિયમ ઉપર શ્રદ્ધા રાખીને જ પ્રવર્તે છે. અમુક કાર્યકારણનિયમનો જે સ્થળે ભંગ થતો દેખાય છે, ત્યાં ‘સાયન્સ’ એ નિયમ માટે શંકા ન ધરાવતાં, એ સ્થળવિશેષને બ્રાન્તિજનક માને છે, અથવા તો ભવિષ્યમાં જુદો ખુલાસો થશે એમ શ્રદ્ધા રાખે છે; પરંતુ કાલત્રયમાં પણ કાર્યકારણના નિયમને બાધ થાય એમ શંકા ઉદ્ભવતી નથી. વળી જગતની વ્યવસ્થામાં પુણ્યનો જથ્થો અને પાપનો ક્ષય એ નિયમ પણ સર્વદા પ્રતીત થતો નથી. આ નિયમ વ્યક્તિપરત્વે અનેક વાર ખોટો પડતો જણાય છે એટલું જ નહિ, પણ જન-સમષ્ટિમાં પણ કેટલીક સદીઓ અપવાદરૂપ દેખાય છે. છતાં વ્યક્તિની તેમ જ સમષ્ટિની સદૃષ્ટિ અને ઉન્નતિ (Virtue and Civilization or Progress) ઉક્ત નિયમ પરની શ્રદ્ધા થકી જ સંભવે છે આ રીતે Uni-

*“શ્રદ્ધામયોઽયં પુરુષઃ યો યચ્છ્રદ્ધઃ સ एव सः”—મ. ગી.

formity of Nature અને Moral Government એ બે પદાર્થ —જેના ઉપર મનુષ્યના જ્ઞાનનો અને ઉન્નતિસંપાદક સદાચરણનો આધાર છે —એના ઉપરની શ્રદ્ધા એ મોક્ષને અનુકૂલ શ્રદ્ધા છે. અન્ન વિના અત્યન્ત તીવ્ર દુઃખથી પીડિત થતાં છતાં પણ ભક્તનો પ્રભુ ઉપરનો પ્રેમ શિથિલ થતો નથી, અનેક પ્લેગના કારણ સંખ્યા અને કલ્પનાઓ અસિદ્ધ કર્યા છતાં પણ એ નિયમ કાર્યકારણના મહાન નિયમને જ આધીન છે, અને પ્રકૃતિનું રહસ્ય મનુષ્યભાલ આગળ પ્રકાશિત થવા જ નિર્માયુ છે—એવો નિશ્ચય આરોગ્ય-શાસ્ત્રીઓનો મન્દ થતો નથી.—એ બંને પૂર્વોક્ત શ્રદ્ધાના જ ઉદાહરણો છે. ટેનિસન કહે છે તેમ—

“Oh yet we trust that somehow good
Will be the final goal of ill.”

પણ ઉપર બતાવેલી, મનુષ્યસ્વરૂપના બન્ધારણના મૂળમાં જ જે શ્રદ્ધા રહી છે, તે વિનાની શ્રદ્ધા એ અન્ધ શ્રદ્ધા જ છે, ચેતનની નહિ પણ જડ પદાર્થની શ્રદ્ધા છે. ચેતનની શ્રદ્ધા સકારણ અને વિવેકજન્ય હોય છે, જડ શ્રદ્ધા ગમે તે વસ્તુને, ગમે તે વાક્યને વગર વિચારે વળગે છે.

જેમ અમુક પ્રકારની શ્રદ્ધા મોક્ષને અનુકૂલ છે, તેમ અમુક પ્રકારની શંકા પણ દૈવના અનુગ્રહથી જ પ્રાપ્ત થાય છે. વેદાન્તસિદ્ધાન્તનો અનુવાદ કરીને રા. રા. મણિલાલે યોગ્ય જ કહ્યું હતું* કે જગતનું આદિકારણ અજ્ઞાન છે; પણ તેની સાથે વિશેષમાં એમ પણ ઉમેરી શકાય કે મોક્ષનું આદિકારણ પણ અજ્ઞાન જ છે. ઉભય અવિરોધી સત્ય છે. મોક્ષનું આદિકારણ અજ્ઞાન છે એ નિશ્ચય પ્રત્યેક ધર્મના ઇતિહાસમાં પ્રત્યક્ષ થાય છે. અન્યત્ર ધર્મપ્રવાહ ઉપર દષ્ટિ નાખતાં પણ જણાશે કે શંકામાંથી જ ધર્મની ભવ્યતા અને વિશુદ્ધિ આવે છે. એક ઋગ્વેદ-મહર્ષિ કહે છે:—

“કો અદ્ધા વેદ ક હ્રહ પ્રબોચત્ કુત આ જાતા કુત ईयं विसृष्टिः ।
अर्वाग्देवा अस्य विसर्जनेनाथा को वेद यत्त आ वभूव ॥
इयं विसृष्टिर्यत्त आ वभूव यदि वा दधे यदि वा न ।
यो अस्याध्यक्षः परमे व्योमन्तसो अङ्गं वेद यदि वा न वेद ॥”

(ખરેખર કોણુ જાણે, કોણુ કહે કે આ વિવિધ સૃષ્ટિ ક્યાંથી ઉત્પન્ન થઈ, ક્યાંથી ફેંકાઈ? દેવો એના વિવિધ સર્જન પછીના છે. એ ક્યાંથી

* જુઓ સુદર્શન, ૧૮૯૮, સપ્ટેમ્બર.

આવી એ કાણ બણે? શાઈ, આ વિવિધ સૃષ્ટિ કયાથી આવી અને સ્થિતિમાં છે કે નહિ એ પરમ વ્યોમમા આનો જે અધ્યક્ષ છે તે બણે, અથવા તે પણ ન બણે!)

અજ્ઞાનમાથી જ્ઞાનમાં પ્રવેશ કરવા મનુજહેદય ટેવું તલસે છે।

આ પ્રમાણે પ્રશ્ન ન થવા દેતો એ આત્માને જડ ગણવા સમ્મન છે. વળી આ શકનો ખુલાસો કરવાને બદલે એને બલાતકારે દાખી મૂકવી એ આત્મામા કચરો એકઠો કરવા જેવું છે. ટેનિસનનું યોગ્ય કહેવું છે કે—

“There is more faith in honest doubt,
Believe me, than in half the creeds”

પણ આ સંશય જે મૂળમા શ્રદ્ધાત્મક ન હોય તો એ અનિષ્ટ છે, કેમકે “પર” વસ્તુના અસ્તિત્વની શ્રદ્ધા ઉત્પત્તિને આવશ્યક છે. આ શ્રદ્ધાવિરહિત પ્રવૃત્તિ દુષ્ટ થયા વિના રહેતી નથી, કેમકે આ શ્રદ્ધા વિરહિત હોવું એનું નામ જ દુષ્ટતા છે. આ શ્રદ્ધા ઉપર જ્ઞાનનો પ્રકાશ પડી એ જ્ઞાનવિષય થઈ છે કે નહિ એ જુદો પ્રશ્ન છે, અને એના ઉપર ધર્મબુદ્ધિનો આધાર છે, પરંતુ આ વિષયની અર્થમાં બિનરવાનો અત્રે અવકાશ નથી. માટે તાત્પર્ય કે, “અપ્રકાશ, અપ્રવૃત્તિ, પ્રમાદ, અને મોહ”—રૂપ તામસી વૃત્તિમાં મૂક બની પડી રહેતો પુરુષ જ ખરો “સંશયાત્મા” છે, * અને “કો અદ્વૈતો વેદ કુત્ત આ વમૂવ?” એમ પ્રશ્ન કરનાર જ ખરો દ્રષ્ટો “ક્ષયિ”— છે. ઉપનિષદ શું ખોટું કહે છે કે “જે બણું છું કહે છે તે જ એને નથી બણતો, જે નથી બણતો (કહે છે) તે જ બણે છે”।x અર્થાત્ અત્ત જ્ઞાનથી પર છે એમ સમજવું એ જ એનું યથાર્થ જ્ઞાન છે, કેમકે પગ્તા એ જ બ્રહ્મનું સ્વરૂપ છે

“What am I?

An infant crying in the night,

An infant crying for the light,

And with no language but a cry”—Tennyson

* “અપ્રકાશોઽપ્રવૃત્તિશ્ચ પ્રમાદો મોહ એવં ચ ॥

તમસ્યેતાનિ જાયન્તે વિવૃદ્ધે કુરુનન્દન”.—મ. ગી.

x “અવિજ્ઞાતં વિજાનતાં વિજ્ઞાતમવિજાનતામ્”—કૈનોપનિપદ્

૫ : બ્રહ્મવિદ્યા

“અધ્યાત્મવિદ્યા વિદ્યાનામ્”

મં ૦ ગી ૦

“The only choice we can have is between a conscious metaphysics and an unconscious one, between hypotheses which we have examined and whose limitation we know, and hypotheses which rule us from behind, as pure prejudices do. It is because of this that the empiric is so dogmatic and the ignorant man so certain of the truth of his opinion. They do not know their postulates, nor are they aware that there is no interpretation of an object which does not finally point to a theory of being.”—Prof. Henry Jones.

“All men, by their conduct, virtually adopt one philosophy or another. Practically they give to its fundamental query either a materialistic or an idealistic answer.”

—Prof. Morris.

શ્રી શંકર ભગવાન્ ‘વિવેકચૂડામણિ’ના આરંભમાં કહે છે :—

“જન્મૂનાં નરજન્મ દુર્લભમતઃ પુંસ્ત્વં તતો વિપ્રતા,
તસ્માદ્વૈદિકધર્માગરતા ચિદ્રત્ત્વમસ્માત્પરસ્—
આત્માનાત્મવિવેચનં સ્વભુક્ષો બ્રહ્માત્મના સંસ્થિતિ—
સુક્તિનોં શતજન્મકોટિસુકૃતૈઃ પુણ્યૈર્વિના લભ્યતે ॥

(ભાવાર્થ:—) આ વિશ્વમાં અમુકજન ‘જન્મુઓ’ લઈયા છે. પણ તે સર્વમાં ‘નર’ નો એટલે મનુષ્યનો જન્મ એ દુર્લભ છે. જન્મુઓ+ તો માત્ર જન્મે છે અને મરે છે, પણ ‘નર’ =મનુષ્ય=પોતાના આત્માને હિંદ્રિત્ત્વ સ્થાન તરફ વિવેકબુદ્ધિ અને દક્ષતાપુરઃસર દેરી શકે છે. નીતિમાં ગામી-ચક્ષુની શકે છે. વળી ‘નર’ એટલે જો મનુષ્યનતિ તેમાં જી કરતાં પુરુષ ધર્મમાં

+ જન્મ=જન્મવું ધાતુ ઉપરથી.

= જો=દોરવું ઉપરથી નર=નેતા, દોરનાર.

જન્મ પામવો એ અધિક લાગ્યતું ફળ છે. x ઉત્પન્ન થયેલી ભાવનાઓને સંગ્રહવાનું અને પોષવાનું કામ સ્ત્રીવર્ગનું છે, પણ નવીન ભાવનાઓ શોધી કાઢવાનું કામ બહુધા પુરુષવર્ગનું જ છે. પણ પુરુષવર્ગમાં પણ સર્વને આ કામને માટે જોઈતો અવકાશ હોતો નથી. જે વર્ગને જનસમાજે આ કામ આસ કરીને સોંપ્યું છે, અને સામાજિક વ્યવસ્થા દ્વારા જોઈતી કુરસદ પણ આપી છે એ વર્ગમાં, અર્થાત્ બુદ્ધિશાળી 'વિપ્ર' વર્ગમાં, જન્મ મેળવવો એ સવિશેષ લાગ્ય છે. વળી 'વિપ્ર' પણ દરેક ધર્મમાં હોય છે, પણ વૈદિક ધર્મના વિપ્ર હોવું એ તો આપણા બ્રાહ્મણોનું જ સદ્લાગ્ય છે. બ્રાહ્મણોમાં પણ 'બ્રહ્મબન્ધુ' * ધણા હોય છે. બ્રાહ્મણ હોઈ વિદ્વાન હોવું એ જ ખરા અહોભાગ્યની વાત છે. વળી વિદ્વતા પણ અનેક વિષયોની બની શકે છે, પણ વિદ્વાન હોઈ આત્મ-અનાત્મનો વિવેક કરવો, વિવેક કરી સારો અનુભવ-બ્રહ્માનુભવ-પ્રાપ્ત કરવો, બ્રહ્મરૂપે સારી રીતે સ્થિત થવું, અહંતા-અમતાજન્ય સંકોચરૂપી સંસારમાંથી મુક્તિ મેળવવી એ તો સેંકડો જન્મ-કેટિના સુકૃતનું ફળ છે એમ સમવું.

કેટલાક પ્રશ્ન કરશે કે આ વિદ્યાથી શો લાભ? આપું હિન્દુસ્થાન આજ પર્યન્ત આ મૃગતૃષ્ણિકા પાછળ દોડી દોડીને નષ્ટ થઈ ગયું, તથાપિ હજી એની એ ચર્ચા ચાલે છે! આનો ઉત્તર કે બ્રહ્મવિદ્યાએ તો હિન્દુસ્થાનને અનેક સંકટોમાંથી તાર્યું છે. અનેક પરાક્રમોને જન્મ આપ્યો છે: જ્યાં સુધી એનો સૂર્ય દેદીપ્યમાન રહ્યો ત્યાં સુધી જ એની ચઢતી રહી, અને આજ પણ, એની મૃતવત્ દશામાં પણ, ચૈતન્ય-પ્રજ્જાત્ય-રહ્યું હોય તો એ બ્રહ્મવિદ્યાનો જ પ્રભાવ છે. 'બ્રહ્મવિદ્યા' એટલે આજકાલ ઘણા ખરા શાસ્ત્રી સંન્યાસીઓમાં કે યુનિવર્સિટીના તાકિદામાં જે એ નામે જાળખાતું કાંઈક આપણે જોઈએ છીએ એ નહિ. પણ જે પ્રાચીન મહર્ષિઓમાં હતું અને જેણે સમસ્ત હિન્દુસ્થાનમાં આર્યભાવના વિસ્તારી; જે બુદ્ધદેવમાં હતું અને જેણે અશોકના સામ્રાજ્યને જન્મ આપ્યો; જેણે શંકર ભગવાનમાં પ્રકટ થઈ, રામાનુજ, રામાનન્દ, કબીર, નાનક, રામદાસ, તુકારામ, આદિમાં જીતરી, એક તરફ શીખ પ્રજાને અને બીજી તરફ મહારાષ્ટ્રની પ્રજાને એકત્ર આપી, જીવન આપી, ઉત્થાન આપ્યું—એ અલૌકિક સત્વનું નામ જ 'બ્રહ્મવિદ્યા' છે.

x યદ્યપિ વિશ્વતન્ત્રમાં તો ઉભય સરખાં જરૂરનાં છે.

* માત્ર બ્રાહ્મણ કુળમાં જન્મેલા એટલું જ.

આ બ્રહ્મવિદ્યાના તત્ત્વરૂપે—

“કોડહં કથમિદં જાતં કો વૈ કર્તાડસ્ય વિદ્યતે ।
ઉપાદાનં કિમસ્તીહ વિચારઃ સોડયમીદ્રશઃ ॥”

“કોણુ ? આ ક્યાંથી આવ્યું ? આનો કર્તા કોણુ હશે ? એનું ઉપાદાન-
કારણ શું અર્થાત્ એ શેતું બનેલું હશે ?”—હત્યાદિ પ્રશ્નો થાય છે. અને
એ પ્રશ્નોના સમાધાન ઉપર—વિચાર યા આચારમાં થતા, સ્પષ્ટ યા ગર્ભિત
રીતે થતા, સમાધાન ઉપર—મનુષ્યની સર્વ પ્રવૃત્તિઓના સ્વરૂપનો આ-
ધાર છે. ‘કું કોણુ ?’ : કું બો જડ પ્રકૃતિનો જ એક અંશ હોઈ તો મહારી
સર્વ પ્રવૃત્તિઓ પ્રકૃતિથી જ નિયંત્રિત હોવી ભોઈ એ, અને એમ હોય તો
પછી મારામાં કોઈ પણ પ્રકારની જવાબદારી રહેતી નથી. કું દેહરૂપ જ
આ જન્મમાં મેં પાપ કર્યું તો પણ શું ? પુણ્ય કર્યું તો પણ શું ? એ સર્વ
કોને માટે ? હાવિધ્યનો જનસમાજ સુખી થાઓ વા ફુઝી થાઓ એમાં
મારે શું ? ને પ્રકૃતિનો ભાગ છે, અને પ્રકૃતિથી નિયંત્રિત છે : એને
જવાબદારી કેવી ? હવે એમ માનો કે કું પરમાત્મારૂપ છું એમ સિદ્ધ થયું.
એમ સિદ્ધ થતાની સાથે જ ઉપરના પ્રશ્નોનું કેવું જુદું જ સમાધાન થઈ
જાય છે ! જગતની ઉત્પત્તિ, જગતનું અન્તરતત્ત્વ, ધૃત્વરતું અસ્તિત્વ, ધૃત્વરતું
સ્વરૂપ—હત્યાદિ વિષેના આપણા સિદ્ધાન્તો, આપણી સમગ્ર પ્રવૃત્તિઓ ઉપર,
એ પ્રવૃત્તિઓના ઉદ્દેશ ઉપર, તથા એને સિદ્ધ કરવાના સાધનો ઉપર જુદું
જ અજવાળું નાખે છે.

પણ તમે કહેશો કે બ્રહ્મવિદ્યા ભયે ઉપયોગી હોય, પણ એ નીરસ
છે એમાં તો શંકા જ નહિ. આનો ઉત્તર કે એ નીરસ ભાગવાનું કારણ
આપણો એના ઉપર અન્તરનો પ્રેમ નથી એ જ છે. એ નીરસતા ખરું
ભેતાં વિપયની નથી પણ આપણી જ છે. સર્વ રસનું પ્રભવસ્થાન અને
નિધાન ને બ્રહ્મ એના મંબન્ધી ને વિદ્યા તે નીરસ કેમ હોઈ શકે ? બ્રહ્મ-
વિદ્યાનો તર્કભાગ કદાચ કોઈને કડકશ લાગતો હશે. પણ એમાં એટલું
ધ્યાનમાં રાખવાનું છે કે ખરું ભેતાં એ તર્ક માત્ર સાંભળવાના નથી, પણ
શુદ્ધિમાં, હૃદયમાં, આત્મામાં ઉપજાવવાના છે—અર્થાત્ વર્તમાનપત્રની હટક-
તની માફક આ વિપયની હટકત (News) મેળવવાની નથી, પણ એનું
ગ્ઞાન (Knowledge) મેળવવાનું છે. અને આ રીતે ગ્ઞાન મેળવતાં—શુદ્ધિ
હૃદય, આત્મામાં તે તે સિદ્ધાન્તો ઉપજાવતાં—રસ આપ્યા વિના રહેશે નહિ.

કારણ કે આત્મામાં જે વસ્તુ બહારથી—‘foreign matter’ તરીકે-આવીને પડે છે એ જ એને ભારરૂપ લાગે છે: જે એ સ્વયં અન્તરમાથી ઉપજાવે છે એ તો એને આનન્દ જ આપે છે. બ્રહ્મવિદ્યા આ રીતે પોતાની થઈ જતા, અખૂટ આનન્દનો ઝરો થઈ રહે છે.

પણ હજી કોઈ વાધો લેશે કે ભલે એ ઉપયોગી હોય, અને ભલે એમાં આનન્દ આવે, પણ વસ્તુતઃ એ વિદ્યા જ અસહ્ય છે: ‘બ્રહ્મ’ એવો જગતની પાર પદાર્થ જ નથી, કારણ કે આપણું સર્વ જ્ઞાન જગતની અન્દર જ પુરાયેલું છે, એની બહાર એ જઈ શકતું જ નથી. આ વિચાર કેટલી વાર કાન્ટના તત્ત્વજ્ઞાનમાથી કાઢવામા આવે છે. અને કોમ્ત નામના ફ્રેન્ચ તત્ત્વવેત્તાએ એનું બહુ આગ્રહપૂર્વક પ્રતિપાદન કર્યું છે. આ સિદ્ધાન્તની પરીક્ષા આપણે કોઈક પ્રસંગે કરીશું. હાલ તો માત્ર ટૂંકો જ ઉત્તર આપીશું. જગત એ આપણી દષ્ટિ આગળ દેખાતા અનેક વિવર્તોનું નામ છે, માટે એવો કોઈક પદાર્થ હોવો જ જોઈએ કે જેના એ વિવર્તો છે. આ રીતે, જ્ઞાન જગતની અને જગતના અધિજ્ઞાનની, ઉભયની, સાક્ષી પૂરે છે. અધિજ્ઞાનચેતન છે, કે જડ છે, કે એમાંથી એકે નથી એ જુદો પ્રશ્ન છે. પણ એ છે એમાં તો સંશય જ નથી. બ્રહ્મવિદ્યાના અસંભવની શંકા ઉદ્ભવવાનું કારણ એટલું જ દેખાય છે કે જે પદ્ધતિ ‘સાયન્સ’ (ભૌતિકપદાર્થવિષયક-શાસ્ત્ર)માં ચાલે છે એ અત્રે ચાલતી નથી. સર્વ જ્ઞાનના સાધન અને પ્રકાર એક સરખા જ હોય એમ કેમ બને? ‘સાયન્સ’નો વિષય પદાર્થોનાં બાહ્ય સ્વરૂપ-વિવર્તો-છે, માટે એ સ્વરૂપોના પરસ્પર સંબંધાદિકના વિચારને જે પદ્ધતિ અનુકૂલ પડે એ પદ્ધતિ એ લે છે. પદાર્થમાત્રનું અન્તસ્તત્ત્વ એ બ્રહ્મવિદ્યાનો વિષય છે, માટે એ અન્તસ્તત્ત્વને નિર્ણય કરવાને જોઈતી પદ્ધતિ એ સ્વીકારે છે. ઉદાહરણ તરીકે, એક તાર્કિકની સંસા જોવાની પદ્ધતિ એ કવિને અનુકૂલ થશે? નહિ જ. એ જ રીતે પ્રકૃતમા પણ છે. “આખા ગગનમંડળ સ્થાને મેં ટેલિસ્કોપ (દૂરદર્શક યન્ત્ર) ફેરવી જોયું. પણ મને તો ધ્રિયર કોઈ પણ સ્થળે નજરે ન પડ્યો” એમ ઉદ્ગાર કરનાર ખગોળવેત્તા બ્રહ્મવિદ્યાની પદ્ધતિ અને ખગોળવિદ્યાની પદ્ધતિ વચ્ચે ગુંચવાડો કરે છે. સાત કડીની કંઠી ઉપર દષ્ટિ ફેરવી કોઈ કહે કે “હું તો સાત જ કડીઓ જોઈ છું”, આઠમી મ્હારી નજરે પડતી નથી.” તો એનું કહેવું યથાર્થ છે. પણ જો એ એમ કહે છે કે “હું સુવર્ણ (જેની એ કંઠી બનેલી છે તે) પણ જોતા નથી,” તો એનું કહેવું ભૂલભરેલું છે. એ જ પ્રમાણે જ્યાં સુધી ‘સાયન્સ’ તે તે વિવર્તો વચ્ચે

બ્રહ્મવિદ્યા : ૩૫

કાર્યકારણભાવતું પ્રતિપાદન કરે છે ત્યાં સુધી એ એના ખરા પ્રદેશમાં છે, પણ વિવર્તોના અધિષ્ઠાનનો પણ નિષેધ કરવા હિંમત ધરે છે ત્યાં એ એની યોગ્ય હદની બહાર જતું રહે છે. માટે બ્રહ્મવિદ્યા એક વિદ્યક્ષણ જ્ઞાન છે, અશક્ય જ્ઞાન નથી : આપણા આત્મ જીવનમાં અને બાહ્ય વિશ્વમાં જે મૂલ સત્ત્વ રહેલું છે—અને જે એ ભયને ઉઠેલી જોતા પ્રત્યક્ષ તરી આવે છે—એને જાણવાની વિદ્યા એ ‘બ્રહ્મવિદ્યા’ કહેવાય છે, અને સર્વ વિદ્યામાં એ પરમ વિદ્યા છે.

[વસન્ત, વિ. સંવત ૧૯૫૮, ફાલ્ગુન.]

૬ : શુદ્ધિ અને હૃદય

આજથી ત્રણ ચાર માસ ઉપર “શંકા અને શ્રદ્ધા” એવા મથાળા નીચે એ બે પદાર્થની પરમાર્થ સિદ્ધિમા અનુકૂળતા-પ્રતિકૂલતા કેટલી છે અને કેવે પ્રકારે છે એ વિષે કાર્ષક આ પત્રમા લખવામા આવ્યું હતું, આજ એ જ રીતે “શુદ્ધિ અને હૃદય” એ દ્વન્દ્વના સ્વરૂપ સંબંધે થોડો વિચાર કરવા ઇચ્છા છે.

‘શુદ્ધિ’ અને ‘હૃદય’ એ બે શબ્દની યદ્યપિ શાસ્ત્રીય વ્યાખ્યા આપવી કઠિન છે તથાપિ એ બે પદ્યથી વિવક્ષિત અર્થના બોધ તો સર્વને સાધારણુ મતિથી થઈ શકે છે. તેમા પણુ સુદર્શનના વાચકોને તો આ બે શબ્દો એટલા બધા પરિચિત થઈ ગયા છે કે શ્રમપુરઃસર લક્ષણુ બાંધી એના અર્થ સમજવવાની અત્રે બહુ જરૂર દેખાતી નથી. ત્યારે હવે એ બે શબ્દોના અર્થો પ્રસિદ્ધ જ છે એમ માની લઈ, અહ્નવિદ્યાના વિષયમાં એમનું સ્થાન વિચારવાને આ સ્થળે દિગ્દર્શનમાત્ર પ્રયત્ન કરીશુ.

અહ્નવિદ્યાનો ઉદ્દેશ શો છે એ ખ્યાનમા લઈશું તો સહજ સમજાશે કે શુદ્ધિ કે હૃદય બેમાથી એક પણુ પદાર્થને આ વિષયમાં સમગ્ર સામ્રાજ્ય સોંપી દેવું ઘટતું નથી. બાહ્ય અને આતર જગતના તત્ત્વનું, એટલે એમનામાં અધિષ્ઠાનરૂપે નિવસતા વાસ્તવિક પદાર્થનું, અન્વેષણુ કરી એનો સાક્ષાત્કાર કરવો એ બે અહ્નવિદ્યાનો ઉદ્દેશ હોય—અને નિર્વિવાદ રીતે એ જ ઉદ્દેશ છે—તો સ્પષ્ટ છે કે આ અન્વેષણુ અને સાક્ષાત્કાર ઉભયને અનુકૂલ સાધનની એમા અપેક્ષા છે. ‘હૃદય લાગવું’ નેઈ એ’ એમ આ વિષયમા ઘણી વાર કહેવાય છે, પરંતુ આ વાક્ય ખરું નેતા અપૂર્ણ હોઈ માત્ર અર્ધ સત્યનું જ પ્રતિપાદક છે. ખરી રીતે તો, ‘વસ્તુમાં હૃદય લાગવું’ નેઈ એ’ એમ પૂર્ણ વાક્ય થવું યોગ્ય છે. માત્ર હૃદય લાગવાથી જ પરમાર્થ સિદ્ધ થઈ જતો હોય, તો અહંતામમતાની માયિક જાળ વિશ્વમા એવી પથરાઈ રહી છે કે વિના યત્ને જતુંમાત્રનું કોઈક કોઈક સ્થળે તો હૃદય લાગેલું જ છે, એટલે કોઈ જ કરવાનું રહેતું નથી! ખરું નેતા પ્રાપ્ત કરવાનું એ છે કે આ પ્રકારની સ્વભાવ-સિદ્ધ હૃદયની ‘લગની’ને બદલે વસ્તુભૂત પદાર્થમાં હૃદયને વળગાડવું નેઈ એ. હવે વસ્તુભૂત પદાર્થ શો છે અને શો નથી એ વાતનો નિર્ણય શુદ્ધિ વિના કેણુ કરી શકે એમ છે? હૃદય તો પ્રતીતિમા છે કે નથી એટલું જ કહીને.

રહેશે; વસ્તુતઃ ‘છે કે નહિ’ એ ઉચ્ચારનાર શક્તિ તો બુદ્ધિ છે. અને એટલે અંશે બુદ્ધિનું સાર્થકત્વ સ્વીકાર્યા વિના કેમ ચાલશે ? ‘બુદ્ધિવિલાસ’, ‘તર્કબળ’ ઇત્યાદિ આક્ષેપગર્ભ પદો ઘણેક સ્થળે મહાન પુરુષોને મુખે પણ આપણે સાંભળીએ છીએ. પણ અમારું તો સ્પષ્ટ માનવું છે કે એમ બ્રાહ્મનારાઓનું ખરું તાત્પર્ય ન સમજીને જ લોકો ઘણી વાર બુદ્ધિના પ્રયોગને નિરર્થક માની લે છે, અને અમારા અનુભવમાં તો આ વાત એટલે સુધી ગયેલી જોવામાં આવી છે કે ઘણા લોકો બુદ્ધિહીનતાને હૃદયના વેગનું એક માપ કરી બેઠા છે, અને એમને જ્યાં જ્યાં કંઈ પણ બુદ્ધિનો આવિર્ભાવ થતો કે બુદ્ધિનો શ્રમ લેવાની વાત થતી જોવામાં આવે છે ત્યાં ત્યાં જાણે હૃદયની શૂન્યતા જ હોય, “નીરસતા” જ હોય, એમ માનતાં જરા પણ વિચાર પડતો નથી. બુદ્ધિ-શ્રમ કેવો કઠિન છે, પરમ પદાર્થ ઉપર હૃદયનો તીવ્ર આવેગ લાગ્યા વિના એટલો શ્રમ સહન કરવા તરફ અભિરુચિ થતી જ નથી એ ધ્યાનમાં રાખતાં, ઘણાખરા લોકો એનાથી કંટાળે એમાં આશ્ચર્ય નથી. પણ પૂર્વે અમે એક વખત કહ્યું છે તેમ એ કઠિનતામાં જ એની ભવ્યતા છે અને અમારા આ સિદ્ધાન્તને શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતાદિ મહાન ગ્રંથોનો ટેકો છે.*

નિન્દાયોગ્ય બુદ્ધિ છે તે જુદી જ છે : જે બુદ્ધિ ઇન્દ્રિયોથી ગ્રહી શકાય તે કરતાં અધિક તત્ત્વ સ્વીકારતી જ નથી; જે હૃદયના દુર્વિકારોનું વિસ્મરણ કરી જર્ષને સમગ્ર રચના રચે છે એટલું જ નહિ પણ જે પ્રેમ, માન, દયા, ઉપકાર આદિ હૃદયના ઉચ્ચ લાવોની કેવલ ઉપેક્ષા કરી પ્રવર્તે છે, જે હિંદાર સ્વાર્પણને મૂર્ખતારૂપે પ્રદર્શિત કરવાની કૃષ્ટતા ધરે છે, તથા જે મનુષ્યહૃદયના ઊછળતા રુધિરને પવિત્ર અને મહાન બનાવવાને બદલે એને ખાલી કરી પોતાનું સ્વતંત્ર રાજ્ય સ્થાપવાનો વ્યર્થ ચત્ર આદરી, એને કર્તવ્ય-ભંગની અધમતા તરફ દોરે છે; તથા જે બ્રાહ્મી સ્થિતિ (Religiousness, piety) ને બદલે માત્ર શોખરૂપી ‘બ્રહ્મજિજ્ઞાસા’ (interest in Religion) માં જ કૃતકૃત્યતા મનાવે છે, એ બુદ્ધિ જ નિન્દાને પાત્ર છે. એનો વિલાસ તે જ ખોટો બુદ્ધિવિલાસ છે. ‘બુદ્ધિવિલાસ’, ‘તર્કબળ’ ઇત્યાદિ પદો વડે બુદ્ધિ ઉપર આક્ષેપ કરનારા મહાન વિદ્વાનોનું આ જ તાત્પર્ય હવું, અને હોવું ઘટે છે. બુદ્ધિનો એક દુષ્ટ પ્રકાર સંભવે છે એટલા ઉપ-
: “દુર્યયતે ત્વમ્પ્રયયા વુદ્ધયા સૂક્ષ્મયા સૂક્ષ્મદર્શિભિઃ” એમ ક્રોધ-નિપદનું પણ વાક્ય છે.

રથી એનો સારો પ્રકાર પણ હોઈ શકતો નથી, એમ સમગ્ર બુદ્ધિને ત્યાજ્ય ગણવી એ ભ્રમ છે.

તર્કજળમા લપટાઈ રહેતા તત્ત્વવિમુખ એક ફિલસૂફ કરતાં નિર્મળ હૃદયે ભક્તિપરાયણ થતો ગામડિયો પરમ વસ્તુ પામવામા વધારે યોગ્ય છે એ સ્પષ્ટ જ છે. સંસારપ્રવાહના નકત્વી પકડાયેલા એક ગજેન્દ્રની પ્રભુ પ્રત્યેની ઊંડા હૃદયની ચીસ, કે શબ્દરીના ખરા ભાવથી અર્પેલાં યોગ, એને અસંખ્ય ‘બુદ્ધિવિલાસો’ કરતાં અધિક પ્રિય છે એ નિર્વિવાદ છે. પણ એમનો સાક્ષાત્કાર એમના જોટલા જ હૃદયના વેગવાળા પણ એ કરતા અધિક જ્ઞાની એવા એક ઋષિના સાક્ષાત્કારની સમાન પંક્તિમા આવી શકે છે એમ કોણ કહેશે ? આપણે ઘણી વાર એક નિર્મળ હૃદયના ગામડિયાને વખાણીએ છીએ, પણ એ તો ખોટા બુદ્ધિવિલાસને નિન્દવા ખાતર કરેલી માત્ર અતિ-શયોકિત જ છે. એનો અર્થ એમ નથી કે એક જંગલી હોટેન્ટોટ અને એક મહાન દ્રષ્ટા—ઋષિવર—ધર્મના વિષયમાં સમાન છે. સમાન છે કહેવું એ તો અન્ધકાર અને પ્રકાશને એક ગણી નાખવા ભરાખર છે. વળી જુવો કે એ ગામડિયા ઉપર પણ સ્વબુદ્ધ્યતુસાર તત્ત્વનિર્ણય કરવાની ફરજ નથી ? કઈ ભાવના પરમાત્માની છે, અને કઈ નથી એ વિષે યથાશક્તિ વિવેક કયાં વિના તો ગામડિયાએ પણ પ્રવૃત્ત થવું યોગ્ય નથી, અને આ નિર્ણય કરનાર જે વિવેકશક્તિ તેતું નામ જ બુદ્ધિ છે. પરમાત્મા જ્યાં જ્યાં સત્ (સાધુ) ભાવ છે ત્યાં ત્યાં વિરાજમાન છે, અને જેમ જેમ મનુષ્યબુદ્ધિ વિસ્તાર અને વિકાસ પામતી જાય છે તેમ તેમ એનું દર્શન વધારે ઉચ્ચતર અને યથાર્થ થતું આવે છે. આ ઉન્નતિ અને વૃદ્ધિનેા પુરાવો પણ બુદ્ધિનેા સત્કાર કરાવવા તરફ વળે છે. કદાચ એમ કહેવાશે કે આ ઉન્નતિ અને વૃદ્ધિ તે હૃદયની જ, બુદ્ધિની નહિ. પણ એમ કહેવામાં બુદ્ધિ અને હૃદયના નિકટ સંબંધની અવગણના થાય છે. હૃદય બુદ્ધિ વિના તો આજ જેવું હશે તેવું જ કોટિ વર્ષો સુધી રહેવાનું. બુદ્ધિ જ એની પાસે વિવેકપુરઃસર પ્રવૃત્તિ કરાવે છે, અને એ રીતે અધિકાધિક ઉન્નતિ સાધી આપે છે.

ત્યારે સિદ્ધાન્ત કે—બ્રહ્મવિદ્યામાં હૃદય અને બુદ્ધિ ઉભયનો સરવાળો ધ્યાનમાં લેવાનો છે. કેવળ હૃદય કે કેવળ બુદ્ધિ અને ધોરણરૂપ થઈ શકે એમ નથી. બુદ્ધિહીન હૃદય તે રુધિરના એની મેળે ગમે તેવી રીતે ચાલના એક સંચા જેવું છે; જેમ હૃદય વિનાની બુદ્ધિ ત્વક્-મન્દિય વિનાના શરીર જેવી છે. એક ખીજી રીતે કહીએ તો બુદ્ધિ વિના હૃદય આંધળું છે, હૃદય વિના

શુદ્ધિ નિઃસાર છે, હિલચ મળી એક જ ધોરણ થાય છે. અને એ હિલચની એકતા આત્મામાં છે. માટે જ—

“પદ્યત્યાત્માનમાત્મના” “આત્માને આત્માવડે જુવે છે” એમ કહ્યું છે.

*

*

*

પ્રસંગવશાત્ અત્રે ઉપરના જ વિષયમાંથી હૃદયવતી એક ખીજ બાળત ચર્ચવા જેવી છે. આપણે ઘણી વાર “રસ” અને “પ્રેમ” એવા શબ્દો “બ્રહ્મ” ને સ્થાને વપરાતા સાલજ્યા છે, અને રા. રા. મણિલાલે તેમ કરવાનું એક પ્રયોજન પણ દર્શાવ્યું છે, જે ‘સુદર્શન’ના અભ્યાસીને સ્મરણમાં હશે જ. પરંતુ એ મહાન શબ્દોથી શું વિવક્ષિત છે અને શું નથી એ વિષે બૂલ ન કરવા વાચકે સાવધાન રહેવાનું છે. જેમ દરેક હૃદયનો ઊભરો તો કાવ્યનો રસ નથી—એમ હોય તો દરેક લૌકિક રસાકૃત કાવ્યરસની પદવીએ પહોંચવા બળ—તેમ દરેક ‘અબેદ’ કે ‘પ્રેમ’ કે ‘રસ’ની વાત તે બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર નથી એ સમજવાનું છે. એક તરફ, રસ વિનાનું જ્ઞાન (શુદ્ધ શુદ્ધિ) કઠોર કાટાની સખ્યા જેવું છે એ ખરું, પણ તે સાથે ખીજ તરફ એ પણ સ્મરણમાં રાખવાનું છે કે કેવળ રસ અર્થાત્ રસાલાસ તો રા. મણિલાલ કહે છે તેમ “વેદાન્તને એટલો બધો ઝોગાળો નાખે છે કે બાચકા ભરતા પણ હાથમાં કાંઈ આવતું નથી.” હાથમાં કાંઈ આવતું નથી એટલું જ નહિ, પણ ઉચ્ચ નીચ સર્વ પ્રદેશ રસની રેલમાં સમાન થઈ જતાં કયાં કુખાશે અને કયા તરાશે એટલો આત્માને વિવેક પણ રહેતો નથી. માટે અત્રે એટલું ખૂબ ધ્યાનમાં લેવાનું છે કે બ્રહ્મરસનો વિષય માત્ર કાલ્પનિક (સમજાયેલો નહિ પણ માત્ર મને માનેલો) અબેદ હોઈ ન શકે, કારણ જે કલ્પનાત્મક અનુભવાય છે તે તો માયિક જ હોઈ શકે છે. અબેદની કલ્પના એ તો બેદ પ્રતિ કેવળ આંખો મીંચી ક્ષણવાર મિથ્યા અબેદ અનુભવવા જેવું છે. ખરું જોતા, બેદને સ્થાને યથાર્થ રૂપે અબેદનો અનુભવ થાય ત્યારે જે બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર થયો ગણાય. અને આ યથાર્થ દર્શન, વિચાર વિના, અને હૃદયની ખરી અને ઊંડી ધાર્મિકતા વિના, સંભવતું નથી. માટે આ પ્રકારનો ખરો સાક્ષાત્કાર વા એની દૂર દૂરની ઝાંખી પણ થઈ છે કે નહિ એ સમજવા માટે માણસે શાન્ત અને શુદ્ધ હૃદયથી પોતાના આત્માને પૂછવું જોઈએ કે એનો અનુભવ બેદને અબેદ માનવા રૂપ કલ્પનાના પ્રકારનો છે કે બેદને અબેદ રૂપે સમજવાનો એટલે જ્ઞાનસ્વરૂપ છે. એકમાં એક બ્રાન્તિને સ્થાને માત્ર ખીજ બ્રાન્તિ અપાય છે, ખીજમાં અધિકારને સ્થાને

અનુપમ પ્રકાશનો આવિર્ભાવ અનુભવાય છે. હવે આ પ્રકાશ, આ “રસ” માત્ર એક ગમત જેવો ન હોતાં, “અમૃત આપી હલાહલ શ કરે વહેણું” એ એ રસ ”—રૂપ બની રહે ત્યારે જ ખરો “રસ” અનુભવાયો કહેવાય.

પ્રેમની બાબતમાં પણ આ જ રીતે જોવાનું છે. લૌકિક પ્રેમ અને દિવ્ય પ્રેમના સ્વરૂપમાં સ્વતઃ ભેદ હોવા ન હો, પણ એ ભેદ બીજી રીતે નક્કી કરવાનું સાધન એ છે કે એ પ્રેમનો વિષય કોઈ દેહ માત્ર મનુજકીટ છે કે સત્યસ્વરૂપ પરમાત્મા છે એ વિચારવું. સમસ્ત મનુષ્યજાત કે સમસ્ત વિશ્વપ્રતિ પ્રેમ એ જોડે પરિણામે પરમાત્મા પ્રત્યેનો જ પ્રેમ છે, તથાપિ જ્યાં મુઘી એ પ્રેમ પરમાત્મ-બુદ્ધિથી ઊઠળતો નથી ત્યાં મુઘી એની લૌકિકતા મટતી નથી, તથા એ પ્રેમની શાશ્વતતા વિષે પણ શંકા રહે છે. બીજું, આ પ્રેમ તે માત્ર હૃદયની ક્ષણિક ભૂમિ જ નથી, પણ આત્માનાં અંગેઅંગમાં—મન વાણી ક્રિયા સર્વ મળી જે એક આત્મ-સ્વરૂપ બંધાય છે તેના અણુ અણુમાં—અનુભવાતો કોઈક અવસ્થા પદાર્થ છે.

“અહા ! એવે રંગે, બહુ ઝહુ પડ્યા વીર રણમાં,
અહા એ એકાંતે, સુઝન જગ જીત્યા રમરણમાં;
ગયા વહેતા ગાતા રસિક રસ સિન્ધુઝરણમાં,
અહા ! એની મૂર્તિ પ્રકટ નિરખાતી મરણમાં.”

એ શ્લોકમાં બતાવેલી કસોટીથી ખરા પ્રેમને પ્રેમના અભાવથી જુદો પાડી ઓળખવાનો છે.

[સુદર્શન, જૂન ૧૮૬૬]

૭ : આશ્રમવ્યવસ્થા

જિતેન્દ્રિય રહી, શાસ્ત્રાધ્યયન કરવું, અને બુદ્ધિને જ્ઞાનથી પ્રદીપ્ત કરવી એ બ્રહ્મચર્યાશ્રમનો પરમ ધર્મ. બ્રહ્મચર્યાશ્રમમાં સંપાદન કરેલા આ પરોક્ષ જ્ઞાનને અપરોક્ષ કરવા અર્થે ગૃહસ્થાશ્રમ : ગૃહસ્થાશ્રમમાં, સંસારમાં પડતા પરમાત્માના પ્રતિબિમ્બનાં વિવિધ સ્ફુરણો પ્રત્યક્ષ કરવા, અને એ અસંખ્ય સ્ફુરણોમાના એક સ્ફુરણરૂપ થઈ માયાનો—અને માયા પણ બ્રહ્મરૂપ જ હોવાથી પરિણામે બ્રહ્મનો—અનુભવ કરવો, આ માયિક અનુભવની વચમાં પણ લક્ષ સદા પરમાત્મા ઉપર રાખવું, એ ગૃહસ્થાશ્રમનું ખરું પ્રયોજન. પરમાત્મ-સ્વરૂપ વૈશ્વાનર* અગ્નિમાં, સહધર્મચારિણી પત્ની સહવર્તમાન અહંતા-મમતાની આહુતિઓ આપવી, એ ગૃહસ્થનું અગ્નિહોત્ર. આમ સંસારમાં પરમાત્માને પ્રત્યક્ષ કરતાં કરતાં, અને અહંતા-મમતાનો સંકોચ ટાળતાં ટાળતા, એવો અધિકાર પ્રાપ્ત થાય છે કે ન્યારે પ્રતિબિમ્બ ઉપરથી દૃષ્ટિ ઉઠાડી બિમ્બ તરફ વાળી શકાય છે. આ વાનપ્રસ્થાશ્રમ. વાનપ્રસ્થાશ્રમમાં ક્રમે ક્રમે સહધર્મચારિણી સહબ્રહ્મચારિણી થઈ જાય છે, અને ગૃહસ્થાશ્રમમાં જ પરમાત્મા-અગ્નિને પોતાની રહામે વિષય (object) રૂપે સેવવાનો હતો એ જ અગ્નિને હવે પોતાના આત્મા (subject)માં સમારોપી લેવાનો છે.

સંસારનાં તે તે બાહ્ય કાર્યો અને કર્તવ્યોમાં પ્રસરી રહેલા વૈતાનાખ્ય* પરમાત્મ-અગ્નિને વિધિપુરઃસર—કર્તવ્યભંગ કર્યા વગર—પોતાના આત્મામાં સ્થાપી દેવો†, વિષયાભિમુખ વૃત્તિને આત્માભિમુખ કરવી, એ પરમાત્મ-સાક્ષાત્કારનું પ્રથમ પગથિયું. જોણે ગૃહસ્થાશ્રમ યથાવિધિ સેવ્યો છે, તેને આ આત્માભિમુખ અવસ્થા, અજ્ઞાન, આલસ્ય અને સ્વાર્થપરાયણતાથી ભરાવાનો જરા પણ ભય નથી : વાનપ્રસ્થના ધર્મેનું વર્ણન કરતાં મનુ કહે છે—

“સ્વાધ્યાયે નિત્યયુક્તઃ સ્યાત્ દાન્તો મૈત્રઃ સમાહિતઃ ।

દાતા નિત્યમનાદાતા સર્વભૂતાનુકમ્પકઃ ॥”

* ‘Humanity’=સમસ્ત મનુષ્યજાતિ; આગળ વધીને, જૂતમાત્ર.

× વિનતન=પ્રસરવું, એ ધાતુ ઉપરથી.

+ “અગ્નીનાત્મનિ વૈતાનાન્ સમારોપ્ય યથાવિધિ ।

અનગ્નિરનિકેતઃ સ્યાન્મુનિમૂલફલાશનઃ” ॥ મનુ०

ઉપનિષદાદિ અન્થોત્ અધ્યયન કરવામા નિત્ય મન્યા રહેવું; દાન્ત રહેવું, એટલે કે શીતોષ્ણ ૬ન્દ્ર સહન કરવા; વૃત્તિઓને વિષયમાથી કાઢી પરમાત્મામાં સમાહિત—એકાગ્ર કરવી; પોતાના આશ્રમમા આશ્રમોચિત જે જે પદાર્થો હોય તેમાથી દાન આપતા રહેવું, પણ દાન લેવું નહિ; અને સર્વશ્રુતમાત્રમાં અનુકંપા રાખવી—અર્થાત્ એમના સુખે સુખી અને એમના દુઃખે દુઃખી, એવો ભાવ રાખવો.

વાનપ્રસ્થાશ્રમ માટે પતિની ચેત્સવતા થતા સુધીમાં જે પત્નીને પુત્રાદિકમા આસક્તિ રહી હોય, એને પાછળ સંસારમા રહી ક્રમેક્રમે મુક્તિમાર્ગ પ્રાપ્ત કરવાની સલાહ છે. પણ જેને એ આસક્તિ છૂટી ગઈ છે એ તો પતિની સાથે જ આશ્રમાન્તર કરે છે : જે પત્નીએ ગૃહસ્થાશ્રમમા પૂર્વોક્ત પ્રકારે પતિની સાથે જ પગલાં ભર્યાં છે એને તો સ્વાભાવિક રીતે પતિની સાથે જ વાનપ્રસ્થાશ્રમમાં પ્રવેશ કરવાની ઇચ્છા થવાની.

એક બ્રાહ્મીન કાળમાં વાનપ્રસ્થ અને સંન્યાસ એમ બે ગુદા ગુદા આશ્રમો નહિ હોય એમ માનવાને કારણુ છે; અને પાછળના સ્મૃતિકારો પૈકી કેટલાકે કલિમાં વાનપ્રસ્થાશ્રમનો સ્પષ્ટ નિષેધ કર્યો છે. પ્રાચીન યુગમાં બે આશ્રમનો એક આશ્રમમા જ સમાવેશ થતો હતો; અને પાછળના કાળમા દેશની રાજકીય, આર્થિક અને ધાર્મિક અધાધૂધીને લીધે કેવળ વનમા રહી શાન્તિથી જીવનનિર્વાહ કરવો કઠિન થઈ પડ્યો હશે, તથા પત્ની સહવર્તમાન વન સેવવું અશક્ય બન્યાનું હશે, અને તેથી કલિમા વાનપ્રસ્થાશ્રમનો નિષેધ કરેલો એમ લાગે છે. પણ દેશની આ દુર્દશા થતા પહેલા, ત્યારે પતિપત્ની આ વાનપ્રસ્થાશ્રમને એક સ્વતન્ત્ર આશ્રમ તરીકે યા સંન્યાસાશ્રમના પૂર્વ અગ તરીકે સેવતા હશે, ત્યારે એ ચિત્ર અતીવ મનોહર અને યોધક હોવું જોઈ એ.

વાનપ્રસ્થાશ્રમી પતિપત્ની સંસારનગર છોડી આદ્યા છે, પરમાત્માસિન્ધુ પ્રયાણ કરી રહ્યા છે, એ લવ્ય અને સુન્દર નારાયણાશ્રમ એમની દષ્ટિમાં ઝળકવા લાગ્યો છે, પણ હજી એ આશ્રમમાં એ દાખલ થયા નથી. જીવનયાત્રાનું પરમ પ્રાપ્તવ્ય આ નારાયણાશ્રમ—સંન્યાસાશ્રમ. આ આશ્રમમાં સ્ત્રી-પુરુષનો ભેદ નથી, સહધર્મચાર અને સહબ્રહ્મચારમા રહેલા સહભાવને—૬ન્દ્રભાવને—પણ અવકાશ નથી; એક અખંડ અનન્ત નારાયણુ જ ઘટ ઘટમા વિલસતો ઉચ્ચરી રહ્યો છે.

આ નારાયણાશ્રમમાં પૂર્વે સ્ત્રીઓ અને પુરુષો ઉભયને, સર્વ પ્રકારનાં

બેદની પાર બર્ધ, એક આત્મારૂપે રહેવાની છૂટ હતી. “ જીવન-મુક્તિવિવેક ” નામના ગ્રન્થમાં નિધારણ મુનિ કીક જણાવે છે :—

“ અર્દિમશ્ચ ત્યાગે સ્ત્રિયોઽપ્યધિક્રિયન્તે । મિશ્રુકીલ્યનેન સ્ત્રી-
ણામપિ પ્રાગ્વિવાહાદ્વા વૈધવ્યાદૂર્ધ્વં વા સંન્યાસેઽધિકારોઽસ્તીતિ
દર્શિતમ્ । તેન મિક્ષાચર્યં મોક્ષશાસ્ત્રશ્રવણમેકાન્ત આત્મધ્યાનં ચ
તામિઃ કર્તવ્યં ત્રિદષ્ટાદિકં ચ ધાર્યમ્ । इति મોક્ષધર્મે ચતુર્થરીટી-
કાયાં મુલભાજનકસંવાદઃ ॥ શારીરકમાણ્યે વાચક્તવીત્યાદિ શ્રૂયતે ।
દેવતાધિકરણન્યાદેન વિધુરસ્યાધિકારપ્રસન્નત્વેન તૃતીયાધ્યાયે
ચતુર્થપાદે ॥ અતઃ ઇવ મૈત્રેયીવાક્યમામ્નાયતે—‘ યેનાહં નામૃતાસ્યાં
કિમહં તેન કુર્યોં યદેવ ભગવન્ વેત્ય તદેવ મે બ્રૂહિ ’ ઇતિ ॥ ”

તાત્પર્ય કે સંસારત્યાગનો સ્ત્રીઓને પણ અધિકાર છે : ભિક્ષાચર્ય, મોક્ષ, શાસ્ત્રશ્રવણ અને એકાન્તમાં આત્મધ્યાન સ્ત્રીઓએ પણ કરવું અને ત્રિદંડાદિક ધારણ કરવાં. ઉપનિષદ્કાળમાં મૈત્રેયી, મુલભા તેમ જ વધુના, ધારિણી વગેરેનાં દષ્ટાન્ત સુપ્રસિદ્ધ છે, અને ત્યાર પછી પણ લાંગા વખત સુધી એ દષ્ટાન્તોનું અનુમોદન થતુ જોવામાં આવે છે. કાળ જતા, જે કારણોએ વાનપ્રસ્થાશ્રમને ઉત્તિષ્ઠન્ કર્યો એ જ કારણો સ્ત્રીઓના સંસારત્યાગમાં પણ પ્રતિબંધક થયાં. પ્રથમ તો, સંન્યાસાશ્રમમાં સ્ત્રીપુરુષોનો સ્વતન્ત્ર અને સરલ સહવાસ એક કઠિન નિયમરૂપ-અસિધારાવ્રતરૂપ-થવા માંડ્યો હશે, અને આખરે અવિદ્યાનું પ્રાપ્ત્ય થતાં એમાંથી વ્રતભંગ અને અનાચાર ઉદ્ભવવા માટેલા, એટલે શાસ્ત્રકારોએ યુગધર્મ વિચારી સ્ત્રીપુરુષના પ્રકૃતિજન્ય બેદને માન આપ્યું. બૌદ્ધ શાસ્ત્રકારોએ સ્ત્રીઓ અને પુરુષો માટે જુદા વિહારમઠ સ્થાપ્યા, છતાં અનાચાર નષ્ટ ન થયો, બ્રાહ્મણ શાસ્ત્રકારોએ સ્ત્રીઓ માટે સંસારમાં રહી મુક્તિ સાધવાનો વિધિ બાધ્યો : સ્ત્રીને પતિ સિવાય અન્ય દેવ જ નથી, એટલે સુધી વચનો રચ્યાં, છતાં પરમાત્માનો રસ ઘણી વાર એવા કૃત્રિમ બંધનોને તોડીને વહે એ સ્વાભાવિક છે : સ્ત્રીને પતિ સિવાય અન્ય દેવ જ નથી એ સૂત્ર પામર સ્ત્રીઓ માટે રહ્યું, અને દેવ સિવાય અન્ય પતિ જ નથી એણું સૂત્ર મીરાં જેવી સ્ત્રીએ પોતાની વાણીમાં અને જીવનમાં પ્રત્યક્ષ કરી આપ્યું. આ રીતે શાસ્ત્રીય સંન્યાસ અને શાસ્ત્રાતીત સંન્યાસ—એમ બે પ્રકારના સંન્યાસનાં રૂપ બંધાયાં.

બ્રાહ્મણ સિવાયના ખીજા ત્રણ વર્ગનો પણ આવો જ ઇતિહાસ છે. છેક પ્રાચીન સમયમા વર્ણભેદ ન હતો, અને પરમાત્મસાક્ષાત્કાર માટે સર્વને સરખો હક હતો. કાળે કરી છૂટતું પરિણામે એ આવ્યું કે પોતાનો અધિકાર વિચાર્યા વિના, પોતાના આત્માની ખરી યોગ્યતા અને ખરી ભૂખ વિચાર્યા વિના, જેણે તેણે સંન્યાસ લેવા માડ્યો; અને દેશમા કર્તવ્યપ્રમાદ અને આલસ્ય વધવા માડ્યાં. આ અનાચાર માટે મ્હોટી જવાબદારી બૌદ્ધ ધર્મની છે. બ્રાહ્મણ શાસ્ત્રકારોએ આ અનાચાર સામે શાસ્ત્રો યોજ્યા : તેઓએ સંન્યાસનો અધિકાર માત્ર બ્રાહ્મણને જ માટે રાખ્યો; ક્ષત્રિયોને માથે દેશરક્ષાની જવાબદારી મૂકી; વૈશ્યોને માથે વ્યાપારવાણિજ્યાદિકથી દેશધન વધારવાનું કર્તવ્ય નાખ્યું; અને ઉપલા ત્રણ વર્ણની સેવામા રહી એમના કર્તવ્યાચારમાં સાધનભૂત થવાનું કામ શરૂને સોંપ્યું. સંન્યાસનો નિષેધ શૂદ્ર માટે ખાસ કરીને જોવામા આવે છે, એનું કારણ એ છે, કે ઘણે ભાગે ક્ષત્રિયને અતે વૈશ્યને સંન્યાસાશ્રમમા આકર્ષે એવું કાંઈ નથી—એકને યુદ્ધનો અને સત્તાનો રસ સંસારમાં રોકી રાખવામા સમર્થ છે, ખીજાને ધનનો લોભ કર્તવ્યપરાયણ કરે છે; શૂદ્રનો જ વર્ગ એવો છે કે જેને સ્વાભાવિક રીતે જ ભગવા કરી આળસુ પડી રહી માગી ખાવામા આનન્દ આવે.

સંન્યાસાશ્રમમાં પ્રવેશ કરનાર બ્રાહ્મણો માથે કેવી મ્હોટી જવાબદારી છે, એ સેંકડો અને હજારો વચનોથી શાસ્ત્રોએ દેખાડી છે. ગૃહસ્થાશ્રમી બ્રાહ્મણોના ચિદ્ધો, એ ઉપર વિચાર કરતા, હવે પોતાનું રહસ્ય પ્રગટ કરે છે : ભગવાં પહેરી, શિખા (ચોટલી), સૂત્ર (ચમ્પાવીત) અને સંધ્યાદિક કર્મો ત્યાગ કરી, દંડ લઈ જગતમા વિચરનાર કેવો હોવો જોઈએ એ જણાવતા શાસ્ત્ર કહે છે—“તદેવ ચ શિખા તદેવોપવીતં ચાત્મપરમાત્મ-જોરેકત્વજ્ઞાનેન તયોર્મેદ एव विभग्न साः सन्ध्या” —જેનું વિવરણ નીચેના શ્લોકમા કરવામા આવેલું છે :—

“ સશિખં વપનં કૃત્વા બહિઃસૂત્રં ત્યજેદ્ બુધઃ ।

યદક્ષરં પરં બ્રહ્મ તત્ સૂત્રમિતિ ધારયેત્ ॥

સૂચાનત્ સૂત્રમિત્યાહુઃ સૂત્રં નામ પરં પદમ્ ।

તત્સૂત્રં વિદિતં યેન સ વિપ્રો વેદપારગઃ ॥

યેન સૂત્રમિદં પ્રોતં સૂત્રે મણિગણા ઇવ ।

તત્ સૂત્રં ધારયદ્યોગી યોગવિત્ તત્ત્વદર્શિવાન્ ॥

બહિઃસૂત્રં ત્યજેદ્વિદ્વાન્ યોગમુત્તમમાશ્રિતઃ ।
 બ્રહ્મભાવમિદં સૂત્રં ધારયેદ્યઃ સ ચેતનઃ ॥
 ધારણાત્તસ્ય સૂત્રસ્ય નોચ્છિદ્યો નાશુચિર્ભવેત્ ॥
 સૂત્રમન્તર્ગતં યેષાં જ્ઞાનયજ્ઞોપવીતિનામ્ ।
 તે વૈ સૂત્રવિદો લોકે તે ચ યજ્ઞોપવીતિનઃ ॥

... ..

અગ્નેરિવ શિખા નાન્યા યસ્ય જ્ઞાનમયી શિખા ।
 સ શિખીત્યુચ્યતે વિદ્વાષ્વેતરે કેશધારિણઃ ॥
 શિખા જ્ઞાનમયી યસ્યોપવીતં ચાપિ તન્મયમ્ ।
 બ્રાહ્મણ્યં સકલં તસ્ય इति ब्रह्मविदो विदुः ॥
 इदं यज्ञोपवीतं च परम यत्પરાયણમ્ ।
 વિદ્વાન્ યજ્ઞોપવીતી સ્યાત્ તજ્ઞાસ્યં યજ્ઞિનં વિદુઃ ॥”

તાત્પર્ય કે માથા ઉપરની શિખા એ ખરી નથી—અગ્નિની શિખા (બાળા) જેવી જ્ઞાનશિખા એ જ ખરી શિખા છે. તેમ જ, જેણે પરમાત્મા-રૂપી સૂત્ર ધારણ કર્યું છે, જે સૂત્રમાં અખિલ વિશ્વ મણીકાની માફક પરોવાઈ રહેલું છે એ સૂત્રથી જેણે શરીર વીંટ્યું છે, એ જ ખરો સૂત્રવાન-યજ્ઞોપવીતવાન-છે, અને એ જ ખરો યજ્ઞી એટલે યજ્ઞ કરનાર છે : એની સાધ્યા પરત્વે પણ કશું છે કે—

“य शास्त्रगम्यः परमात्मा यश्चाहंप्रत्ययगम्यो जीवात्मा तयोरेकत्वज्ञानेन महावाक्यजन्येन भ्रान्तिप्रतीतो भेदो विशेषेण भङ्गः । एवं पुनर्भ्रान्त्यनुदयो भङ्गस्य विरोधः । येयमेकत्वबुद्धिः सेयमुभयोरात्मनोः सन्धौ जायमानत्वात् सन्ध्येत्युच्यते । अहोरात्रयोः सन्धावनुष्ठेया क्रिया यथा सन्ध्या तद्वत् ॥”

અર્થાત્ જીવાત્મા અને પરમાત્મા વચ્ચેની ‘સન્ધિ’ એટલે કે એકત્વ-શુદ્ધિ, એનું નામ સાન્ધ્યા.

સંન્યાસાશ્રમ અંગ્રેજીમાં કહે છે તેમ ‘a bed of roses’=‘શુલાળની તળાઈ’ નથી, અને એ સૂચવવા માટે જ દંડ ધારણ કરવામાં આવે છે.

“જ્ઞાનદણ્ડો ધૃતો યેન ઇકદણ્ડી સ ઉચ્ચતે ॥
 કાષ્ઠદણ્ડો ધૃતો યેન સર્વાંશી જ્ઞાનવર્જિતઃ ।
 સ યાતિ નરકાન્ ઘોરાન્ મહારૌરવસંશ્ચિતાન્ ।
 તિતિક્ષાજ્ઞાનવૈરાગ્યશમાદિગુણવર્જિતઃ ।
 મિક્ષામાત્રેણ યો જીવેત્ સ પાપી યતિવૃત્તિહા ॥”

*

*

*

વાગ્દણ્ડોઽથ મનોદણ્ડઃ કર્મદણ્ડસ્તથૈવ ચ ।
 યસ્યૈતે નિયતા દણ્ડાસ્ત્રિદણ્ડીતિ સ ઉચ્ચતે ।”

જેણે જ્ઞાનદંડ ધારણ કર્યો છે તે એકદંડી; જેણે વાગ્દંડ, મનોદંડ અને કર્મદંડ રાખ્યા છે તે ત્રિદંડી : અર્થાત્ દંડ તે કાષ્ઠનો દંડ નહિ પણ આંતર દંડ. કદાચિત્ ચિત્તવિક્ષેપે કરીને જ્ઞાનદંડની વિસ્મૃતિ થાય, તે ન થાય એટલા માટે જ્ઞાનદંડનો સ્મારક કાષ્ઠદંડ ધારણ કરવામા આવે છે.*

જ્ઞાનહીન રહી માત્ર કાષ્ઠનો જ દંડ ધારણ કરનાર—જેનામાં તિતિક્ષા, જ્ઞાન, વૈરાગ્ય, શમ આદિ ગુણો નથી, અને જે માત્ર બીજા માગી ખાવી એટલું જ જાણે છે એ—પાપી છે, અને ઘોર નરકનો અધિકારી થાય છે.

આ રીતે આપણા શાસ્ત્રમા—બ્રાહ્મણ, ગૌહ અને જૈન ત્રણે શાસ્ત્રમા—યતિના ધર્મો બહુ વિસ્તારપૂર્વક વર્ણવ્યા છે; જેનું અન્ને તો માત્ર દિગ્દર્શન જ કરાવવાનું હતું.

એક પ્રશ્ન થશે કે—આ ચારે આશ્રમોના ધર્મો જાણીને શું ? બ્રહ્મચર્યાવસ્થા જેમ શુરુકુલવાસાદિનો વિધિ છે; વાનપ્રસ્થાશ્રમ જેમાં સ્ત્રીસહવર્તમાન, ફલમૂલ ખાઈને અને વઢકલ પહેરીને વનમાં રહેવાનું છે; અને સંન્યાસાશ્રમ, જેમા સર્વસ્વનો ત્યાગ કરી જીવનમુક્તિ પ્રાપ્ત કરવાની છે—એ હાલના જમાનામાં શક્ય છે ? શક્ય નથી, તો પ્રાચીન ચિત્રો જોઈ ખુશી થવું એથી શું ફળ ? આ પ્રશ્નનો ઉત્તર કે દેશકાલાનુસાર દરેક સંસ્થામા ફેરફાર થાય છે, અને થવો જ જોઈએ—પણ એટલાથી આ આશ્રમસંસ્થા કાલાતીત થઈ ગઈ છે, વર્તમાન જમાનામા કેવળ નિરુપયોગી છે, એમ માનવું

* “માનસસ્ય જ્ઞાનદણ્ડસ્ય કદાચિન્નિત્તવિક્ષેપેનાસ્મૃતિઃ પ્રસ-
 -ત્યેતિ તન્નિવારણાર્થ” સ્મારકઃ કાષ્ઠદણ્ડો ધ્રિયતે ।”

ખરાબર નથી. પ્રાચીન બ્રહ્મચર્યાશ્રમમાંથી, વર્તમાન સમયમાં ખાલકોને કેમ કેળવવા અને કેવા નિયમો પળાવવા એ સંબંધે બહુ ઉપયોગી ઉપદેશ મળે એમ છે. ગૃહસ્થાશ્રમ આજકાલ પાશવજીવન જેવો થઈ રહ્યો છે તેને બદલે એમાં પરાર્થતા અને ધાર્મિકતા લાવવા માટે પ્રાચીન ગૃહસ્થાશ્રમ નમૂનારૂપ છે. આજકાલ સ્ત્રીપુરુષ એમનું સમસ્ત જીવન વિષયોપભોગમાં અને દ્રવ્યોપાજ્ઞની ચિન્તામાં વ્યતીત કરે છે, એથી લગ્નની અને જીવનની લાવનાને હાનિ પહોંચે છે. લગ્નનો પરમ ઉદ્દેશ સિદ્ધ થતો નથી, જીવનનો પરમ ઉદ્દેશ સિદ્ધ થતો નથી—અને પશુના જેવું જીવન મરણ પર્યન્ત વહું જાય છે, એ દોષ દૂર કરી સ્ત્રીપુરુષના સંબંધનું અને તે સાથે મનુષ્યજીવનનું પરમ પ્રયોજન સિદ્ધ કરવાનો માર્ગ તે વાનપ્રસ્થાશ્રમ છે અને એની પરાકાષ્ઠા સંન્યાસાશ્રમમાં પ્રાપ્ત થાય છે. એ સર્વ આશ્રમને, કાંઈકે કાંઈકે બાહ્ય ફેરફાર સાથે હાલના સમયમાં ફરી જિલા કરવા અશક્ય નથી.

[વસન્ત, વિ. સં. ૧૯૫૯, આશ્વિન] -



૮ : પુરુષાર્થ

મનુષ્યજન્મનો ઉદ્દેશ તપાસવો અને એ ઉદ્દેશ સિદ્ધ કરવા માટે જીવનના શાસ્ત્રીય નિયમો યોજવા-એ કાર્યમાં આપણા પ્રાચીન મહર્ષિઓએ જેવા અદ્ભુત બુદ્ધિ અને કૌશલ્ય દર્શાવ્યાં છે તેવા લાગ્યે જ કોઈ પણ પ્રજાના ઇતિહાસમાં નજરે પડશે. તેઓની વર્ણવ્યવસ્થા માટે અર્વાચીન દુનિયા આદર ધરાવતી નથી, પણ તેઓની આશ્રમવ્યવસ્થા અને પુરુષાર્થ-વ્યવસ્થા વિષે તો હજી પણ માન અને સન્મતિ સિવાય બીજી દષ્ટિએ જોવાય તેમ નથી. તેઓની વર્ણવ્યવસ્થામા ઘણા સારા અંશો હતા, અને તે આજના જનસમાજમાં પણ, એક નહિ તો બીજે રૂપે પણ, સ્વીકારવા પડે છે. પણ વસ્તુતઃ એ વર્ણવ્યવસ્થામા કેવળ તેઓની આર્ષ દષ્ટિનો જ પ્રભાવ ન હતો, એટલે એના શૈથિલ્યથી તેઓની આર્ષ બુદ્ધિને કોઈ પણ દૂષણ લાગતું નથી. વર્ણવ્યવસ્થા એ મનુષ્યશક્તિની નૈસર્ગિક વિવિધતાને સફલ રીતે વ્યવસ્થિત કરવાનો યત્ન માત્ર હતો, અને તે સમયની જરૂરિયાતમાંથી પણ એવું સ્વરૂપ કેટલેક અંશે ઘડાયેલું હતું; આમ હોવાથી એને પ્રકૃતિ અને કાલના સંયોગથી સ્વાભાવિક રીતે ઉત્પન્ન થયેલું ક્ષેત્ર માનીએ તો ખોટું નથી, અને આ જ કારણથી અન્ય દેશના પ્રાચીન વિદ્વાનો (ઉદા. પ્લેટો અને ઍરિસ્ટોટલ)ને પણ આવી કલ્પના સૂઝી હતી. પરંતુ જ્યારે પુરુષાર્થવ્યવસ્થા અને આશ્રમવ્યવસ્થા ઉપર આવીએ છીએ ત્યારે તો આપણા પ્રાચીન ઋષિઓની બુદ્ધિનો જ પ્રભાવ આપણે નિરખીએ છીએ. મનુષ્યજન્મનો ઉદ્દેશ શો ? એ વિષે અન્ય દેશના વિદ્વાનોએ વિચાર કર્યો નથી એમ નથી; કર્યો ન હોય તો આ અનન્યસાધારણતા એ જ એની નિરર્થકતાનો પૂરતો પુરાવો થઈ રહે. પણ વસ્તુતઃ, આપણા ઋષિઓએ પુરુષાર્થના નિર્ણય સંબંધી જે ચિન્તન કર્યું છે એમા રહેલી વ્યાપકતા અને વિશેષ કરીને આ વિષયમાં કરેલા નિર્ણયોને વ્યવહારમા મૂકવા તેઓએ રચેલી આશ્રમવ્યવસ્થા, એ તો અન્ય કોઈ પણ પ્રજાના ઇતિહાસમાં મળવી મુશ્કેલ છે.

ઋષિઓએ નક્કી કરેલા પુરુષાર્થ ચાર છે; ધર્મ, અર્થ, કામ અને મોક્ષ—જેમાં ધર્મ અને મોક્ષને એકઠા લેતાં એ ‘ત્રિવર્ગ’ પણ કહેવાય છે. આ પુરુષાર્થોને ઉત્તમ મનુષ્યજીવનમાં એકબીજાથી છૂટા પાડવાના

નથી - સર્વેની યોગ્ય સંઘટના કરવાની છે : જે સંઘટનાને અભાવે આપણું જીવન કદરૂપું અને ખોટીધું—અને તેમાં પણ જો ધર્મનું તત્ત્વ વીસારવામાં આવે તો નિરર્થક અને મૃતપ્રાય—થઈ જાય છે.

મહાકવિ કુમારદાસના ‘જનકીહરણ’માં વિશ્વામિત્ર રામ-લક્ષ્મણને લઈ જનકરાજ્યને ત્યાં જાય છે અને ત્યાં આરંભમાં ઋષિ રાજ્યને કેટલાક કુશલપ્રશ્ન પૂછે છે. તેમાં એક પ્રશ્ન એવી મતલબનો છે કે—હે રાજા ! યુવાવસ્થામાં તે ‘ધર્મ’, ‘અર્થ’ અને ‘કામ’ સરખી રીતે સેવ્યા છે ? અને હવે તું વૃદ્ધાવસ્થાએ પહોંચ્યો તો ‘અર્થ’ અને ‘કામ’ કરતાં ‘ધર્મ’ને આગળ પાડ્યો છે ?

“દ્વયેનાદ્વૌ ત્રિવર્ગસ્થ કચ્છિત્ સામ્યં ગતશ્ચિરમ્ ।

ધર્મોઽદ્ય વયસો વૃદ્ધ્યા સહ સંવર્ધતે તવ ॥”

આ પ્રશ્નમાં બ્યવહાર અને પરમાર્થના સંબંધ પરત્વે આપણા પ્રાચીન પૂર્વજોના શા વિચાર હતા એ યથાર્થ રીતે દર્શાવાય છે.

(૧) ધર્મ એ મનુષ્યજીવનનો પ્રધાન ઉદ્દેશ યાને પરમ અર્થ (પ્રયોજન) હોઈ સર્વના અગ્રસ્થાને છે. પરંતુ એ ઉદ્દેશ પણ ‘અર્થ’ (દ્રવ્ય) અને ‘કામ’ (સુખ)ના યોગ્ય સંપાદન વિના સિદ્ધ થવો અશક્ય છે. ‘અર્થ’ (દ્રવ્ય)ના તિરસ્કારથી ધર્મ કેવું સ્વરૂપ લે છે એનું પ્રત્યક્ષ દષ્ટાન્ત આપણા આજસુ ખાવાઓના ઝુંડ છે; અને ‘કામ’ (સુખ)ના ત્યાગથી વૈરાગ્યનો ભૂખર-વા જીવનની વાડીને વેરાન કરી નાખશે તો પછી ધર્મ-રૂપી મીઠાં ફળ આપણે કયાં જોઈશું ? અત્રે એ પણ સ્મરણમાં રાખવું કે આ ‘ધર્મ’ શબ્દના અર્થમાં નીતિ અને નીતિનું અધિષ્ઠાન (સાંકડા અર્થમાં) ધર્મ યાને ઈશ્વરનિષ્ઠા એ ખતેનો સમાવેશ થાય છે. અને તેથી જેમ સામાન્ય રીતે ‘અર્થ’ અને ‘કામ’થી વિહીન ખરી ઈશ્વરનિષ્ઠા અશક્ય છે, તેમ ‘અર્થ’ અને ‘કામ’ વિના નીતિ પણ અશક્ય છે. બિચારા દરિદ્ર માણસની નીતિ કેટલે સુધી પહોંચવાની ? બહુ તો અભાવાત્મક કે હૃદય-માત્રની નીતિ એ આચરી શકે—પણ જ્યાં રોગ, ભૂખ વગેરેથી પીડાતાં પોતાનાં કુટુંબજનનાં કે મનુષ્યજનકુળોનાં સંકટો એ જોશે ત્યાં એનું હૃદય ચિરાશે. પણ એ સંકટો ટાળવાના ઇલાજો એ શી રીતે લઈ શકવાનો હતો ? ત્યારે શું દરિદ્ર માણસને માટે નીતિની ઉત્તમ ભાવના સિદ્ધ કરવાનો અવકાશ જ નથી ?—એમ તમે પૂછશો. આનો ઉત્તર કે દરિદ્ર માણસ પણ ઉપદેશ વગેરેથી અર્થધાન-ધનિક-પાસે એના ધનનો ઉપયોગ કરાવી-છરિપ-તાલ, ધર્મશાળા વગેરે સ્થપાવી—પોતે બન્ધુજનનાં દુઃખો ટાળે, અને આ આ. ૪

રીતે પરોપકારમા કારણ બની નીતિની ઉત્તમ હાવના સિદ્ધ કરે. પરંતુ આ કાર્ય જનસમાજમા ધનિક પુરુષો હોય તો જ બની શકે. માટે ધનનેા તિરસ્કાર એ જનસમાજ માટે પુરુષાર્થ ન જ ગણાય. માટે શાસ્ત્રે જનસમાજ માટે સામાન્ય નિયમો ઘડવામા ધનને પુરુષાર્થ ગણ્યું છે તે યોગ્ય જ છે. વળી જેમ ‘અર્થ’ વિના નીતિ અશક્ય છે તેમ ‘કામ’ (વ્યાવહારિક સુખની ઇચ્છા) વિના પણ એ અશક્ય છે. નીતિ કેવળ વ્યાવહારિક સુખ અર્થે જ છે - પછી તે વ્યક્તિનું હો કે જનસમાજનું હો - એવી અધમ ઐહિકતા આપણા પૂર્વજોએ નીતિના પ્રયોજક હેતુમા જોડે સ્વીકારી નથી; છતાં તેઓનું સામાન્ય મનુષ્યસ્વભાવનું જ્ઞાન એટલું ઊંડું હતું કે સુખની ઇચ્છા મનુષ્યનો કેવો પ્રવર્તક હેતુ છે તે તેઓ જૂલ્યા નહોતા. જનસંસ્કૃતિમાં સુખની ઇચ્છા કેવી પ્રાગ્ણ શક્તિ નીવડી છે એ ધ્યાનમાં રાખવાથી, ‘કર્મ’નેા પુરુષાર્થરૂપે સ્વીકાર યોગ્ય જણાશે.

(૨) હવે ‘અર્થ’ ને ધર્મ અને કામથી વીખૂટા પડતાં શા પરિણામ આવે છે તે જોઈએ. અનીતિથી દ્રવ્ય સંપાદન કરવું, જગતમા પ્રભુનેા વાસ છે એ જૂદી જર્મ, રાત-દિવસ ‘અર્થ’ ના દાસ થઈ સોનાના ઊકરડા વધારવા - એ મનુષ્યજન્મનેા હેતુ કદી પણ હોઈ શકે નહિ. ઝાંખટી સધીની બિશપ હોના ઊંદરિયા મિનારા વિષેની કવિતા ઘણાએ વાંચી હશે: બિશપ હોઠા અત્યન્ત લોભી અને કૂર હતો. એક વખત એના ગામમાં દુકાળ પડ્યો ત્યારે લોક એની પાસે અનાજ માગવા આવ્યા. એણે હજારો મણ અનાજ પોતાના કોઠારમા ભરી રાખ્યું હતું પણ એમાંના એક કણ જૂએ મરના લોકને એણે આપ્યો નહિ, અને ઊલટું એ બિચારાઓને પણ એક કોઠારમાં રૂંધી મારી નાખ્યા. પરિણામે બન્યું એવું કે એ જ્યાં સૂતો હતો ત્યાં કોઠારના ઊંદરડાની ધાડ ધડબડ કરતી આવતી દેખાઈ. એની ભીતે, એની હતે, એના શરીર ઉપર જ્યાં જીવે ત્યાં ઊંદરડા. નદીની વચ્ચેવચ્ચ એક મિનાગમા જર્મ ને રહ્યો ત્યાં પણ એનું એ દેખાય. આ પ્રમાણે એનું પાપ એને કરડ્યું. બિશપ હોટાને આપણે ધિક્કારીએ છીએ અને એના ઊંદરોની વાત સાલળી આપણે હસીએ છીએ. પણ આપણે આપણા જીવનમા દ્રવ્યની સેવા ધૂર્મથી કેવી વિખૂટી પાડી દઈએ છીએ એ વિચારીશું તો બિશપ હોટાનો જ અવતાર આપણા આત્મામાં પ્રતીત થશે. પશ્ચિમના દેશોમા આજકાલ અદળક ધન સંપાદન કરવાની જે તૃષ્ણા વધી છે, અને એને પરિણામે ધર્મ, રૂ વગેરે મનુષ્યની સામાન્ય અગત્યના પદાર્થો એકઠાથ

કરી લઈ એના ભાવો ચઢાવી દઈ નફો ખાવાની જે રીત ચાલે છે, એ કેવળ અધર્મ છે; અને જનસમાજનો આત્મા એ પાપને પોતામાંથી દૂર કરવા ડહાપણથી પ્રયત્ન ચતન નહિ કરે તો જગતનું સુખ દિન પર દિન વધવાને બદલે પાપમાલી ઉપર આવી જશે. આ સમાજના દેહમાંથી વિષ ફેંકી દેવા યુરોપમાં જે અરાજકતાના મંડળો (Anarchists) ઉત્પન્ન થયા છે, અને સમષ્ટિવાદીઓ (Socialists) પણ જનસમાજને ખળભળાવી મૂકે છે—એ વિષનું ઔષધ વિષ એ ન્યાયનું અનિષ્ટ ઔષધ છે. આપણા દેશમાં યુરોપ-અમેરિકા જેવું સમર્થ ધન નથી, એટલે ધનવટે અન્યને હેરાન કરવાના ઉપર કલા તેવા દુષ્ટ ચતન થતા નથી. પણ આપણી દરિદ્રતાના કારણથી આજકાલ આપણામાં દ્રવ્ય સંપાદન કરવાની જે તીવ્ર ઇચ્છા ઉત્પન્ન થઈ છે તે ધર્મથી અલગ ન પડી જાય એટલી આપણે સંભાળ રાખવાની જરૂર છે. અત્યારે આપણા દેશમાં ધનિકો ધનિકતાનો ધર્મ સમજે છે ખરા; એનો પુરાવો એ છે કે આજકાલ આપણે સ્થળે સ્થળે પાઠશાળા, દવાખાના વગેરે દેશકલ્યાણને માગે દાન થતાં જોઈએ છીએ. (અને એ સર્વે ‘ટાઈટલ’ મેળવવા માટે જ થાય છે એવો અન્યાયી અને નાદાન વિચાર કરવાનું કારણ નથી.) પરંતુ સામાન્ય પ્રજામાં ધનની તૃષ્ણા વધતી હોય એમ લાગે છે. તેથી એ તૃષ્ણારૂપી રાક્ષસી આપણા આત્માને ખાઈ ન જાય એટલી અત્યાગ્રા સાવચેતી રાખીશું તો ભવિષ્યમાં અનેક અનર્થો ઉત્પન્ન થતા અટકશે. ધર્મરૂપી અમૃત મૂળમાં રેડાતું રહેશે તો જ ધનની વેલ પણ ફાલશે, અને એના કળ મનુષ્ય ખાઈ શકે એવા થશે.

‘અર્થ’નો ધર્મ સાથે સંબંધ જેમ જરૂરનો છે તેમ ‘કામ’ સાથે પણ જરૂરનો છે. ‘અર્થ’ સાથે જે કામની (સુખ) ઇચ્છા જોડાયેલી હોતી નથી, તો કંજૂસપણું ઉત્પન્ન થાય છે. સુખની ઇચ્છા વિના સોનાના દગલા એના માલિકને ભાર રૂપ છે એટલું જ નહિ પણ સુખના વિનિમયમાં એ જ્યારે તવ ગર પાસેથી ગરીબ પાસે જાય છે ત્યારે જ એની ચોગ્ય વહેંચણી થઈ જનસમાજના સઘળા અવયવો સમાન સામર્થ્યવાળા બને છે. વળી જનસમાજ સમગ્ર લઈને વિચાર કરીએ તો તો એમ પણ કહી શકાય કે સુખની ઇચ્છા વિના જનસમાજ ધનિક થતો જ નથી; કારણ કે સુખની ઇચ્છા એ ધનના સંવિભાગમાં તેમ જ ઉત્પાદનમાં પ્રયત્ન હેતુ છે. આ કારણથી, જોકે આપણે આપણી રહેણીકરણીમાં સ્થિતિને અનુસરતી સાદાર્થ રાખીશું તથાપિ સુખ ભોગવવાની ઇચ્છા આપણા જીવનમાંથી તદ્દન હાટી

કાઠીશુ નહિ. દિવસે દિવસે આપણા લોકો એશઆરામી થતા ગયં છે એમ આપણે ટેટલેક સ્થળેથી ફરિયાદ સાલળીએ છીએ. પરંતુ આ ફરિયાદ અમને તો ગેરવ્યાજબી લાગે છે. આપણી પ્રજા ગર્ભ એકએ સદીમા એવી નિર્ધન થઈ ગઈ હતી કે સાદાર્થ અને કરકસર વિના જીવન અશક્ય હતું—અને એ સાદાર્થ અને કરકસર હજી તાજાં હોવાથી જરા પણ સુખ ભોગવવા તરફ કોઈ સ્થળે ધ્રુજા જોવામા આવે છે તો આપણે એને એશઆરામીનું ચિહ્ન ધારી લડકી ભીડીએ છીએ! અને જાણે આપણા દેશે તો પ્રાચીન સમયથી બાવા અને સંન્યાસી રહેવાનું જ વ્રત લીધું હોયતી એવી અજ્ઞાન સમજણ આપણે ધરાવીએ છીએ! પણ વસ્તુતઃ બ્રાહ્મણાદિ અમુક વર્ગ માટે એજીએલા વચનોને સર્વ દેશની વાસ્તવિક સ્થિતિનું વર્ણન માની લઈ પ્રાચીન ગ્રન્થોમા સુખોપભોગનાં જે અસંખ્ય ચિત્રો વાચવામાં આવે છે એના ઉપર હડતાળ મારવી એ વાજબી નથી.

(૩) ધર્મનો અર્થ અને કામ સાથે, તથા અર્થનો ધર્મ અને કામ સાથે સંબંધ આપણે જોયો. હવે ‘કામ’ તો ધર્મ તથા અર્થ સાથે સમન્વય કરીએ. ઉપલા વિવેચનથી કદાચ કોઈને એમ લાગ્યું હશે કે અમે ઉડાઉ-પણાના ને એશઆરામના જીવનનું પ્રતિપ્રાદન કરીએ છીએ. તો એ બ્રાન્તિ હવેના વિવેચનથી દૂર થશે. ‘કામ’ એટલે કે સુખની ઇચ્છા સાથે હમેશાં ‘ધર્મ’ જોડે તથા ‘અર્થ’ જોડે. ધર્મથી વિયુક્ત સુખની ઇચ્છા એ પુરુષાર્થ મનાવી ન જ જોઈએ; એવી સુખની ઇચ્છા વસ્તુતઃ દરેક વ્યક્તિના જીવનમાં પ્રવર્તક હોતી નથી એટલું જ નહિ, (ધર્મને વાસ્તે ઘણા મનુષ્યોએ પ્રાણ સુધ્ધા અર્પ્યા છે,) પરંતુ જનસમાજે પણ ધર્મખાતર અસંખ્ય વિટંબણાઓ વેડી છે. ધર્મખાતર પારસીઓએ પોતાનું વતન ત્યજ્યું, ચાકુદી પ્રજા પૃથ્વી ઉપર ભટકતી થઈ ગઈ, અને હિન્દુઓએ કેસરિયા કર્યા છે! મનુષ્ય શું કરે છે તે ઉપરથી શું કરવું જોઈએ, એનો નિર્ણય ફક્ત થતો નથી એમ કહેવાય છે ખરું; પણ વિવિધ સ્થળના મનુષ્યો શુદ્ધ ભાવે જે કૃત્યો કરે છે તથા સારા માને છે, તે મનુષ્યની નીતિ પરત્વે સામાન્ય સમજણ સૂચવે છે એમા સંશય નથી. તથાપિ મનુષ્યે શું કરવું જોઈએ, અર્થાત્ મનુષ્યનું કર્તવ્ય શું છે, એ પ્રશ્નનો ઉત્તર માગીશું તો પણ એટલું સ્પષ્ટ જ છે કે સુખની સાધના એ જ એનું કર્તવ્ય નથી. વ્યક્તિમા એ ઉદ્દેશ સ્વાર્થી-પણા તરીકે નિષિદ્ધ છે એટલું જ નહિ પણ જનસમાજમાં તો એ ભાવના અત્યંત હાનિકર નીવડી છે. ધર્મનું શૈથિલ્ય અને સુખની લાલસા એ દરેક

પ્રજ્ઞના ઇતિહાસમાં પડતીનું ચિહ્ન જણાયું છે. પરંતુ એથી બિલટી સ્થિતિ જંગલી પ્રજામાં પણ દેખાય છે, અને તેથી ઉપર વિવેચનમાં આપણે સુખની ઇચ્છાને પણ યોગ્ય અંશમાં અનુમોદી છે. પરંતુ આ બે સ્થિતિ વચ્ચે પસ દગી કરવાની હોય તો ધર્મ રહીને સુખ નાશ પામે એ સારું, પણ સુખ રહીને ધર્મ નષ્ટ એ ખોટું. “**ધર્મોદર્યશ્ચ કામશ્ચ**” એ ઉક્તિમાં પુષ્કળ સત્ય છે. એશઆરામથી દેશની કેવી પાલમાંથી થાય છે એ સિદ્ધ કરવા માટે પુરાવા આપવો પડે એવું નથી—છતાં નોંધવું હોય તો આપણા દેશના ઇતિહાસમાં યુગે યુગે મળી આવશે. વાતચાચન, અમરુ વગેરેના સમય તો દૂર રહેવા દો, પણ વધારે અર્વાચીન સમયમાં આવી મોગલો અને મરાઠાઓમાં ધર્મનું તેજ પૂર્વોર્ધ અને ઉત્તરોર્ધ સરખાવો : મોગલોમાં અને મરાઠાઓમાં ધર્મનું તેજ તપતું હતું એ સમયો જુવો, અને પછી જાવણીમાં અને ચાલતે યુદ્ધે પણ જાન, તાન અને ગણિકામાં મોજ મારનાર એમના વશભોના કાળ તપાસો : એટલે ધર્મ વિરહિત ‘કામ’ને અનુસરવાથી દેશની શી સ્થિતિ થાય છે એ સહજ પ્રતીત થઈ જશે.

એમ ‘ધર્મ’—રહિત ‘કામ’ હાનિકારક છે, તેમ ‘અર્થ’—રહિત પણ હાનિકારક છે. પણ સુહાગ્યે અર્થગહિત કામ લાંબો વખત ચાલી શકે તો જ નથી. નિર્ધન માણસ કેટલો વખત સુખ ભોગવે? ચાર દહાડા ઉડાઉ થઈ સુખ ભોગવી લે, પરંતુ છેવટે તો ખાલી ખીસા સાથે સંકટ જ ભેડાયેલું છે. આપણા દેશની વર્તમાન સ્થિતિ કામપરાયણતાની અર્થાત્ એશઆરામની નથી—અને તેથી જ આપણી નિર્ધનતા ઘણે ભાગે સઘર્ષ એશઆરામની નથી—અને તેથી જ આપણા વખતના રિવાજો એવા જડ ધાલી ભેઠા છે. પણ આપણામાં જૂના સુખના વખતના રિવાજો એવા જડ ધાલી ભેઠા છે કે આપણી નિર્ધન દશામાં આપણે એનો ત્યાગ કરવો નોંધ એ છતાં આપણે તે કરતા નથી! આપણી ત્રિવિધ શાંતિઓમાં વરા-વાજન-મજા-પરજા અંગે ઘણું દ્રવ્ય નિર્ઘર્ષક ખર્ચાઈ નય છે. એનો કુંડૂઅળ, શાંતિ કે દેશના કલ્યાણમાં સદુપયોગ કરવાને બદલે એમાં જે જે ‘મુદારા’ થાય છે તેમાં પણ ઘણું ભાગે એક ખોટા ખર્ચને બદલે ખીનું ખોટું ખર્ચ જ જીલું કરવામાં આવે છે, શાંતિભોજનને બદલે ‘પ્રેનિંગ પાર્ટી’ બિલી થાય છે. પ્રજ્ઞના ઉત્સવના પ્રસંગે લૂખા કરી નાખતા એમ અમારું કહેવું નથી. પણ જે ઉત્સવ આખા જનમારાની કમાઈ એક દિવસમાં હરી નય એ ખરેખર રીતે ‘ઉત્સવ’ના નામને જરા પણ યોગ્ય નથી. ‘ઉત્સવ’ તે એવું નામ કે જે મંગળ પ્રસંગ આપણા

જીવનમાં ઉદ્ધાસ અર્પે, આપણા જીવનને ભીડ્યું અને નવું બનાવે. જે પ્રસંગના દિવસથી કરજની અને કષ્ટની શરૂઆત થાય તેને ‘ઉત્સવ’ કાણુ કહી શકશે? અરકારી દફતરમાં ઇન્કમટેક્સના (આયપત વેરાના) આકડા. નેશો ત્યારે જણાશે કે ત્રીસ કરોડની વસ્તીમાં કેવી જૂજ સંખ્યા મહિને દહાડે પાંચ પાઉંડ પણ કમાય છે. છતાં ઉપર કહેલા ખર્ચાળ રિવાજોને બોલે તો દરેક જ્ઞાતિમાં દરેક કુટુંબ ઉપર હોય છે એમ કહીએ તો ચાલે. તમે પૂછશો કે લોક જો આવા દરિદ્ર છે તો પ્રસંગે પ્રસંગે જોઈતા નાણા ક્યાથી આવે છે? આનો ઉત્તર એક જ છે કે એમના દેહના અને આત્માના ડુધિરમાથી. આ અતિશયોક્તિ નથી. આપણા નિર્ધન દેશમાં દરેક કુટુંબને પોતા પાસે જે થોડું ઘણું દ્રવ્ય હોય તે આવે પ્રસંગે ખર્ચવું પડે છે. તેનું પરિણામ એ આવે છે કે કુટુંબજનોના આરોગ્ય માટે યોગ્ય ઘર, કપડા, ખોરાક વગેરેમાં જે ખર્ચ કરવું જોઈએ તે કરાવું નથી, તેમ જ ઉઘીગ, કેળવણી, મુસાફરી વગેરે મનુષ્યજીવનને સુખી અને વિશાળ બનાવનાર આવશ્યક સાધનો પણ કેટલેક અંશે દૂરથી વર્જવાં પડે છે. તે માટે એમ કહીએ છીએ કે જીવનમાં ‘કામ’ યાને સુખ પ્રાપ્ત કરવું હોય તો ‘અર્થ’ના યોગક્ષેમના—એટલે કે પૈસા બચાવવા અને કમાવાના—માર્ગો. ચોળે : કરકસર કરો, કારણ કે કરકસર એ મહોટો અને આવશ્યક ગુણ છે; પણ દ્રવ્યોત્પાદન ઉપર મુખ્ય લક્ષ રાખો, કારણ કે દ્રવ્યોત્પાદન એ વધારે મહોટો અને તેજસ્વી ગુણ છે.

(૪) આ પ્રમાણે આપણા પ્રાચીન પૂર્વજોએ ધર્મ, અર્થ અને કામનો સમન્વય કરવાનો ઉપદેશ કર્યો છે. પણ કણસંઘરો તો કીડી પણ કરે છે, અને સુખની ઇચ્છા તો પ્રાણીમાત્રમાં સાધારણ છે: એટલે અર્થ અને કામ એ જે પુરુષાર્થો તો મનુષ્યમાં ખાસ કરીને છે એમ કહી શકાતું નથી. પરંતુ મનુષ્યનું જે મનુષ્યત્વ છે તે તો ધર્મમાં જ રહેલું છે, અને તેથી સર્વ પુરુષાર્થ મધ્યે ધર્મને અગ્ર સ્થાન ઘટે છે. આ કારણથી ઉપલા શ્લોકમાં વિશ્વામિત્રે જનકરાજને પૂછ્યું છે કે હવે ઉત્તરાવસ્થામાં તે ધર્મને આગળ પાડ્યો છે કે કેમ? અન્ય દેશોમાં જ્યાં આશ્રમવ્યવસ્થા અજ્ઞાત છે ત્યાં મનુષ્યજીવનનું પરમ પ્રયોજન જીલાર્થે જઈ ઉત્તરાવસ્થા પરમાર્થ ચિન્તનમાં ન ગળાય એ સ્વાભાવિક છે; પરંતુ આપણો દેશ કે જેમાં આ વિષયની કિંમત બરાબર સમજાઈ છે, અને જેમાં પ્રાચીન મહર્ષિઓએ જીવનનું ‘ટાઇમટેબલ’ બાધી ‘છેલ્લી ઘડી’ જીવનનું સાર્થક કરવા માટે આંકી રાખી છે, ત્યાં પણ ઉત્તરા-

વસ્થા વૃથા જરૂરમાં, નિર્જનતાના નિસાસામાં, અને કિંકર્તવ્યતાની મૂઢતામાં પસાર થાય એ જેવું આશ્ચર્યકારક તેવું જ એકકારક છે. ધ્યાનમાં રાખો કે ધર્મ એ ઉત્તરાવસ્થામાં નવો આરંભવાનો પુરુષાર્થ નથી. એવું સેવન પૂર્વાવસ્થામાં જ થવું જોઈએ. એ થયું હશે તો ઉત્તરાવસ્થા ખાલીખાલી અને કાર્યશૂન્ય નહિ લાગે—બદકે પૂર્વાવસ્થાના ત્રિવર્ગસેવનનો યોગ્ય પરિપાક એમાં થતો દેખાશે.

મોક્ષરૂપ મહાપુરુષાર્થ જે પ્રથમ ધર્મમાં અન્તર્જાત હતો તે જેમ જેમ દર્શનશાસ્ત્રોનો વિશ્લેષ થતો ગયો અને ધર્મભાવના વધારે ઉચ્ચ અને સૂક્ષ્મ બનતી ગઈ તેમ તેમ તે ધર્મમાંથી બહાર નીકળવા લાગ્યો; પણ તે, જેમ કમ્યુઓ પોતાની દાલમાંથી ડોકું આગળ કાઢે છે તેમ—અર્થાત્ એ ધર્મ સાથે આન્તર અને જીવન્ત સંબંધથી જોડાયેલો પુરુષાર્થ છે, ધર્મના અન્તરમાં રહી બહાર વિકસતો પુરુષાર્થ છે, ધર્મનો નિષેધક પુરુષાર્થ નથી; અને તેથી જ શ્રીકૃષ્ણ ભગવાન કહે છે કે—‘સંન્યાસમિતિ પ્રાહુર્યોગં તૈ વિદ્ધિ પાણ્ડવ’ અર્થાત્ યોગ અને સંન્યાસ યાને ધર્મ અને મોક્ષ તે એક જ છે. એમાં ફેર હોય તો તે એટલો જ છે કે એક તે બીજાની પરિપક્વતા જ છે. એમાં ફેર હોય તો તે એટલો જ છે કે એક તે બીજાની પરિપક્વતા જ છે, અને તેથી શ્રીકૃષ્ણ અન્યત્ર જરા ફેરફાર કરીને કહે છે કે—“આરુહ્યોર્ણુનેયોગં કર્મ કારણમુચ્યતે । યોગારુહસ્ય તસ્યૈવ શમઃ કારણમુચ્યતે” અર્થાત્ યોગે ચઢતાં સુધી કર્મ (ધર્મ); અને ચઢી રહ્યા પછી શમ (સંન્યાસ=મોક્ષ). પણ બીજી અવસ્થાના ખરા અધિકારી થોડા હોય છે—અને તેથી જનસમાજના પુરુષાર્થની ગણનામાં ધર્મ અને મોક્ષને એકઠા કરી ‘ત્રિવર્ગ’માં સમાવેશ કર્યો છે એ યોગ્ય છે.

[વસન્ત, માઘ, સંવત ૧૯૬૭.]

૯ : વ્યવહાર અને પરમાર્થ

ગયા અંકમાં અમે ધર્મ, અર્થ અને કામ એ ત્રિવર્ગ પુરુષાર્થમાં ધર્મનું સ્થાન કયા છે એ બતાવ્યું. અન્ય બે પુરુષાર્થ કરતા ધર્મની વિશિષ્ટતા એ છે કે ઉત્તરાવસ્થામાં ન્યારે એ બે પુરુષાર્થો ગૌણતાને યોગ્ય થાય છે ત્યારે ધર્મ આગળ પડી સવિશેષ આદરને પાત્ર બને છે તેમાં ઉત્તરાવસ્થાનો ધર્મ તે પૂર્વાવસ્થાના ધર્મથી તદ્દન ભિન્ન નથી, પણ પૂર્વાવસ્થાનો ધર્મ જ ઉત્તરાવસ્થામાં પરિપાકદશાને પામે છે - અને મૃગશિંગેના વા વાતા જેમ ઠેરી મીડી બને છે, તેમ પ્રભુના દ્વાર સમીપ આવતા ધર્મ કાર્મિક અનેરી મીઠાશ ધારણ કરે છે. એ અવસ્થામાં અર્થ અને કામ સાથેનો એનો સંબંધ ક્ષીણ થઈ એ શુદ્ધ રૂપે પ્રકાશે છે, અને તે વખતે એ 'સંન્યાસ'ને નામે ઓળખાય છે; પણ આ સ્થિતિ સામાન્ય જનમાં દુર્લભ છે. તેથી એ સ્થિતિનો વિચાર હવે પછીથી કરવાનો રાખી, પૂર્વાવસ્થામાં ધર્મ ન્યારે અર્થ અને કામ સાથે જોડાયેલો હોય છે તે વખતે એનું સ્વરૂપ શુદ્ધ કેવું હોય છે અને તે ખીળ બે પુરુષાર્થ સાથે કેવી જાતનો સંબંધ ધરાવે છે એ વિશે આજ વિચાર કરીશું.

આજ ભાગ સર નારાયણ ચંદાવરકરે એક ભાષણમાં ટાંકેલો પોતાનો અનુભવ અમને યાદ આવે છે. સર નારાયણ કહે છે કે, “એક દિવસ રજના દહાડામાં હું પૂના પાસેના એક ગામ બહાર ફરવા નીકળ્યો હતો. સૂર્યનો લાલ પ્રકાશ ખેતરો ઉપર પથરાયેલો હતો અને સઘળું શાન્ત હતું. મારી આગળ એક બાઈ આસપાસ ખેતરોમાંથી જાણુ લઈ પાસે મૂકેલી ટોપલીમાં ભરતી જતી હતી. એટલામાં મારી પાસે થઈને એક માણસ તથા બે જુવાન જોકરા નીકળ્યા. પેલા માણસે જોકરાઓને કહ્યું : ‘આપણે દુનિયામાં શું કરવું છે? મહેનત કરવી, પેટ ભરવું અને ગુપચુપ બેસી રહેવું.’ આ શબ્દો સાંભળીને હું બોલ્યો : ‘ભાઈ! આ જોકરાઓને દુનિયાનો આવો હલકો ખ્યાલ કેમ આપો છો? મહેનત કરવી અને પેટ ભરવું તે સિવાય શું ખીળું કાર્મિક કરવાનું નથી?’ એણે ઉત્તર દીધો : ‘ભગવાનનું સ્મરણ કરવું એ તો ખરું જ તો,’ પછી પેલી બાઈ મારી સાથે વાતમાં ભળી અને કહ્યું : ‘ભાઈ, ઠીક કહો છો : નહિ તો પરમેશ્વર આપણને અન્ન કેમ આપે?’ મેં કહ્યું : ‘પણ ભગવાનનું ફક્ત સ્મરણ કરશું તોથી એ અન્ન કેમ આપશે?’ પેલી બાઈએ તુરત જવાબ વાળ્યો :

“લગવાનનું” સ્મરણ કરશે તો તમે ચોરી નહિ કરો, જૂઠું નહિ ખોલો અને આળસુ પડી નહિ રહો.”

ઉપરનો ઉત્તર સાંભળી સર નારાયણનું હૃદય સ્વદેશાભિમાનથી હર-
ખાયું. કોનું ન હરખાય ? છેલ્લા સેન્સસમાં કદાચ આ સઘળાં સાદાં ખેડૂત-
જનો “અલણ” વર્ગમાં નોંધાયા હશે ! પણ ભણેલાઓને પૂછો કે વ્યવ-
હાર અને પરમાર્થનો સંબંધ આ કરતાં વધારે યથાર્થ અને સચોટ રીતે
તમે દર્શાવી શકશો ? કહે છે કે પ્રભુનાં દંતરમાં તો “આપણા આગળના
તે પાછળ, અને પાછળના તે આગળ” એમ હોય છે. તે બરાબર છે :
“અવિજ્ઞાતં વિજ્ઞાનતાં વિજ્ઞાતમવિજ્ઞાનતામ્” [ઉપનિષદ્]. શબ્દો
ક્યા નૈવેદ્યનો વિર્ધિ ભણવા ગઈ હતી ? એ બિચારીએ પ્રભુને ભોર ધરાવ્યાં
ત્યારે પાસે એકેલા કોઈ કે પૂછ્યું કે ખાટાં તો નથી ? ત્યારે એણે ઉત્તર
આપ્યો કે “એકેએક કરી ચાખીને લાવી છું.” ! પ્રભુએ એ ભોર
સ્વીકાર્યાં. માટે અમે તો સ્પષ્ટ કળ્લ કરીશું કે પ્રભુનાં રહસ્યો જેવાં આ
સાદા-મોળાં-અજ્ઞાન ભાસતાં મનુષ્યોને સમજાયાં હોય છે, તેવાં આપણી
મૂર્ખ વિદ્વતાને સ્વપ્નામાં પણ ભાર્યાં હોતાં નથી. તેથી આજ તો આ
ખાઈના ઉત્તરને જ મૂલસ્થાને રાખી એના વિવરણરૂપે એ શબ્દો કહીશું.

વ્યવહાર સાથે પરમાર્થ શી રીતે જોડેલા, ચોતરફ ચાલતા દુનિયા-
દારીના પ્રચંડ વિગ્રહની વચમાં બેસા રહી પ્રભુભક્તિ શી રીતે કરવી, —એ
પ્રશ્ન હમેશાં વિકટ ગણાયો છે. પણ વર્તમાન સમયમાં તો એ ઘણાં
તફાન અસમાધેય જ લાગે છે કેટલાક મનુષ્યોમાં ધનની તૃપ્તિનો વાયુ
પુષ્કળ ખેંચી રહ્યો હોય છે તેમને માટે તો કદાચ એમ કહી શકાય કે
તેઓ પ્રભુનું સ્મરણ કરતા નથી એ એમની ભૂલ છે. પણ જે મનુષ્યોને
સામાન્ય ગુજરાન માટે ઘર અને બજારનાં વૈતરણ કરવાં પડે છે તેમની
પાસે પ્રભુભક્તિની શી આશા રાખી શકાય ? એણે, જે પ્રભુ જ નિત્ય
અને સાચો દરે અને આ દુનિયા ક્ષણભંગુર અને મિથ્યા દરે તો પ્રભુ-
ભક્તિ રહામે કોઈ પણ સ્વાર્થને ટકવાનો હક નથી. પણ આ દુનિયા જેની
સલ અને અનિવાર્ય લાગે છે તેવો પ્રભુ ત્યાં સુધી નથી લાગતો ત્યાં
સુધી તો આ દુનિયાના વ્યવહારને જ પ્રાધાન્ય આપવું જોઈએ. આમ
પૂર્વપક્ષ થાય છે. આથી વર્તમાન સમયમાં ધર્મ પ્રત્યે સામાન્ય જનોમાં
અનેક તરફના ભાવો જોવામાં આવે છે. કેટલાક તો ધર્મને—ડાહ્યાની સલામાં
ગાડો આવ્યો હોય એમ પોતાના ડાહ્યાડમરા દુનિયાદારીના વિચારોની મોગ-

લાઈ સલામાંથી હસીને હાકી કાઢે છે । કેટલાક એ બિચારાને સલાને છેડે એક ખૂણે બેસાડી મૂકે છે અને એ ડાહ્યાઓની સલામા એને જરાયે બોલવાનો હક તો શેનો જ હોય ? કેટલાક મનુષ્યહૃદયના ભાવોમાં એની ઉત્કૃષ્ટતા સ્વીકારે છે; પણ એ તો બીજા વારંતરેવારે ઘડી બે ઘડી પહેરવાના કપડા હોય એમ સમજીને ! વળી કેટલાક એને આ કરતા વધારે અવશ્યક માને છે. પણ તેઓ એના ઉપર દર અઠવાડિયે મળ ધોવાની ‘કૈથાટિક પિલ,’ કરતા કે તાવ રોકવાના ‘કિવનીન’ કરતા વધારે પ્રેમની દષ્ટિએ બોતા નથી.

ખરી વાત એ છે કે ધર્મને અન્ય પુરુષાર્થ સાથે કેવી જાતનો સંબંધ છે એ ન સમજવાથી જ ધર્મની આ સર્વ વિડમ્બના થાય છે. સિપાર્શના પહેરા બદલાય છે તેમ ધર્મ, અર્થ અને કામના પહેરા નથી કે અર્થ અને કામના સમય ઉપરાત ધર્મનો સમય જોઈએ. અર્થ અને કામનો સમય તે જ ધર્મનો : માત્ર ધર્મના અન્તઃપ્રવેશથી અર્થ અને કામ સપ્રયોજન અને પવિત્ર બને છે એટલું જ : અન્તઃપ્રવેશ, બાહ્ય સહચાર નહિ. અન્ય પુરુષાર્થ સાથે ધર્મનો બાહ્ય સહચાર એ નિરર્થક દલ છે. આનું એક દષ્ટાન્ત સાબળેલું અમને યાદ આવે છે એક સારા દેશી રાજ્યના એકમિનિસ્ટ્રેટર પોતાના રાજ્યકાર્યમાં એવા ગૂંચાચેલા રહેતા કે રાત્રે સૂતી વખતે પાસે મીણબત્તી અને દીવાસળીની પેટી રખાવે અને રાતમાં જ્યારે એકાએક વિચાર સૂઝી આવે (તે રાજ્યપ્રકરણી જ) ત્યારે ઝટ દીવો કરી એ વિચાર લખી કાઢે. એમને સંખ્યા-પૂજનો તો વખત કયાથી જ મળે ? તેથી તેઓ નહાવાને કૂંડીમાં પાણી કઢાવે ત્યારથી સંખ્યા લખવા માડે, તે નહાઈને પાટલા ઉપર જમવા બેસે ત્યાં સુધીમાં પૂરી થાય—જેથી પોતાના જીવનની એક ક્ષણ પણ સરકારી નોકરીમાંથી ઓછી ન કરવી પડે અને પ્રભુભક્તિ થઈ ગણાય ! આ ધર્મનો વ્યવહારમાં કરવો જોઈતો જ અન્તઃપ્રવેશ તે નથી. એ તો માત્ર બાહ્ય સહચાર છે. બધું તે પણ છે કે કેમ એ શ કાપડનું છે. ઔરંગઝેબ ચાલતે યુદ્ધે પણ હાથી ઉપરથી ઊતરી વખતસર પ્રભુની બદગી કરવી ચૂકતો નહિ. એ ખરા હૃદયથી તે કરવા માટે એને આપણે દંભ તો નહિ કહીએ, તથાપિ એ ધર્મનું ખરું સ્વરૂપ—જે અર્થ અને કામને અર્થાત્ વ્યવહારને પવિત્ર બનાવવાનું તે—એ સમજ્યો નહોતો અને તેથી એના વ્યવહારધર્મથી વિખૂટો પડી અપાવત્ર બધું પાપી બન્યો હતો. ધર્મનો વ્યવહારમાં એટલે કે અર્થ અને કામમાં અન્તઃપ્રવેશ થયેલો કેમ જાણવો ? એક દષ્ટાન્તથી

અતાવીશ : એક મોટી જૂટ શીવવા બેસે છે, શીવતાં શીવતાં એને થયું કે બિચારા બચ્ચાને આ ચામડું તો ખૂંચશે : તુરત કાપેલું ચામડું એણે ફેંટી દીધું, અને ખીજું કુણું ચામડું લઈ ફરીથી શીવવા બેઠો—એ માણસે પ્રભુને ઓળખ્યો. પ્રભુની ઓળખ જેવી નિત્ય વ્યવહારમાં થાય છે તેવી સમાધિમા પણ થતી નથી. અર્થ અને કામથી દૂર રહે ધર્મ આવડતો નથી. ધર્મની શિક્ષાશાળા તે આ વ્યવહારનું જગત છે. પાણીમા પડ્યા વિના માત્ર હાથ હલાવવાની વાત જાણવાથી તરતાં આવડતું નથી; વહાણે ચઢ્યા વિના વહાણ હંકારતાં આવડતું નથી; યુદ્ધનું શસ્ત્ર પણ ગમે તેટલું શીખે પણ રણભૂમિ ઉપર હિંમત, શાન્તિ, સમયસૂચકતા વગેરે ગુણો તમે કેટલા રાખી શકો છો તે ઉપર જ તમારા જયપરાજયનો આધાર છે. આ જ પ્રમાણે ધર્મનું પણ છે. ધર્મની ચાર વાતો અરણ્યની ગુફામાં બેસીને કરવાથી ધર્મ આવડતો નથી. અરણ્યની ગુફા એ પ્રાચીન રૂઢિનો દાખલો લીધો, પણ વર્તમાન સમયની ગુફાઓ થોડી નથી : યુનિવર્સિટી, પુસ્તકશાળા, પ્રાર્થનામંદિર વગેરે આ જાતની ગુફાઓ જ છે. એમાં પ્રાપ્ત કરેલું જ્ઞાન જ્યાં સુધી વ્યવહારની કસોટીએ ચઢતું નથી ત્યાં સુધી એ સિદ્ધ અને સંસ્કારી બનતું નથી. અમારા વખતના એક શિક્ષક માટે એવી વાત ચાલતી કે એમને થોડા ઉપર બેસતાં આવડતું નહોતું, પણ એ ગુરુત્વમધ્યબિન્દુના સિદ્ધાંત જાણતા હતા અને તેથી ગુરુત્વમધ્યબિન્દુની રેખા થોડામાં રાખવી એ કરતા મનુષ્યે થોડે બેસવામાં કાંઈ વિશેષ કરવાનું નથી એમ તેઓ સમજતા હતા. આવી સમજથી તેઓ થોડે બેઠા, પણ થોડાએ એમની સમજને માન ન આપ્યું! આપણો વ્યવહાર એ પણ આવો જ થોડો છે : એણે સમતાનો સિદ્ધાંત જાણનાર અગ્રંથ થોડેસ્વારને પાડ્યા છે, અને આપણને પ્રતિદિન કેટલી બધી વાર પાડે છે એનો સાક્ષી આપણો આત્મા જ છે. પણ થોડે બેસી જાણે તે થોડેસ્વારને સમતાનો સિદ્ધાંત જાણવાનું શું પ્રયોજન છે?—એમ તમે પૂછશો. આનો ઉત્તર કેદુનિયામાં હમેશા થોડે જ બેસવાનું હોતું નથી. કેમકે વાર બેઠે પણ બેસવાનું આવે. તે વખત એ બીયું અને કદયું પ્રાણી જેમ તમારું કળજું ન ધડકે તે માટે એટલું જાણવાની જરૂર છે કે જ્યાં બેસીશું ત્યાં બે સમતાથી બેસીશું તો પડવાનો ભય નથી.

માટે જ પેલી બાઈએ કહ્યું છે કે, 'જેણે ભગવાનને ઓળખ્યો છે તેનામાં જૂઠું, ચોરી, આળસ એ કદી પણ નહિ આવે.' જેણે ભગવાનને નથી ઓળખ્યો તેમની શાહુકારી તો જ્યાં સુધી જેઈલ છે ત્યાં સુધી જ.

એનો ઉદ્યોગ પણ ન્યા સુધી પારકે પૈસે રખર ટાયરની ગાડીઓ દોડાવવાની નથી મળી ત્યા સુધી જ. માટે ચોરી, આળસ વગેરે અટકાવવાનો ખરો ઉપાય જે સર્વ દેશમાં, સર્વ કાળમાં મનુષ્યની સર્વ અવસ્થાઓમાં કામ લાગે છે તે એ જ છે કે પ્રભુની ઝોળખ કરવી. અને પ્રભુની જેને ખરી ઝોળખ થઈ હશે તે સારી રીતે જાણશે જ કે પ્રભુ મારી અને આ દુનિયાની બહાર નથી, આખા વિશ્વનો એ જ અન્તર્યામી છે, અને તેથી એનું રમરણ અર્થાત્ ધર્મ એ પણ દુનિયાના સઘળા વ્યવહારનો—અર્થનો અને કામનો—અન્તર્યામી થવો ઘટે છે; એટલે કે અર્થ અને કામનો એ દાસ નથી, પણ અર્થ અને કામ ઉપર અમલ ભોગવી અર્થ અને કામને પોતાના કાર્યમાં પ્રેરે છે. ધર્મનું આ જીવંત અંતર્યામિત્વ જેના જાણવામાં નથી તેઓ ધર્મને પોતાની દુનિયાદારીના વૈભવનું સાધન બનાવવા ધ્રુવે છે। જે ધર્મ પૈસો આપે, સર્વ પ્રકારનું સુખ આપે એ જ ધર્મ ખરો। એક જણે જરા ચીડાઈને કહ્યું છે તેમ “Men do not worship God; they use Him.” જૂના વખતમાં અમારી જાતિના એક અમલદાર વિષે કહેવાય છે કે (આશા છે કે એ વાત કદિપત હશે) તેઓ નિત્ય દેવનું પૂજન કરતા, અને પૂજન કરતી વખતે બોલતા નહિ. માત્ર સંજ્ઞાથી જ વાત કરતા હતા તેવામાં કારકુને આવીને પૂછ્યું કે અમુક ગુન્હેગારને શી શિક્ષા કરવી ? પેલા અમલદારે લાલજીને પોતાના જનોઈથી વીંટીને ટાંચ્યા, અને આચમની વતી ફટકા મારી બતાવ્યા। અરે દુષ્ટ! તને ખબર નથી કે જે ત્રેમાળ માતાનાં દામણાથી પણ પૂરેપૂરો બંધાયો નથી તે તારા સૂતરના તાતણાથી બંધાવાનો હતા ? માત્ર તું તારી લાવનાને જ બાધે છે। અને એને પણ તું પવિત્ર પદ્ધતિથી ભ્રષ્ટ કરી તારા દુનિયાદારીના વ્યવહારનું સાધન બનાવે છે। તારા કરતા તો જેઓએ પ્રભુને જગતની બહાર બેસાડી મૂક્યો છે અને જગતમાં એને અવતરતો અને મૂતિમન્ત થતો જોતો નથી તેઓ જ સારા. ધર્મને અર્થ અને કામનો દાસ બનાવવો તે કરતા તો ધર્મનું નામ છોડી દઈ અર્થ અને કામની સેવા કર્યા કરવી એ જ સારું.

આપણા કેળવાયેલા સ્વદેશબદ્ધોની, બદ્ધે આજકાલ પૃથ્વી ઉપર ઘણે ભાગે, આ ખીજી સ્થિતિ જ જોવામાં આવે છે. પણ પૃથ્વીના ખીજા ભાગમાં એટલું સારું છે કે ધર્મશિક્ષણ એ દેશના પ્રાથમિક, મધ્યમ તેમ જ ઉચ્ચ સામાન્ય શિક્ષણનો ભાગ હોઈ એની સર્વથા ઉપેક્ષા થઈ શકતી નથી. પણ આપણે ત્યા તો કેળવાયેલો વર્ગ ધર્મજ્ઞાનથી તદ્દન વિરહિત રહે છે અને

તેથી સામાન્ય અશિક્ષિત વર્ગના ધર્મથી જ દેશની ધાર્મિક ભાવના સચ-
વાઈ રહે છે. આ સ્થિતિમાં ફેરફાર થવાની બહુ જરૂર છે. ધર્મમાં જીવ હશે
તો જ અર્થ અને કામમાં જીવ આવશે—કૂવામાં પાણી નહિ હોય તો હવાડો
કેટલો વખત ભર્યો રહેવાનો હતો? આપણો કૂવો પાતાળ કૂવો છે—એમાં
પાણી કદી પણ ખૂટવાનું નથી; પણ યોગ્ય સંભાળ નહિ હોય એ નહિ ચાલે.
કૂવો માટી-કચરાથી પુરાઈ ગયો હોત તો તે ગળાવો. એમાં કહોવડામણ
દેખાતું હોય તો તે કઢાવી તાખી સ્વચ્છ કરો. બહોળા અને સ્વચ્છ પાણીથી
તમારાં અર્થ અને કામનાં ખેતરો યોગ્ય સમયે અને યોગ્ય માપમાં પાશે
તો એનો પાક સારો જીતરશે. જમીન ચૂસે, વાવેતરનાં મૂળ ચૂસે, તે કરતાં
અધિક પાણી ઢોળીને જમીન બગાડશે નહિ, વાવેતરને કહોવડાવશે નહિ.
પણ પાણી વિના ખેતરો સુકાવા દેશે નહિ

[વસન્ત, ફાલ્ગુન, વિ. સંવત ૧૯૬૭.]

૧૦ : અધિકાર અને અભેદ

આપણાં શાસ્ત્રોમાં, અમુક સ્થાન, ક્રિયા, વર્તન, જ્ઞાન આદિ માટે યોગ્યતા એ ‘અધિકાર’ કહેવાય છે. ‘અધિકાર’—શબ્દના આ અર્થમાં ‘અધિકારભેદ’—અર્થાત્ જુદા જુદા મનુષ્યોને એમની યોગ્યતાનુસાર જુદો જુદો ‘અધિકાર’, અને એને અનુકૂળ વ્યવસ્થા—એ આપણા ધર્મનું પાશ્વર્ય ધર્મોચી એને ખાસ જુદું પાડનારું એક લક્ષણ છે. યૂરોપમાં સોળમાં સૈકા સુધી અધિકારભેદનો કાર્ષક વીકાર હતો, પણ ત્યાં એ વિચાર જોઈ એ તેટલી પરિપક્વતાએ પહોંચ્યો ન હતો, અને એમાં જે કાર્ષ થોડું ઘણું સત્ત્વ હતું, એ અધમાવસ્થા ભોગવી, ‘રેકમેશન’ અને ‘ફ્રેન્ચ રેવોલ્યૂશન’ના સમયમાં “તર્ક”, “ભુદ્ધિ”, “પુરાવો”, “હક્ક”, “સ્વાતંત્ર્ય”, “સમાનતા” આદિ અર્વાચીન વિચારોના પ્રચલ વેગને પ્રભાવે નષ્ટ થઈ ગયું. ઓગણીસમી સદીમાં આખરે ફરી એ જ અધિકારભેદનો સિદ્ધાન્ત ડાર્વિનના ‘ઇવોલ્યૂશન’ વાદે ધ્યાંધ્યો છે; પણ ‘ઇવોલ્યૂશન’ વાદ ‘સાયન્સ’-વાદ હોવાથી, આ સિદ્ધાન્ત આપણે ત્યાં જેમ બ્રહ્મવિદ્યા સાથે જોડાયો છે તેમ ન જોડાતા, એ ‘સાયન્સ’ સાથે જોડાયો છે પરિણામ એ થયું છે કે જ્યારે ‘સાયન્સ’ વાદીઓ, અને ‘સાયન્સ’ને આધારે રાજકીય અને સામાજિક સિદ્ધાન્તો ઘડનાર વિદ્વાનો પ્રકૃતિના ઉચ્ચાવચ પ્રભેદ [ઉચ્ચ-નીચ વિવિધ ભેદ] તરફ અને તત્ત્વજ્ઞ અધિકારભેદ તરફ આપણું લક્ષ્ય ખેંચે છે, ત્યારે ધાર્મિક ક્રિષ્ચિયન પાદરીઓ મનુષ્યને પ્રકૃતિથી ભિન્ન માની ‘મનુષ્યમાત્રની સમાનતા’નો સિદ્ધાન્ત ઉપદેશે છે આજકાલ આ સમાનતાનો સિદ્ધાન્ત રાજકીય અને સામાજિક વિષયોમાં થોડો જ ગ્રાહ્ય થાય છે, અને હવે એ ફક્ત ધર્મના જ વિષયમાં પુરાઈ રહેલો દેખાય છે છતાં, આ બંને સિદ્ધાન્તોમાં—અસમાનતા અને સમાનતાના સિદ્ધાન્તોમાં—કેટલું કેટલું સત્ય છે, તપાસવા જેવું છે. વિશેષ કરી, (૧) આ બંનેની ખામીઓ બતાવી, આ બંનેનો અવિરોધ વેદાન્તમાં કેવી રીતે કરવામાં આવે છે, વાસ્તવિક ‘અભેદ’ સાથે ‘અધિકાર’ ભેદને કેવી રીતે ઘટાવવામાં આવે છે, અને (૨) વેદાન્તમાં બ્રહ્મસાક્ષાત્કારનો ‘અધિકારી’ કાણુ ગણાય છે એ જોઈશું.

(૧)

(૧) એક પક્ષ અસમાનતા-પ્રતિપાદક ‘સાયન્સ’-વાદનો છે. ‘સાયન્સ’ વાદીઓ સર્વત્ર ભેદ જ જુએ છે, અને અભેદ જુએ છે તો તે

એટલો જ કે સર્વ વસ્તુ પ્રકૃતિમાંથી નીકળેલી છે, અને પ્રકૃતિરૂપ જ છે. પરંતુ ખરું જોતા, આ 'સાથ-સ' વાદમાં તે તે ભેદ એક એકથી પૃથક્—અસંબંધ—જ રહે છે, અને એ સર્વને એક ઉચ્ચાવય આરોહ—અવરોહના ક્રમ (gradation scale)માં ગોઠવવા માટે કાર્ક પણુ તત્ત્વ, કાર્ક પણુ ધોરણુ રહેતું નથી. ચોર દ્રવ્ય ચોરી જાય છે, અને દાતા દાન આપે છે, ત્યાં બંનેમાં પ્રકૃતિરૂપે જોતા દ્રવ્યની ગતિ માત્ર જ થાય છે—એક સારું અને એક ખોટું એમ દર્શાવનાર ધોરણુ પ્રકૃતિમાંથી જ મળી આવતું નથી. એકથી જનમંડલને સુખ થાય છે, અને બીજાથી દુઃખ થાય છે એમ કહીને પણ ખુલાસો કરી શકાતો નથી; કારણ કે, પ્રકૃતિમાં તો સુખ-દુઃખ બંને અમુક તરેહના ભાવે જ છે; એકની ઇષ્ટતા અને બીજાની અનિષ્ટતા એ પ્રકૃતિથી પર ચેતન-આત્મારૂપી તત્ત્વને લઈને જ સિદ્ધ થાય છે. વળી સર્વ પ્રકૃતિરૂપ છે તો મનુષ્ય જિયું શા માટે અને માછલું નીચું શા માટે, પરોપકારી પુરુષ જિયો શા માટે અને ચોર નીચો શા માટે—એ વાતનો ખુલાસો થઈ શકતો નથી. જેમ સાદાર્થ (simplicity), એકતા (homogeneity) તેમ નિકૃષ્ટતા; અને જેમ ગૂંચણી (complexity), અનેકતા (heterogeneity) તેમ ઉત્કૃષ્ટતા;—માછલાના શરીર, મગજ અને જીવન કરતાં મનુષ્યનું શરીર, મગજ અને જીવન, અને મનુષ્યોમાં પણ જંગલી મનુષ્ય કરતાં સુધરેલા મનુષ્યનું શરીર, મગજ અને જીવન વધારે અનેકતા અને ગૂંચણીનું ભરેલું હોય છે અને તેથી માછલા કરતાં મનુષ્ય જિયો અને જંગલી મનુષ્ય કરતાં સુધરેલો મનુષ્ય જિયો છે, એમ તેઓ તરફથી ઉપરના પ્રશ્નના જવાબમાં કહેવામાં આવે છે. પણ આ ઉત્કૃષ્ટ-નિકૃષ્ટ (high and low)પણાનું ધોરણુ ક્યાંથી આવ્યું, એ શી રીતે દર્શાવ્યું એ તેઓ બિલકુલ બતાવી શકતા નથી. વસ્તુતઃ આ 'અનેકતા'માં, આ 'ગૂંચણી'માં, સ્વતઃ કાર્ક પણુ ઉત્કૃષ્ટતા સમાયેલી નથી, પણ એની સાધે ઉત્કૃષ્ટતાનું તત્ત્વ અન્ય સ્થાનમાંથી જિતરી આવી જોડાયેલું છે. અને તેથી જ એ ઉત્કૃષ્ટતાનું ચિહ્ન લેખાય છે. પ્રકૃતિમાં જે ઉત્કૃષ્ટ-નિકૃષ્ટના ભેદ છે એનો ખુલાસો પ્રકૃતિથી કેમ થઈ શકે? પ્રકૃતિની પારના જ (Super-natural) કાર્ક તત્ત્વમાંથી એ પ્રકૃતિમાં આવેલા હોવા જોઈએ—અર્થાત્ આ ઉત્કૃષ્ટતા તે પ્રકૃતિ થકી સિદ્ધ નથી, પણ પ્રકૃતિની પારના તત્ત્વમાંથી જિતરી આવી પ્રકૃતિમાં સિદ્ધ છે—પ્રકૃતિથી પર એવા બ્રહ્મરૂપી ચેતનની પ્રકૃતિમાં પડતી છાયા છે. જે જેટલું એ બ્રહ્મને જાણી બ્રહ્મભાવને પામેલું, બ્રહ્મભાવને અનુકૂલ થયેલું તે તેટલું ઉત્કૃષ્ટ; જે એનાથી

વિદ્વર રહી અબ્રહ્મભાવને પામેલું, અબ્રહ્મભાવને પ્રતિકૂલ થયેલું તે તેટલું નિકૃષ્ટ. આ રીતે, વેદાન્તમા સારા-ખોરાતું, ઉત્કૃષ્ટ-નિકૃષ્ટનું ધોરણ રચાયેલું છે—જેના મૂલમા, અબ્રહ્મ એક છતાં પ્રકૃતિની અનેકતા પ્રત્યક્ષ થાય છે.

“અવિમ્લેચનં ચ મૂતેષુ વિમ્લેચનમિવ ચ સ્થિતમ્.”

મં ગી૦

એ તત્ત્વજ્ઞાનનો સિદ્ધાન્ત રહેલો છે.

(૨) ‘સાયન્સ’-વાદથી તદ્દન બિલટો ક્રિસ્ચિયન ધર્મઅન્યકારોનો સિદ્ધાન્ત છે. તેઓ મનુષ્યને પ્રકૃતિની જીદો પાડી, પ્રકૃતિના બેદથી અત્યન્ત વિચુકત માની, “સર્વ મનુષ્ય સમાન છે” એમ બતાવે છે. આ સિદ્ધાન્તમા જે ઉદારતા નજરે પડે છે એને લીધે એ ચિત્તાકર્ષક થાય એ સ્વાભાવિક છે. પણ વિચારદષ્ટિએ જોતા એ રહામે પ્રશ્ન થાય છે કે ત્યારે સર્વ મનુષ્ય સમાન કેમ નથી દેખાતા? આના ઉત્તરમાં તેઓ તરફથી જવાબ મળશે કે જેમ તમારા અબ્રહ્મવાદમા અબ્રહ્મ સર્વત્ર સમાન રીતે હોવા છતાં સર્વેની સમાનતા નજરે પડતી નથી, તેમ અમારા સિદ્ધાન્તમા સર્વ મનુષ્ય સમાન છે છતાં એ સમાન નથી દેખાતા. પણ આ ઉત્તરની સમીક્ષા કરતાં જણાશે કે એમા આપણો માયાવાદ અને આપણો અદ્વૈતવાદ બંને ગર્ભિત રહેલા છે. મનુષ્યમાત્ર વસ્તુતઃ સમાન છે, છતાં પ્રકૃતિની ભૂમિકા ઉપર સમાન દેખાતા નથી એટલે શું ? માયાવાદ. વસ્તુસ્થિતિ છે એક પ્રકારની, અને દેખાય છે બીજા પ્રકારની એનું નામ જ “માયા.” બીજું—મનુષ્યમાત્ર સમાન છે એ સિદ્ધાન્તને વધારે સચુક્તિક (logical) કરી જોતા જણાશે કે એમાથી ખરું જોતા અદ્વૈતવાદ જ નીકળી આવે છે. તે આ રીતે :—પ્રકૃતિની ભૂમિકા ઉપર સમાનતા નથી એ તો ઉઘાડું જ છે, તેમ એની પાર પણ સમાનતા સંભવતી નથી, કારણ કે સમાનતામાં અનેકતા રહેલી છે અને અનેકતા પ્રકૃતિને લઈને જ સંભવે છે, મનુષ્ય માત્ર તે તે વ્યક્તિરૂપે સમાન નથી, કિન્તુ એક એકથી ભિન્ન, એક એકથી ચઢતા ઊતરતા છે; માત્ર સર્વમાં અનુસૂત જે ચૈતન્ય તે રૂપે સર્વ એક છે. અર્થાત્, વ્યક્તિની સમાનતાનો સિદ્ધાન્ત તો આપણા સાદા અવલોકન (observation)થી તેમ જ ‘સાયન્સ’ની શોધોથી અસિદ્ધ છે; સમાનતાને કોઈ પણ રથને અવકાશ દેખાતો હોય તો તે વ્યક્તિઓમાં નથી પણ વ્યક્તિઓની પેલી પાર છે. પણ વ્યક્તિઓની પેલી પાર ગયા ત્યાં એક બે ત્રણ એમ ગણવાની

સંખ્યા જ ક્યાં રહી કે સમાનતા બની શકે? જ્યાં વ્યક્તિઓ જ નથી, ત્યાં સમાનતા કોની કોની સાથે? માટે ખરો સિદ્ધાન્ત સર્વની સમાનતા (Equality)નો નથી, પણ સર્વની એકતા (Unity)નો છે. અનેકતા જે પ્રકૃતિની ભૂમિકા ઉપર નબર આવે છે તેની પાર એકતાનું તત્વ (Principle of Unity) રહેલું છે, જે પ્રકૃતિની અનેકતાનું નિયામક, અને એ અનેકતામાં પોતાનું સ્વરૂપ પ્રકટાવનારું છે. વળી, આ અદ્વૈતના સિદ્ધાન્તને તત્ત્વજ્ઞાન ઉપરાંત બીજાં શાસ્ત્રોથી પણ પુષ્ટિ મળે છે. જનતાનાં શાસ્ત્રો (Sociology અને Politics)ના અભ્યાસકોને સુવિદિત છે કે જનતા (Society) એ જનરૂપી પરમાણુઓનો સમુદાય (aggregate of individuals) નથી, પણ જનતા એ જ પ્રથમસિદ્ધ પદાર્થ છે, અને જનો-વ્યક્તિઓ (Individuals) એ જનતાના અવયવો (fractions, manifestations) છે. આપણી વેદાન્તની પરિભાષામાં બોલીએ તો, સમષ્ટિ એ વ્યષ્ટિઓનો સમુદાય નથી, પણ વ્યષ્ટિઓ એ સમષ્ટિનાં અંગ છે.

ઉપરના વિવેચને ત્રણ વાત બતાવી આપી :—

- (૧) એક તો એ કે કેવળ પ્રકૃતિ (Nature)માંથી એક સારા-
સારા-જોડાનું ધોરણ હાય લાગતું નથી. વિશ્વમાં કોઈ પણ એ
ધોરણ— વ્યક્તિ સર્વથા સમાન નથી; જે થોડું ઘણું સામ્ય દેખાય
અભેદ તત્ત્વ : એકની વચ્ચે ચક્રચકિત પ્રકાશતા અને પ્રકૃતિની પારના
(૧) પ્રકૃતિથી પર એવા અભેદ તત્ત્વનું તેજ છે.

- (૨) બીજી વાત એ સિદ્ધ થઈ કે આ પર તત્ત્વ માત્ર પેલી પાર
પડી રહેનારું ન હોયું જોઈએ : આ પર તત્ત્વ પ્રકૃતિની
(૨) પ્રકૃતિની અનેકતાને એકરૂપે દર્શાવનારું—એકરૂસ કરનારું—હોયું
અન્તર. જોઈએ; નહિ તો પ્રકૃતિની અનેકતા—વિપક્ષતા એક પાસ
રહી જાય, અને બીજી પાસ એ સાથે અસંબંધ એવી
એકતા પડી રહે. અર્થાત્, એ એકતાના તત્ત્વને કેવળ અળગું માનવું એ
જે અર્થે એકતાનો સ્વીકાર છે એ અર્થે સિદ્ધ કરવાને બદલે એ અર્થનું બ
વિધાતક નીવડે છે.

* પણ તે કંકડાના અર્થમાં નહિ, અને તેથી જ ‘અંશશિલાવ’ના સિદ્ધાન્તનો ત્યાગ, અને માયાના સિદ્ધાન્તનો સ્વીકાર.
આ. ૫

(૩) આ સાથે ત્રીજી વાત એ સમજવામાં આવી કે
 (૩) સર્વાત્મક વ્યક્તિ વ્યક્તિની સમાનતાનો સિદ્ધાન્ત બૂઝલરેલો છે.
 એક અખંડ વ્યક્તિ વ્યક્તિની, પ્રકૃતિની ભૂમિકા ઉપર, અસમાનતા
 ચૈતન્યરૂપ. અપ્રજ છે; અને ચૈતન્ય રૂપે તો સર્વ એક જ છે, ત્યાં
 સમાનતા કોની સાથે ? વ્યક્તિઓ મૂળમાં જ અનેક હોય
 અર્થાત્ એમનો ભેદ મૂલસ્પર્શી (radical) અન્ત્ય (ultimate) અને
 તાત્ત્વિક (essential) હોય તો એ સર્વનો એક ભૂમિકા ઉપર સંબંધ
 જ ન થઈ શકે. એક ભૂમિકા ઉપર સંબંધ થવો એનો અર્થ જ એ છે કે
 એ સર્વમાં પરાવાયેલું એક અભેદમય તત્ત્વ છે.

(૨)

આ અભેદમય તત્ત્વ પ્રત્યેક વ્યક્તિ પોતપોતાની રીતે થોડું ઘણું
 અનુભવે જાય છે, પણ એ અનુભવ માટે સર્વસામાન્ય એવો કેટલોક અધિકાર
 આપણા વેદાન્ત શાસ્ત્રકારોએ દર્શાવ્યો છે; જેની પ્રાપ્તિ, અભેદાનુભવ પૂર્ણ
 રીતે પામવા માટે અતિ આવશ્યક છે.

આ “ અધિકાર ” નો કોઈ પણ પ્રકારનાં કર્મકાંડ ઉપર વા પોતાં
 ઉદામવા ઉપર વા દેશકાલ ઉપર આધાર નથી. એમા જોઈએ છે એટલું
 જ કે બ્રહ્મની સર્વાત્મકતા સમજવાની સમગ્ર આત્માની ચામ્યતા
 થયેલી હોવી જોઈએ. “ સમગ્ર આત્માની ” એમ કહેવામા તાત્પર્ય એ
 છે કે જેમ સમષ્ટિચૈતન્ય વ્યષ્ટિચૈતન્યનો સમૂહ નથી, પણ એક અખંડરૂપ
 છે, જેનાં વ્યષ્ટિચૈતન્યો માત્ર અંગો - પ્રતિબિંબો છે, તેમ જ એ આત્મા પણ
 બુદ્ધિચાદિક અનેક શક્તિઓનો - લાકડીઓના ભારા જેવા - સમુદાય નથી, પણ
 એક અખંડરૂપ છે, અને તે તે શક્તિઓ એના સ્વરૂપ માત્ર છે. આમ
 હોવાથી બ્રહ્મની સર્વાત્મકતા માત્ર બુદ્ધિથી વા હૃદયથી વા એકાદ ઈન્દ્રિય-
 માત્રથી ગ્રહવાની નથી, ગ્રહી શકાતી જ નથી, પણ સમગ્ર - અખંડ - આત્મા
 જ એને યથોચિત ગ્રહી શકે છે. માટે બ્રહ્મ કોઈ પણ પ્રકારના માત્ર બુદ્ધિ-
 વિદ્યાસોથી, કે હૃદયના અન્ધ ઉછાળાઓથી જ, કે આખી મીઝીને કર્તૃત્વ
 ક્યાં કરવાથી જ કે ધાર્મિક-વૃત્તિથી એક દેવતાને સેવવાથી જ, પ્રાપ્ત થવું
 નથી. એની પ્રાપ્તિ માટે તો અખંડ આત્માએ અધિકાર પ્રાપ્ત કરવો જોઈએ;
 એમા કોઈક વિલક્ષણ જ ચમત્કારવાળું જીવન આવવું જોઈએ; જેનું પૃથ-
 ક્કરણ કરી સાધકના સૌકર્યાર્થનીએ પ્રમાણે ચાર તત્ત્વો આચાર્યોએ બતાવ્યા છે :

(૧) નિત્યાનિત્ય વસ્તુવિવેક	(Intellectual)
(૨) વૈરાગ્ય	(Emotional)
(૩) શમદમાદિ સાધનસંપત્તિ	(Moral)
(૪) મુમુક્ષુત્વ	(Religious)

એક તો નિત્ય અને અનિત્ય વચ્ચે “વિવેક” કરતા શીખવું જોઈએ. એ સાથે એ વિવેકને ઘટતો એવો “વૈરાગ્ય” જોડાવો જોઈએ; કારણ, જો અમુક વાત શુદ્ધિએ ત્રહી, અને તદનુસાર હૃદય અનુવર્ત્યું નહિ, તો એ શુદ્ધિત્રહ વૃથા છે. વળી એ સાથે “શમદમાદિ”થી, પૂર્વોક્ત વિવેક અને વૈરાગ્યને અનુસરતું આચરણ પણ થવું જોઈએ; કારણ જો શુદ્ધિએ નક્કી કર્યું અને જેને અનુસરતું હૃદય પણ થયું, પણ જે આચારમાં પ્રત્યક્ષ થયું નહિ એ શા કામનું? જે આન્તર સ્થિતિ બહાર ઉત્સારાઈ નહિ એ તો ક્ષણિક મનોરાજ્યની કલ્પના સમાન! વળી આ સર્વ સાથે “મુમુક્ષુત્વ”ની પણ આવશ્યકતા છે; કારણ, જ્યાં સુધી એ સર્વ આ સંસારને ત્યજી પર-માત્મામાં વિરામ પામવા—“મુક્ત” થવા—માટે નથી ત્યાં સુધી એ સર્વ નિરર્થક છે, અવળે માર્ગે છે. જેમકે, યુનિવર્સિટિની Metaphysicsની પરીક્ષામાં નિત્યાનિત્ય વસ્તુનો વિવેક કરનારાઓ ઘણા હોય છે; તેમ જ સંસારનાદુઃખન સહન થતા એ તરફ કંટાળો—વૈરાગ્ય—ખાનારા પણ બાંધલા પુરુષો ઘણા હોય છે; તેમ જ ‘અમે ઇન્દ્રિયોને વશ રાખીએ છીએ’ એવા અભિમાનથી, વા એમ વશ રાખવામાં એક પ્રકારનો જે સ્વતઃ આનન્દ આવે છે એ આનન્દ અર્થે, વા શાસ્ત્રે એમ કહેલું છે એમ સમજી, વા એમ કરવામાં જ આત્માનું કલ્યાણ રહેલું છે એમ ધારી, ઘણા શમદમાદિક કરે છે—પણ જ્યાં સુધી વિવેકાદિક સર્વનું નિદાન અને સર્વની સાથે ભળી સર્વને વિલક્ષણ બનાવતું “મુમુક્ષુત્વ” નથી ત્યાં સુધી બધું નકામું છે.

[વસન્ત, જ્યેષ્ઠ, વિ. સં. ૧૯૫૮]

૧૧ : અષ્ટાદશશ્લોકી ગીતા

રા. રા. મથુરભાઈ દુર્લભદાસ નામે એક ગૃહસ્થ અમને લખી જણાવે છે કે :—

“શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતાગત પરમરમણીય જ્ઞાન એ જ્ઞાનની પરાકાષ્ટારૂપ છે એમ અનેક તરફથી સિદ્ધ કરવામા આવ્યું છે. આર્યધર્મગ્રન્થોમા ગીતા જેટલી મહત્તા ખીળ કાઢી ગ્રન્થે પ્રાપ્ત કરી નથી, અનેક ભાષામા તેના ભાષાન્તર થયાં છે. એક એક ભાષામા પણ તેનાં અનેક ભાષાન્તર થયા છે. આપની ગુજરાતી ભાષામા તેનાં જે જે ભાષાન્તરો થયેલા છે તેમા મહર્ષિમ બ્રહ્મનિષ્ઠ અને ‘સુદર્શન’ના આદ્યદ્રષ્ટા શ્રી મણિલાલ નભુભાઈ દિવેદીને જેમને હું અને મારા જેવા અનેક યુવકો ગુરુરૂપ માને છે તેમને હાથે થયેલું ભાષાન્તર સર્વોત્તમ અને મતાન્તરોના દુરાગ્રહથી મુક્ત ગણાય છે. ભવિષ્ય-દ્ધર્મપ્રવૃત્તિ સુઘટિત થવા સારુ એ મહાત્માએ નિરન્તર અને પ્રાણાર્પણથી મહાપ્રયાસ કર્યો છે. પ્રાણાન્ત પર્યન્ત તેમનું જીવનવૃત્ત જ ધર્મપ્રવૃત્તિમા યોગ્ય વિવર્તી કરવાનું હતું. ભગવાન શંકરાચાર્યના સિદ્ધાન્તો વર્તમાન પ્રજાને તેમણે જ સમજાવ્યા એમ કહેવાને મને તો લેશ પણ વાધો લાગતો નથી. એ ધર્મધુર ધર બ્રહ્મનિષ્ઠ સાક્ષરે ધાર્યું હોત તો તેઓ એક નવો પંથ સ્થાપી શકત, અને આચાર્યમા ગણાત. પણ પંથ અને સંપ્રદાયથી વાસ્તવિક લાભ નથી અને એથી કંઈ ધર્મજીવન ઉચ્ચ થઈ શકતું નથી એ તેમનો દૃઢ નિશ્ચય હતો. જૂના સંપ્રદાયાદિ ઉદ્ભવવામા તે તે સંપ્રદાયોના ઉદ્ભવકાલે કાંઈ કારણો હતાં. તે તે કારણોની અનિવાર્ય સત્તાથી ઉદ્ભવી આવ્યા, પણ હાલમા તેવું કંઈ થવાની જરૂર નથી; દેશકાલમાં આજ ઘણો અન્તર થઈ ગયો છે; માટે અભેદ અને ઐક્ય પ્રવર્ત્તાવી જ્ઞાનવૃદ્ધિ કરવામા જ પરમ શ્રેય છે એ તેમના અંતઃકરણનો અભિલાષ હતો—જેના પરિણામે ગત કાલમા થયેલા તેમના પ્રયત્નોનો વર્તમાન પરિપાક સર્વ સુજ્ઞાને સુવિદિત છે.

મને કેટલાક જીર્ણ કાગળોમાથી અષ્ટાદશશ્લોકી ગીતા જડી આવી એ પ્રસિદ્ધ છે કે નહિ તે કાંઈ હું જાણતો નથી. એમા કાંઈ નવીન નથી. ગીતાના પ્રત્યેક અધ્યાયનો એકેક શ્લોક લઈ અદાર અધ્યાયના અદાર શ્લોકની આ ગીતા બનેલી છે. આવી યોજના કોણે કરેલી છે તે જાણતું નથી. અને તે જાણવાનો આગ્રહ રાખવા સરખું કંઈ કારણ પણ નથી. અદાર શ્લોકની સમાપ્તિ થતાં એક વધારાનો શ્લોક એવી મતલબનો છે કે જે આ ગીતાનો

પાઠ ભક્તિભાવથી કરશે તેને શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતાના અષ્ટાદશે અધ્યાય પાઠ કર્યાનું ફલ અને જ્ઞાન બનને પ્રાપ્ત થશે. આ શ્લોકનું અર્થન સકારણુ થયેલું હોયું જોઈએ. એમ વિચારમાં જણાઈ આવ્યું કે સ્વાધ્યાય કરનારાને આ શ્લોકનું તારણ અતિ ઉપયુક્ત છે : એટલા જ શ્લોકનું સ્મરણ કરવાથી શ્રીકૃષ્ણભગવાનોકત ગીતાનો બધો મહર્થ દ્રષ્ટિગોચર થઈ શકે એમ છે; ગીતા-જ્ઞાના પ્રત્યેક અધ્યાયમાં અનુક્રમે અનુનવિષાદયોગ, સાંખ્યયોગ, કર્મયોગ, કર્મબ્રહ્માર્ણવયોગ, કર્મસંન્યાસયોગ, આત્મસંયમયોગ, જ્ઞાનવિજ્ઞાનયોગ, અક્ષરબ્રહ્મયોગ, રાજવિદ્યારાજયુક્તયોગ, વિભૂતિયોગ, વિશ્વરૂપદર્શનયોગ, ભક્તિયોગ, પ્રકૃતિપુરુષનિર્દેશયોગ, ગુણત્રયવિભાગયોગ, પુરુષોત્તમયોગ, દેવા-મુરસંપદ્ધિભાગયોગ, શ્રદ્ધાત્રયવિભાગયોગ, અને સંન્યાસયોગનું સ્પષ્ટીકરણ થયેલું છે અને આ અઢાર શ્લોકો પૃથુ તેનું જ ભાન કરી આપે તેમ છે. એટલે એ શ્લોકો કોઈ ધર્મપ્રવર્તક માસિકમાં આપવા ધારણા થઈ. જે મહાશય વિદ્વદ્ધર્મને હું પરમપૂજ્ય ગુરુ માનતો આવ્યો છું અને જેમની સંગતિના પરિણામરૂપ આવા વિષયોમાં મારી રુચિ અને વ્રતિ સ્થિર થવા આવી છે, જેમનો આશય ગીતાજ્ઞાન કુનિધાના એક છેડાથી બીજા છેડા સુધીના પ્રત્યેક જનના હૃદયમાં જિતે એવો હતો, તેમને હાથે જીછેરેલા “સુદર્શન”માં જ આ શ્લોકો મોકલી. આપવા નિશ્ચય થયો. અને પરિણામે આ અષ્ટાદશશ્લોકી ગીતા ઉતારી મોકલી. એ શ્લોકોનું ભાષાન્તર મહાત્મા મહિ-માર્જની ગીતામાં જ ભેલું હોય કે ભેલું પડે તેમણે જોઈ લેવું. તેમના ભાષાન્તર કરનાં સારું ભાષાન્તર કરવા હું અશક્ત છું અને ઉતારા કરી લેવો એ નિરર્થક જગા રોકવા ભેલું છે.

—મથુરભાઈ દુર્લભદાસ હંફર.”

આ અષ્ટાદશ શ્લોકને પૂર્વાપર સાંકળી સમસ્ત શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતાનો દ્રઢકામાં તાત્પર્યાર્થ દર્શાવવા અને ચલન કરીશું :—

શ્રી ગણેશાય નમઃ ।

અથ અષ્ટાદશશ્લોકી ગીતા

૧

આરંભમાં જ પ્રશ્ન થાય છે કે શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતાના ઉપદેશનો અધિ-કારી કોણ? સ્વકર્તા સ્વભાવના વગર પડે, વિગત-ચર્ચા-સુખ-સર્વ પ્રકારના યોગ—અરે! છવિન પડે—પારકાના સુખાર્થે તપનવા તપન થયો

૭૦ : આપણેા ધર્મ

છે. તે જ ભગવદ્ગીતાના મહાન ઉપદેશનો અધિકારી છે. પ્રથમાધ્યાયને ૯ નીચેનો શ્લોક રહસ્યરૂપ છે :—

ન કાંક્ષે વિજયં કૃષ્ણ ન ચ રાજ્યં સુખાનિ ચ ।

કિં નૌ રાજ્યેન ગોવિંદ કિં મૌર્ગૈર્જીવિતેન વા ॥૧ અ૦ ૩૨ શ્લોક૦
(અનુનવિષાદ૦)

[“મારે જયની ઇચ્છા નથી. રાજ્યની કે સુખની પણ નથી. હે ગોવિન્દ, રાજ્ય કે ભોગ કે જીવિતનું આપણે શું કામ છે?”]

૨

આત્મા નિત્ય છે એ સિદ્ધાન્ત ઉપર નીતિ અને ધર્મનો આધાર છે. આત્મા એ જડનો આવિર્ભાવમાત્ર હોય તો કર્તવ્ય સંબંધી સઘળી દર-કાર માત્ર ક્ષણિક પ્રયોજનવાળી, નિઃસાર થઈ જાય. માટે શ્રીકૃષ્ણ નીચેના શબ્દોમાં પોતાના પરમ ગંભીર ઉપદેશનો પાયો નાખે છે :—

ન જાયતે ક્રિયતે વા કદાચિન્નાયં ભૂત્વા ભવતિ વા ન ભૂયઃ ।
અજો નિત્યઃ શાશ્વતોઽયં પુરાણો ન હન્યતે હન્યમાને શરીરે ॥
૨ અ૦ ૨૦ શ્લોક૦ (સાખ્ય૦)

[“કદી પણ, જન્મ પામતો નથી કે મરતો નથી,—એ થઈને ફરી થવાનો નથી; અજ છે, નિત્ય છે, શાશ્વત છે, પુરાણ છે, શરીર હણાયે પણ હણાતો નથી.”]

૩

ત્યારે વિકાર, મરણાદિ દેખાય છે તે શું? એનો ઉત્તર કે એ સર્વ “શુણુ”નામ પ્રકૃતિનો વિદાસ છે આત્મા એ થઈ પડે છે, અસંગ છે. તત્ત્વવિષ્ણુ મહાબાહો ગુણકર્મવિભાગયોઃ ।
ગુણા ગુણેષુ વર્તન્તે इति મત્વા ન સજ્જતે ॥ ૩ અ૦ ૨૮ શ્લોક૦
(કર્મ૦)

[“પણ શુણુ કર્મ વિભાગનું તત્ત્વ જાણનાર, શુણુ જ ગુણમાં પ્રવર્તે છે, એમ માની આસક્ત થતો નથી.”]

૪

ત્યારે તો આપણે (૧) સ્તબ્ધ, નિશ્ચેષ્ટ થઈ પડી રહેવું । વા, (૨) ક્રિયામાત્રને પ્રકૃતિનો વિદાસ સમજી પાપાચરણ કરતાં પણ ન અટકવું ।

ઉત્તર :—બંનેમાંથી એક પણ નહિ. કારણ : (૧) આત્મા પ્રકૃતિથી ‘પર’ છે, પણ પ્રકૃતિથી ભિન્ન નથી—અર્થાત્ પ્રકૃતિમાં રહી પ્રકૃતિથી પર છે. આ જ સાખ્ય અને વેદાન્ત શાસ્ત્ર વચ્ચેનો મોટો ભેદ છે. અને કર્તૃવ્યપરત્વે એ ભેદ બહુ મહત્વનો છે; (૨) પ્રકૃતિને આત્મામાં લય પમાડવાની છે, આત્માને પ્રકૃતિમાં હુબાવવાનો નથી; એટલે આત્માનું દિવ્ય સ્વરૂપ પ્રકૃતિમાં પ્રકટાવવાનું છે, પ્રકૃતિના દોષથી આત્માને મલિન કરવાનો નથી. આમ હોવાથી બ્રહ્મજ્ઞાનીનું વર્તન ઠેવું હોય છે એ બતાવે છે :—

ब्रह्मार्पणं ब्रह्महविर्ब्रह्माग्नौ ब्रह्मणा हुतम् ।

ब्रह्मैव तेन गंतव्यम् ब्रह्मकर्मसमाधिना ॥ ૪ અ૦ ૨૪ સ્તો૦

(કર્મબ્રહ્માર્પણ૦)

[“ અર્પણ બ્રહ્મ, હવિ બ્રહ્મ, અગ્નિ બ્રહ્મ, હોમ્યું બ્રહ્મ, ને તે જવાનું બ્રહ્મમાં જ, બ્રહ્મકર્મસમાધિથી કરીને. ”]

૫

ત્યારે દૂર વસતા બ્રહ્મની ભાવનાપુરઃસર યજ્ઞાદિક કરવામાં આવે તો બસ ? ઉત્તર :—ના. બ્રહ્મ દૂર જ નથી, પણ દૂર અને પાસે બંને છે : સર્વ દૃશ્ય પદાર્થોની પર છે એટલું જ નહિ, પણ સર્વ દૃશ્ય પદાર્થોમાં પણ છે : એટલે બ્રહ્મભાવના એ એક દૂર વસતા મોટા ચેતનની જ ભાવના નથી, પણ આપણી આગળ જે જે દૃશ્ય પદાર્થો છે તે સર્વમાં પરમ ચેતનની ભાવના કરવી એનું નામ બ્રહ્મભાવના છે. આમ હોવાથી ઈશ્વરને સ્વર્ગવાસી એક વ્યક્તિરૂપે માનનાર મનુષ્યો દુનિયાના વ્યવહારમાં ખોટા આચરણો કરે, પણ જેને વ્યવહારમાં પણ બ્રહ્મ નજરે પડે છે તેનું વર્તન તો અલૌકિક ઉચ્ચનાવાળું જ થવાનું. માટે કહે છે કે :—

विद्याविनयसंपन्ने ब्राह्मण गवि हस्तिनि ।

शुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः ॥ ૬ અ૦ ૧૮ સ્તો૦

(કર્મસંન્યાસ૦)

[“ વિદ્યાવિનયસંપન્ન બ્રાહ્મણ કે ગાય કે હરિત કે શ્વાન કે શ્વપચ એ સર્વ પ્રતિ પડિતો સમદર્શી હોય છે. ”]

૬

પણ આ “સમદર્શિ” શી રીતે ગ્રામ યાત્ર ? ‘ગોળ ધોળ’ બધું સમાન લેખવાથી ? એમ હોય તો વેદાન્તની નીતિ ભાગ્યે જ સંતોષકારક ઠરે. પણ

એમ નથી. ભેદને ટાપલા નીચે ઢાંકી દેવાનો નથી, પણ ઓગાળી નાંખવાનો છે. ભેદને માત્ર વિસારી જવાનો નથી, પણ ભેદનો સમતામા-અભેદમા-લય કરવાનો છે, અર્થાત્ ભેદમા અભેદાનુભવ કરતા શીખવાનું છે. માટે ભેદમા અભેદાનુભવ શી રીતે કરાય એની યુક્તિ ખતાવે છે :—

शनैःशनैरुपरमेद्बुद्ध्या धृतिगृहीतया ।

आत्मसंस्थं मनः कृत्वा न किञ्चिदपि चिन्तयेत् ॥ ૬ ॐ ૨૫ શ્લોક
(આત્મસંયમ૮)

[“ધૃતિગૃહીત બુદ્ધિથી ધીમે ધીમે ઉપરમવું : મનને આત્મસંસ્થ કરી કિંચિત્ પણ ચિંતવન કરવું નહિ.”]

૭

ઉપર કહ્યું કે “કશાનું પણ ચિંતવન કરવું નહિ.” એ ઉપર પ્રશ્ન થશે કે ત્યારે તો જડતા પ્રાપ્ત કરવી એ જ વેદાન્તનો પરમ ઉપદેશ જણાય છે. પ્રશ્નનો ઉત્તર કે—એમ નથી. “કશાનું પણ ચિન્તવન કરવું નહિ” એમ કહેવાનું તાત્પર્ય એવું છે કે બ્રહ્માતિરિક્ત.કાર્ધ પણ પદાર્થનું ચિન્તવન કરવું નહિ, અર્થાત્ વસ્તુતઃ સર્વ પદાર્થ બ્રહ્મરૂપ જોવા, વૃત્તિમાત્રને બ્રહ્મવિષયા કરવી, બ્રહ્મરસથી ભરવી, બ્રહ્મરૂપા કરવી : અર્થાત્, આરંભમા ચંચલ વૃત્તિઓને નિયમમા લાવવા માટે એનો નિરોધ કરવો. (જે, ઉપરના શ્લોકમા ખતાવ્યા પ્રમાણે મનને આત્માભિમુખ, ‘આત્મસંસ્થ’ કરવાથી થાય છે.) પણ પછી એ વૃત્તિઓને બ્રહ્મવિષયા કરી, પરિણામે બ્રહ્મરૂપા કરવી; પણ અત્રે શંકા થશે કે બ્રહ્મને વૃત્તિવિષય શી રીતે કરી શકાય ? ઉત્તર— ન જ કરી શકાય, કારણ વૃત્તિઓ પણ એની જ બનેલી છે. પણ ચૈતન્યમાં એવી વિલક્ષણતા પ્રતીત થાય છે કે એ પોતે વિષય અને વિષય ઉલ્લસ થઈ શકે છે ! આમ હોવાથી વૃત્તિઓ બ્રહ્મરૂપ હોવા છતાં બ્રહ્મને વિષય કરે છે. જેમ સમુદ્રનો એક તરંગ બીજા તરંગ સાથે અથડાય, અને એમાં મળે, કાર્ધિક* એવી રીતે.

માટે જે બ્રહ્મને ચિંતવનનો વિષય કરવાનું, તેનું ચિંતવનયોગ્ય સ્વરૂપ ખતાવે છે.

* ‘કાર્ધિક’—કાગળ કે ચૈતન્ય-બ્રહ્મનું સ્વરૂપ દર્શાવનારું યથાર્થ દૃષ્ટાન્ત તો જડ વસ્તુઓમા મળવું જ અશક્ય છે.

ભૂમિરાપોઽનલો વાયુઃ સ્વં મનો વુદ્ધિરેવ ચ ।

અહંકાર इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥ ૭ અ૦ ૪ શ્લોક૦
(જ્ઞાનવિજ્ઞાન૦)

[“ભૂમિ આપ, અનલ, વાયુ, ખ, મન અને બુદ્ધિ પણ, તથા અહંકાર એ આટલી મારી ભિન્ન પ્રકૃતિ અષ્ટધા છે.”]

૮

પરંતુ આ અષ્ટવિધ પ્રકૃતિમા બ્રહ્મદર્શન શી રીતે કરવું? આને ઉપાય બતાવે છે કે અકાર, ઉકાર અને ઘકાર તથા અર્ધમાત્રા, અને બિન્દુ મળી થતો પ્રણવ મંત્ર, (ઉત્પત્તિ, સ્થિતિ અને લય કરનાર જે સગુણ બ્રહ્મ; નિર્ગુણ બ્રહ્મમાં કારણતાની સંભાવના કરાવનાર, પોતે અર્ધ-અડિત-છતાં ‘માત્રા’ નામ માપ પરિચ્છેદ ઉત્પન્ન કરનાર જે માયા; અને એ થકી પર બિન્દુમાત્રથી લક્ષાતું જે પરબ્રહ્મ; એ સર્વ પદાર્થોના સૂચક મન્ત્ર), તેના ઉચ્ચાર કરવો, અને તે પોપટ માફક વિના અર્થ સમજ્યા નહિ, પણ અર્થની ભાવનાપુરઃસર-અર્થાત્ સદા મન્ત્રોચ્ચાર સાથે મારુ પણ સ્મરણ રાખીને દેહ ત્યજતી વખત જે આમ કરતો કરતો જાય છે, તે પરમગતિરૂપ જે ‘હુ’ તેને પહોંચે છે. આ વાત નીચેના શ્લોકથી કહે છે :—

અમિત્યેકાક્ષરં ब्रह्म व्याहरन्मामनुस्मरन् ।

अः प्रयाति त्यजन्देहम् स याति परमां गतिम् ॥ ૮ અ૦ ૧૩ શ્લોક૦
(અક્ષરબ્રહ્મ૦)

[“ને ૐ એવા એકાક્ષર બ્રહ્મને જપતો તથા મારું સ્મરણ રાખતો, જે દેહ ત્યજી જાય છે તે પરમગતિને પામે છે.”]

૯

પરંતુ જે પુરુષ અહર્નિશ આ પ્રમાણે પરમાત્માનું નામકીર્તન તથા સ્મરણ કર્યા કરે છે તેના સંસારવ્યવહારનું શું? આ પ્રશ્ન વ્યવહારીને જ, સંસારકીટને જ, થવાનો સંભવ છે. જેને એક વખત પરમાત્માની ઝાંખી થઈ છે તેને સાંસારિક બાબતની ફિકર રહેવાનો સંભવ જ નથી. ગોપીઓને એમનાં ગૃહકૃત્યોની ફિકર રહેતી? એમના ગૃહકૃત્યો એની મેજે થયે જતા. કારણ એની ફિકર પ્રેમસાગર શ્રીકૃષ્ણને હતી, એના ભક્તના ‘યોગ-ક્ષેમ’નું વહન એ પોતે જ કરે છે, જે ભક્ત અનન્યભાવે ચિન્તન કરતો રહે, એની પર્યુપાસના નામ સર્વ પ્રકારે ઉપાસના કરે, અને નિત્ય નિરંતર

ત્રેમથી ભીજી એનામાં ભેડાઈ રહે, એની સાથે એકતા અનુભવે તો — એમ નીચેનો શ્લોક કહે છે.

અનન્યાશ્ચિન્તયન્તો માં યે જનાઃ પર્યુપાસતે ।

તેષાં નિત્યામિયુક્તાનામ્ યોગક્ષેમં વહામ્યહમ્ ॥

૧ અં ૨૨ શ્લો

(રાજવિદ્યારાજગુણ)

[“જે અનન્ય હોઈ મારું જ ચિંતન કરતા મને જ સર્વ પ્રકારે ભજે છે, તેવા નિત્ય અભિયુક્તને હું યોગક્ષેમ આપું છું.”]

૧૦

પણ પરમાત્માને પૂર્વોક્ત રીતે અષ્ટવિધ પ્રકૃતિમા આવિર્ભાવ પામેલો ચિંતનવિષય કરવો, ઉપાસવો, ભજવો, એમ હોય તો (૧) પરમાત્મા પ્રકૃતિ-ભાવ પામ્યો એમ ઠરે, તથા (૨) એને પરિચ્છેદ પ્રાપ્ત થાય. આ શ કાના સમાધાનમા કહે છે કે :—(૧) પરમાત્મા પ્રકૃતિભાવ પામ્યો છે એમ સમજવાનું નથી. પ્રકૃતિ પરમાત્મરૂપ છે, અને પરમાત્માનું એમા યાનીને દર્શન થાય છે, અર્થાત્ પ્રકૃતિ પ્રકૃતિરૂપે નહિ પણ પરમાત્મરૂપે એને દેખાય છે. (૨) જેમ બરફ જળથી ભિન્ન નથી, જેમ તરંગ સમુદ્રથી ભિન્ન નથી, જેમ ઘટાકાશ મહાકાશથી ભિન્ન નથી — કાર્થક એવી રીતે, પ્રકૃતિ પરમાત્માથી ભિન્ન નથી. ભિન્ન નથી તો પછી પરિચ્છેદ શી રીતે કરી શકે ? આનો ઉત્તર કે પ્રકૃતિ પરમાત્માથી ભિન્ન નથી ખરી, પણ પરમાત્મા તે પ્રકૃતિ માત્ર છે એમ સમજવાનું નથી. પ્રકૃતિ તો એના એક દેશમા એતું રૂપ છે. એતું બાકીનું સ્વરૂપ તો પ્રકૃતિથી પર, માત્ર ‘નેતિ નેતિ’ કહીને જ બતાવી શકાય એવું છે પણ એતું સ પૂર્ણ સ્વરૂપ પ્રકૃતિની પેટી તરફ જ નથી. કાર્થક પ્રકૃતિમા છે, અમાપ એની પર છે આ ઉભય પ્રકારની વસ્તુ-સ્થિતિ નીચે બતાવે છે :—

અથવા बहुनैतेन किं क्लृप्तेन तवाजुर्न ।

विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नमेकांશેन स्थितो जगत् ॥

૧૦ અં ૪૨ શ્લો

(વિષ્ણુતિ)

[“અથવા એવું બહુ જાણવાથી શો વાલ છે ? હે અજુન ! હું એક જ અંશથી આ આખા જગતને ધારણ કરી રહેલો છું.”]

૧૧

પરમાત્માની ઉન્નત્યુચ્ચ કીર્તિનું દર્શન થતાં, લિન્ન લિન્ન પ્રાણીઓને કેવા લિન્ન લિન્ન ભાવો ઉત્પન્ન થાય છે એ બતાવે છે. કહે છે કે, કેટલાકને અત્યન્ત હર્ષ થાય છે, કેટલાકને એની તરફ અનુરાગ-પ્રેમ-ભિપ્ત્ય છે, રાક્ષસો બ્રહ્મને નાસે છે, સિદ્ધ પુરુષો એને નમસ્કાર કરે છે-અર્થાત્ જ્ઞાનીઓ હર્ષથી વિકસે છે, ભક્તો પ્રેમથી દ્રવે છે, દુષ્ટો ભયથી ન્હાસે છે, સિદ્ધિ-શક્તિ-પ્રાપ્તિ કરેલા પુરુષો એના મહિમાનો અતિશય બેઈ શિર નમાવે છે.

સ્થાને દુષીકેશ તવ પ્રકીર્ત્યા જગત્પ્રહૃવ્યત્યનુરજ્યતે ચ ।
રક્ષાંસિ ભીતાનિ દિગ્ગો દ્રવન્તિ સર્વે નમસ્ય તિ ચ સિદ્ધસંઘઃ ॥
૧૧. ૩૦ રૂદ્ર શ્લો ૦
(વિશ્વરૂપદર્શન ૦)

[“હે હૃષીકેશ ! તમારી પ્રકીર્તિથી જગત અતિ હર્ષ પામે છે તે અનુરાગે છે, રાક્ષસો ભય પામી દિશામા નાસે છે, તે સર્વ સિદ્ધસંઘ નમસ્કાર કરે છે, તે યોગ્ય જ છે.”]

૧૨

ઉપર બતાવ્યા પ્રમાણે જે ભગવદ્ભક્ત થયો છે તેની સ્થિતિ કેવી હોય છે એ હવે કહે છે :- ભગવદ્ભક્તને કશી અપેક્ષા હોતી નથી. આનો અર્થ એવો નથી કે ઉપયોગી વસ્તુનો એ ઉપયોગ કરતો નથી. કોઈ પણ વસ્તુને અકારણે ત્યજી અને એમાં કૃતકૃત્યતા માનવી એવી દૈત્યુક્તિ એને નથી : જે માયાને બ્રહ્મથી લિન્ન માને છે એ જ એનો ત્યાગ કરવાની બદર નીવે છે, અદૈતવાદીને તો માયામાં પણ બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર જ અભીષ્ટ છે. શુદ્ધ બલથી એ પોતાનું શરીર પવિત્ર કરે છે, મધુર શબ્દોથી વાણી પવિત્ર કરે છે, અને ઉત્તમ વિચારથી મન પવિત્ર કરે છે-અર્થાત્ મન, વાણી અને કાયાએ કરી એ ‘શુચિ’, ભગવદ્ભજનને અનુકૂલ સ્થિતિમાં રહે છે. વળી આ પ્રકારે એની વૃત્તિ સર્વથા શુદ્ધ છે એટલું જ નહિ, પણ એ ‘દક્ષ’ કહેતાં ડાહ્યો, સમજી હોય છે : એ જડ બેવો, મૂર્ખ હોતો નથી છતાં, જ્ઞાનીને યોગ્ય એવું ‘ઔદાસીન્ય’ એટલે કે રાગદ્વેષાદિ બંધ થકી વિરક્તતા, તટસ્થતા એ પામે છે, અને આ રીતે સંસારીની જે ‘બંધા’-દુઃખો-તેનો તો એનામાં લેશ પણ રહેતો નથી. આ ઉત્તમ દશાનું સ્વરૂપ બૂન કારણ એ છે કે એણે સર્વ ‘આરંભ’-પ્રવૃત્તિઓ-સર્વ પ્રકારે પરમા-

તમાને સમર્પી દીધી છે. આવો જે ભક્ત તે પરમાત્માને બહુ પ્રિય છે. આ અર્થનો નીચેનો શ્લોક છે :—

અનપેક્ષઃ શુચિર્દક્ષ ઉદાસીનો ગતવ્યથઃ ।
સર્વાંરમ્મપરિત્યાગી યો મદ્ભક્તઃ સ મે પ્રિયઃ ॥

૧૨ અં ૧૬ શ્લોક
(ભક્તિ૦)

[“અનપેક્ષ, શુચિ, દક્ષ, ઉદાસીન, ગતવ્યથ, સર્વાંરમ્મપરિત્યાગી, એવો જે મારો ભક્ત તે મારો પ્રિય છે.”]

૧૩

પ્રશ્ન થશે કે સર્વ પ્રકારના ‘આરંભ’ નામ પ્રવૃત્તિઓ તે કયાં છતાં એ માણસ ‘ઉદાસીન’—તટસ્થ—છે એમ કેમ કહેવાય? આ પ્રશ્નનો ઉત્તર આકાશનું દૃષ્ટાન્ત આપી કહે છે :—જેમ આકાશ સૂક્ષ્મતાને લીધે સર્વત્ર વ્યાપી રહ્યું છે છતાં કશાથી લેપાતું નથી, તેમ આત્મા સર્વત્ર દેહમાં રહ્યો છે છતાં લેપાતો નથી. તાત્પર્ય કે નિર્લેપ રહેના માટે આત્માએ બહાર જવાની જરૂર નથી. દેહમાં રહ્યા છતાં, વ્યવહારમાં રહ્યા છતાં, પણ સમજે તેને માટે એ નિર્લેપ જ છે. આત્મા એ કાર્ધ આ દાબડીમાં હીરા પડ્યો છે, કે આ કળાટમાં ચોપડીઓ પડી છે એમ દેહમાં કે જગતમાં મુકાયેલો નથી. એટલે જેમ દાબડીનો મેલ હીરાને વળગે કે કળાટ સળગતા ચોપડીઓ સળગે એમ દેહના કે વ્યવહારના ધર્મોથી આત્માને દોષ લાગે એમ નથી. એ તો દેહનું, અને વ્યવહારનું અસ્તિત્વ બન્યું રાખનાર, એ સર્વનું અંતર્યામી, એ સર્વના અસંખ્યા ભેદ વચ્ચે એક રહેનાર તત્ત્વ છે.

यथा सर्वगतं सौक्ष्म्यादाकाशं नोपलिप्यते ।
सर्वत्रावस्थितो देहे तथात्मा नोपलिप्यते ॥

૧૩ અં ૩૨ શ્લોક
(પ્રકૃતિપુરુષનિર્દેશ અથવા ક્ષેત્રક્ષેત્રજ્ઞ૦)

[“જેમ સર્વગત છતાં અતિ સૂક્ષ્મ હોવાને લીધે આકાશ લેપાતું નથી, તેમ સર્વત્ર દેહમાં વસતો આત્મા લેપાતો નથી.”]

૧૪

ઉપરના શ્લોકમાં જે ‘આત્મા’ નામનું પ્રકૃતિમાં વિરાજતું અને પ્રકૃતિ થકી પર એવું તત્ત્વ વર્ણવ્યું, એનો જેણે સાક્ષાત્કાર કર્યો છે,

અર્થાત્ એને જેણે આત્મરૂપે અનુભવ્યું છે, એને ત્રિગુણાત્મક પ્રકૃતિમાં પોતાપણું રહેતું જ નથી. સત્ત્વગુણનો ધર્મ જે ‘પ્રકાશ’, રજોગુણનો ધર્મ જે ‘પ્રવૃત્તિ’ અને તમોગુણનો ધર્મ જે ‘મોહ’—એ સર્વે આબ્યાં તોયે ભલે, ગયાં તોયે ભલે; એનો આત્મભાવ તો જુદો જ વસ્તુમાં છે; એવી વસ્તુમાં છે કે જે ત્રણે ગુણથી અને ત્રણે ગુણના ધર્મોથી પર છે; જેની આગળ એ સર્વ ગુણો અને ગુણોના ધર્મો કાંઈક માયાના પટવત્ પથરાઈ રહ્યા છે, પ્રકૃતિસમુદ્રમાં તરંગવત્ રમી રહ્યા છે.

प्रकाशं च प्रवृत्तिं च मोहमेव च पाण्डव ।

न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि न निवृत्तानि काङ्क्षति ॥

૧૪ અં ૨૨ શ્લોક

(ગુણત્રયવિભાગ)

[“પ્રકાશ અને પ્રવૃત્તિ અને મોહ પણ, તેની સંપ્રવૃત્તિનો, છે પાંડવ! તે દ્વેષ કરતો નથી, કે નિવૃત્તિની ઇચ્છા કરતો નથી.”]

૧૫

ત્યારે દેહ અને વ્યવહારના ધર્મ તો પ્રકૃતિના ક્યાં, અને બ્રહ્મના અદ્વૈતસામ્રાજ્યનો ભાગ થયો! આ શંકાના સમાધાનમાં કહેવાનું કે એ ધર્મો પ્રકૃતિના ખરા, પણ પ્રકૃતિ થકી સિદ્ધ નહિ : અમાત્યની પ્રતિષ્ઠા એ અમાત્યની ખરી, પણ અમાત્યથકી—સ્વતઃસિદ્ધ નહિ; કિન્તુ રાજ્યથકી—પરતઃ સિદ્ધ. આત્મા પ્રાણીમાત્રના દેહમાં રહ્યો છે, અને તેથી જ દેહ દેહના ધર્મો કરે છે, અન્ન પચે છે અને એથી દેહ ટકે છે; પણ એનું કારણ માત્ર પ્રાણાપાનવાયુ નથી, પણ એ વાયુ સાથે જોડાયેલો જે આત્મા તે છે. કહેવાની જરૂર નથી કે આ આત્મા તે ‘હું’ જ નહિ, પણ મારા તમારા સર્વમા પ્રકાશતો એક આત્મા તે છે. આ આત્માનો પ્રતિદેહ જુદો જુદો આવિર્ભાવ થાય છે, પણ આત્મા સ્વયં સર્વત્ર એક જ છે. માટે એને ‘વૈશ્વાનર’ આત્મા કહ્યો.

अहं वैश्वानरो भूत्वा प्राणिनां देहमाश्रितः ।

प्राणापानसमायुक्तं पचाम्यन्नं चतुर्विधम् ॥

૧૫ અં ૧૪ શ્લોક

(પુરષોત્તમ)

[“હું વૈશ્વાનર થઈને પ્રાણીના દેહમાં રહું છું, અને પ્રાણાપાન—સમાયુક્ત થઈ ચતુર્વિધ અન્નનો પરિપાક કરું છું.”]

આ રીતે જે પ્રકૃતિ અને પુરુષ વા પુરુષોત્તમનો સંબંધ સમજ્યો છે, તે કોઈ પણ કાળે પ્રકૃતિથી નાસી છૂટવાનો ફેાકટ ચત્ન નહિ કરે, પણ પ્રકૃતિમાં રહ્યા છતાં સ્વ-સ્વરૂપ સાચવી રાખવા તત્પર રહેશે. ત્યારે જે પ્રકૃતિમાં રહેવું જ પ્રાપ્ત થયું તો તે શા નિયમને અનુસરી રહેવું એ નક્કી થવું જોઈએ. આ વિષે ભગવાન કહે છે કે મનુષ્યહૃદયમાં 'શાસ્ત્ર' અને 'કામ' નો ઝઘડો ચાલ્યા જ કરે છે, તેમાં જે પુરુષ 'કામ' ને સ્વીકારી 'શાસ્ત્ર' ને ત્યજે છે તે સિદ્ધિ પ્રાપ્ત કરી શકતો નથી; સુખ પણ પ્રાપ્ત કરી શકતો નથી, અને 'પરાગતિ' તો એને શેની જ હોય? આ વાત નીચેના શ્લોકમાં કહી છે. અત્રે એક રહસ્ય સમજવાની જરૂર છે. સ્પૂલ-માગીં પુરુષો માટે તો 'શાસ્ત્ર' શબ્દનો અર્થ ધર્મશાસ્ત્રના વાક્યો છે. પણ સૂક્ષ્મવિચારી જનો માટે એનો અર્થ ધર્મશાસ્ત્રોનું છેવટનું પ્રભવસ્થાન જે પરમાત્મા તેની ધ્વજા છે. ધર્મશાસ્ત્રનું છેવટનું પ્રભવસ્થાન પરમાત્માની ધ્વજા શી રીતે? આ રીતે:—જેમા જેમાં મનુષ્યને કર્તવ્યભુક્તિ થાય છે તે તે છેવટ સુધી વિચારી જોતા પરમાત્માની ધ્વજારૂપે જ એને સમગ્રય છે. આવી કર્તવ્યભુક્તિ એક તરફ અન્તઃશાસ્ત્ર (Subjective Conscience) રૂપે પ્રત્યક્ષ થાય છે, અને બીજી તરફ બાહ્યશાસ્ત્ર (Objective Conscience) પણ એના જ પરિણામરૂપે સ્કુરે છે, ઘડાય છે. આન્તર અને બાહ્યશાસ્ત્રમાં એક જ પરમાન્માનો 'અનહદ—અનાહત—નાદ' વાગે છે એ વાત, પ્રમાતા અને પ્રમેયમાં એક જ ચૈતન્ય (પરમાત્મા) પ્રગટ થાય છે એ વેદાન્ત સિદ્ધાન્ત સમજનારને સુગમ્ય છે. આન્તરશાસ્ત્ર બાહ્યશાસ્ત્રને સુધારે છે, બાહ્યશાસ્ત્ર આન્તરશાસ્ત્રને નિયમમાં રાખે છે—ઉભયની સમતા એ શાસ્ત્રની ઉત્તમ સ્થિતિ છે. હૃદયની નિર્બલતા ભરેલી લાગણીથી દોરાઈ ક્ષત્રિયનો ધર્મ લોપવા બેસનાર અર્જુનને કૃષ્ણ ઉપદેશ છે કે તારે તારા હૃદયના 'કામ' ને વશ ન થતા, અનેક ડાહ્યા પુરુષોએ પ્રકૃતિનું સ્વરૂપ ખૂબ સૂક્ષ્મતાથી તપાસી ક્ષત્રિય માટે જે નિયમો 'શાસ્ત્ર' રૂપે બાંધ્યા છે તેનું જ સેવન કરવું જોઈએ. બાહ્યશાસ્ત્રને સુધારે એટલો જોનો ઉચ્ચ અધિકાર થયો નથી તેણે પોતાના આન્તરશાસ્ત્રને પણ બાહ્યશાસ્ત્રના તાબામાં મૂકવું; કારણ, જેનું આન્તરશાસ્ત્ર ભૂલભરેલું હોવાનો બહુ સંભવ છે. ઉત્તર-માધિકારીને આન્તરશાસ્ત્ર વડે બાહ્યશાસ્ત્ર સુધારવાનો હક છે. આવા પુરુષો જનસમાજના શિષ્ય નહિ પણ ગુરુ કહેવાય છે, કેમકે જ્યારે જનસમાજ

શાસ્ત્રની ખંરી લાવના જોઈ એસે છે ત્યારે જે પુરુષ ભગવદ્ રૂપ થયેલ છે તેનામાં એ લાવના શુદ્ધ અને પ્રખળ રહે છે. આટલા ખુલાસા સાથે નીચેનો શ્લોક સમજવાનો છે :—

यः शास्त्रविधिमुत्सृज्य वर्तते कामकारतः ।
न स सिद्धिमवाप्नोति न सुखं न परां गतिम् ॥
૧૬ અં ૧૩ સ્લો०
(દૈવામુરમ્પદ્મિલાગં)

[“જે શાસ્ત્રવિધિને ત્યજી કામાચારથી વર્તે છે તે સિદ્ધિ પામતો નથી, સુખ કે ગતિ પામતો નથી. ”]

૧૭

આ રીતે અનેક મહાન જનોને વિચારથી—એટલે મૂળમાં પરમાત્માથી—ઘડાયેલી જનમંડળની વ્યવસ્થાને માન આપનાર પુરુષની જનમંડળ તરફ કેવી વર્તણૂક હોય છે એ બતાવે છે વાણી એ સર્વ વ્યવહારનું પ્રધાન સાધન છે. માટે વાણીને ઉપલક્ષ્ય—સૂચક—કરી એ કેવી હોવી ભેદ એ એ કહે છે. કહે છે કે—“એવું વાક્ય કોઈને ઉદ્દેગ કરે એવું હોતું નથી, તથા સત્ય, પ્રિય અને હિતકારી હોય છે.” દરેક વાક્ય અવસ્ય સત્ય અને હિતકારી હોવું ભેદ એ એમાં તો શંકા જ નથી. પણ વિશેષમાં એ પશુ સ્મરણમાં રાખવાતું છે કે જે સત્ય અને હિત ઉપર ઓતાને પ્રેમ ન ફાપળે તે સત્ય અને હિત નિષ્ફલ નીવડે છે. માટે સત્ય અને હિતકારીપણા સાથે પ્રિય લાગવાપણું પણ જોડાવું ભેદ એ. ઘણી વાર સત્ય હિત અને પ્રિયનો વિરોધ ઉપસ્થિત થાય છે, પણ સર્વત્ર ત્રણેનો સમન્વય કરવાની લાવના રાખવી જરૂરી છે. એવી લાવના રાખતાં બહુ ઉત્તમ ક્ષણ સિદ્ધ થાય છે : ન્યાં ત્રણેનો વિરોધ મટાડી શકાય એમ ન હોય ત્યાં થું કરવું ? એનો ઉત્તર પણ શ્લોકમાં ‘સત્ય’—શબ્દને છેક છૂટો રાખી મુખ્ય દરાવી, તથા ‘પ્રિય’—શબ્દને સમાસના અપ્રધાન અંગરૂપે ગોણું બનાવી, તથા ‘હિત’ શબ્દને સત્યથી કાંઈક પાછળ મૂકી, આપી દીધો છે. સત્ય અને હિતનો વિરોધ થવો વિરલ છે, છતાં ન્યાં એવો વિરોધ દેખાય ત્યાં સત્યને જ પ્રાધાન્ય આપવું; કારણ સત્ય એ જ પરિણામે હિત છે, છતાં સત્ય ખાતર જેટલો પ્રિયતાનો ભોગ આપવાની છૂટ છે, તેટલી હિતકારીપણું ઉપેક્ષવાની છૂટ નથી. યદપિ પ્રિયહોવાપણું સૌથી ઓછા મહત્ત્વનું ગણ્યું છે તથાપિ એટલું નો મુખ્ય દરાવ્યું છે કે હરેક વાક્ય સ્પષ્ટ રીતે પ્રિય ભલે ન હોય, પણ

ઉદ્દેગ કરે એવું તો ન જ હોવું જોઈએ. ઉદ્દેગ કર્યા વિના સત્ય અને હિત બોલી ન જ શકાય એમ નથી જ. વળી જેણે પોતાની કર્તવ્યભાવનાનો સ્વાધ્યાયરૂપે અભ્યાસ કર્યો નથી, તે અન્ય પ્રતિ પૂર્વેક્ત ગુણવાળી વાણી કેમ રાખી શકે? રાખે તોપણ તે દંભમાત્ર કરે. માટે ‘સ્વાધ્યાયના અભ્યાસ’ની પણ જરૂર છે. છેવટ ‘તપ’ શબ્દ ધ્યાનમાં રાખવાનો છે. અર્થાત્—એ સર્વ એક ધાર્મિક દરજ્જા તરીકે એટલે પરમાત્મા અર્થે કરવાનું છે; અને એ ‘તપ’ છે, કારણ એમા ‘કામ’નો—સ્વાર્થનો—નિરોધ છે, ત્યાગ છે. આટલું વિવરણ નીચેના શ્લોક માટે બસ છે :—

અનુદ્વેગકરં વાક્યં સત્યં પ્રિયહિતં ચ યત્ ।

સ્વાધ્યાયાભ્યસનં ચૈવ વાદ્ધમયં તપ ઉચ્યતે ॥

૧૭ અં ૧૬ સ્લોક

(શ્રદ્ધાત્રયવિભાગ)

[“અનુદ્વેગકર, સત્ય, પ્રિય અને હિત એવું વાક્ય, અને સ્વાધ્યાયા-ભ્યસન તે વાદ્ધમય તપ કહેવાય છે.”]

૧૮

આ પ્રમાણે શ્રીકૃષ્ણનો સમગ્ર ઉપદેશ સાંભળી અનુન કહે છે :—
“હે અચ્યુત ! તમારા પ્રસાદથી મારો મોહ નાશ પામ્યો, સ્મૃતિ પ્રાપ્ત થઈ, સંદેહ દૂર થઈ જઈ હું તમારી પાસે જીવો છું. તમારા વચનાનુસાર કરીશ.” અન્તિમ અધ્યાયનો શ્લોક હોઈ, આ વાક્યમાં અનેક ગૂઢ તાત્પર્ય સમાયેલા છે.

અત્રે મુખ્ય ભાવાર્થ એવો છે કે મોક્ષ જ્ઞાનલભ્ય છે, ક્રિયાલભ્ય નથી—અર્થાત્ એમાં કાંઈક નવીન પ્રાપ્ત કરવાનું નથી, પણ છે તેનું જ—સ્વસ્વરૂપનું જ—અનુસન્ધાન માત્ર કરવાનું છે. આત્માનો સ્વભાવ જ એવો છે કે એનું તો જ્ઞાન જ સંભવે, એના ઉપર કાંઈ પણ પ્રકારે ક્રિયા સંભવે જ નહિ, ક્રિયા તો પ્રકૃતિની—દ્રષ્ટાની નહિ પણ દૃશ્યની—શૂનિકામાં જ રહે, અને એ ક્રિયામાં પ્રકટ થતું તત્ત્વ ક્રિયામાં હોવા છતાં ક્રિયાથી પર હોય. ક્રિયા-માંથી સ્વયં જ્ઞાન ઉપજીવી શકતું જ નથી, પણ જ્ઞાનનો પ્રકાશ થતા ક્રિયા નવીન ચમત્કારી સ્વરૂપ ધારણ કરે છે. માટે વેદાન્ત વૃક્ષના મૂલમાં જ અચ્યુત-સિંચન કરે છે, અને એ સિંચન થયેથી પુષ્પપદ્મવાદિ એની મેળે જ દિવ્ય રસથી ભરાઈ દિવ્ય રૂપે પ્રકાશશે એમ માને છે; ડાળી-પાદડાં ગમે તેટલાં

ધ્રુવો (એને પાણી પાવું તો અશક્ય જ છે, બહુમાં બહુ કરો તો એને પાણીનો બહારનો લેપ કરો) પણુ જો મૂલ સુકાવા દીધું તો એ વૃક્ષને જીવતું રાખવાનો સર્વ પ્રયત્ન વ્યર્થ છે.

હવે અમૃતરૂપ જ્ઞાન તે “ નિઙ્ઠૈશ્વર્ય ” ની અવસ્થા છે; “ તમોઞ્ચુષ્” ની અવસ્થા નથી — એટલું સ્મરણમાં રહેશે તો એ પણુ સમજાશે કે કર્મરહિત જડવત્ પડી રહેવાનો યત્ન કરવામાં વેદાન્તનું તાત્પર્ય નથી, પણુ કર્મને જ્ઞાનથી પ્રદીપ્ત કરી જ્ઞાનરૂપ બનાવવાનો આશય છે. આ જ ગીતાનો ‘ કર્મયોગ ’ અને એ જ એનો ‘ કર્મસંન્યાસ ’: હિલચ એક જ. આ રીતે ‘ યોગ ’ અને ‘ સંન્યાસ ’ ની એકતા જેને સમજાઈ છે તે વિના ભયે પરમાત્માના વચનાનુસાર કરે છે એ સારી રીતે હવે સમજે છે કે જેમ આ વિશ્વતન્ત્રનો વ્યવહાર પરમાત્માને બાધી શકતો નથી, એના ‘ અચ્યુત ’ — અબદ — પણુની ચ્યુતિ, એટલે કે બંધ કરી શકતો નથી; અર્થાત પ્રકૃતિ — માયા — ચક્રી બ્રહ્મમાં દ્વિતાપત્તિ થતી નથી, તેમ આ દેહનો વ્યવહાર પણુ આત્માને લેખી શકતો નથી, એના પરમાર્થ સ્વરૂપને બાધી શકતો નથી.

ત્રીજું — જેમ દેહ પ્રકૃતિનો અંશ છે, તેમ આત્મા પરમાત્માનો અંશ છે. પણુ ચૈતન્યમાં અંશાંશિલાવ સંભવે? જેમ દેહ એ પ્રકૃતિતન્ત્રમાંથી આપણી કલ્પનાએ કાપી કાઢેલો છે, વસ્તુતઃ જેમ ‘ હું ’ અને ‘ તમે ’ છીએ, એમ ‘ હું ’ (આત્મા) અને ‘ પરમાત્મા ’ નથી, પણુ પરમાત્મા તો આપણા બંનેમાં અનુસ્થિત તત્ત્વ છે. જેમ આ દૃશ્ય વિષયો છે તેવો એ એક વિષય નથી પણુ વિષયમાત્રની વિષયતાસાધક પરમ તત્ત્વ છે, એ વાતનું સંપૂર્ણ મનન કરવામાં આવે તો પરમાત્માની આત્માથકી લિખતા કેવી અસંગત છે, એનામાં દૃશ્યતા માનવી એ પરમ — સર્વ વસ્તુનો ખુલાસો કરનાર — તત્ત્વ તરીકે એનું જે પદ છે તેનો કેવો વ્યાધાત કરે, એ સમજાય. અર્થાત્ એક જ આત્મા — પરમાત્મા — એ જ નાના આત્મારૂપે વિલસે છે, અને આ વસ્તુસ્થિતિનું નિદિધ્યાસન એ આત્મામાં પરમાત્મભાવ સ્ફુરાવે છે, આત્મામા નિગૂઢ રહેલી પરમાત્મતા પ્રકટ કરે છે. આ રીતે આત્મ-અનાત્મ પદાર્થના અવિવેકજન્ય જે મોહ તેનો નાશ, સ્વસ્વરૂપની જે રચિતિ તેનો લાભ, એ જેને થયો છે તેને પ્રકૃતિમા દ્વિતીયતાબુદ્ધિ થતી નથી, તથા પોને કર્તો જણાય છે તે પણુ વસ્તુતઃ પરમાત્મા જ કરે છે, અને ‘ કર્તુ ’ એ પ્રકૃતિનો જ ભાવ હોઈ, અને પ્રકૃતિ એ પરમાત્માથી અલિપ્ત હોઈ, સર્વ પરમાત્માનું જ સ્ફુરણ છે એમ એને સમજાય છે. આનું નામ અદ્વૈતનો અનુભવ.

આવો અનુભવ શી રીતે પ્રાપ્ત થાય? માત્ર શ્રીકૃષ્ણરૂપી જે પરમગુરુ અને પરમાત્મા તેના નિર્મલ આવિર્ભાવ-‘પ્રસાદ’-થકી જ.

આ અર્થનો નીચેનો શ્લોક છે.

નષ્ટો મોહઃ સ્મૃતિર્લબ્ધા ત્વત્પ્રસાદાન્મયાચ્યુત ।

સ્થિતોઽસ્મે ગતસંદેહઃ કરિષ્યે વચનં તવ ॥ ૧૮ અ૦ ૭૩ શ્લોક૦
(સંન્યાસ૦)

[“હે અચ્યુત! તમારા પ્રસાદથી મોહ નષ્ટ થયો, સ્મૃતિ પ્રાપ્ત થઈ, ગતસંદેહ બોલો છું, તમારુ વચન કરીશ.”]

યત્ર યોગેશ્વરઃ કૃષ્ણો યત્ર પાર્થો ધનુર્ધરઃ ।

તત્ર શ્રીર્વિજયો ભૂતિર્ધ્રુવા નીતિર્મતિર્મમ ॥

[“જ્યા કૃષ્ણ યોગેશ્વર અને પાર્થ ધનુર્ધર ત્યાં શ્રી, વિજય, ભૂતિ, ધ્રુવ નીતિ (સર્વદા છે) એમ મારી મનિ (છે).”]

ગીતા સમાપ્ત થઈ, સંજય યથાર્થ કહે છે કે : — જ્યા શ્રીકૃષ્ણ જેવા ‘યોગેશ્વર’ અને અર્જુન જેવા ‘ધનુર્ધર’ નો વાસ છે, ત્યાં જ ‘શ્રી’, ‘વિજય’, ‘ભૂતિ’ અને ‘સ્થિર નીતિ’ વસે છે. આ મ ગળ ગુણો ‘નિર્વેદ’ ‘કાર્પણ્ય’ ‘કર્મ-અનારંભ’ આદિના સહચારી નથી : જ્યા ‘કર્મયોગ’ ના નિયંત્રા શ્રીકૃષ્ણનું, અને આસુરી સ પતને છેદવા સ્વકર્તવ્યપરાયણ થયેલા અર્જુન જેવા ધનુર્ધરનું, સ્વરૂપ છે ત્યાં જ એનો વાસ છે.

અન્તે આ અષ્ટાદશશ્લોકીગીતાની ક્લિપ્તિ છે કે —

इति संमुह्य ते स्तोत्रं श्रोतुमिच्छति पांडव ।

સોહમેકેન શ્લોકેન સ્તુત એવ ન સંશયઃ ॥

ગીતા અષ્ટદશશ્લોકા યઃ પઠેદ્ભક્તિમાવતઃ ।

અષ્ટાદશાધ્યાયપાઠસ્ય ફલજ્ઞાને અવામુયાત ॥

[સુદર્શન, નવેમ્બર-ડિસેમ્બર, ૧૯૦૦]

૧૨ : શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતા

બીજ - શક્તિ - કીલક

શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતા—એ મહાન ગ્રંથનું રહસ્ય આપણા પૂર્વજો કેવી સારી રીતે સમજી શક્યા હતા એ, ‘અષ્ટાદશશ્લોકી’ ગીતામાં પસંદ થયેલા શ્લોકની સંકલના જોતા આપણને સ્પષ્ટ થાય છે. આપણા પૂર્વજોની રહસ્યગ્રહણશક્તિનું બીજુ ઉદાહરણ એમણે શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતા બીજ, શક્તિ અને કીલકરૂપે સ્વીકારેલા શ્લોકોમાં મળે છે. સર્વને સુવિદિત છે કે પ્રત્યેક મંત્રમાં અને મંત્રગ્રંથમાં અમુક શબ્દો કે શ્લોકો બીજ, શક્તિ અને કીલકરૂપે ગણાય છે. હાલમાં એ શ્લોકોનો ઉચ્ચાર કરી જવામાં જ કૃતકૃત્યતા મનાય છે, અને એ માત્રથી જ અપૂર્વ સિદ્ધિ પ્રાપ્ત થાય છે એમ સમજણુ ચાલે છે. પણ ‘ગીતાનું’ ખરું રહસ્ય સમજવું હોય તો એને ‘સુગીતા’ કરવાની અર્થાત્ એના સિદ્ધાંતો ‘આલાપ’ હૃદયમાં ભરવાની જરૂર છે, અને આ કાર્યમાં સાહાય્ય આપવા માટે જ બીજ, શક્તિ અને કીલકની કલ્પના છે, ‘બીજ’ એટલે જેમાથી આખા ગ્રંથનો ઉદય છે તે; ‘શક્તિ’ એટલે એ ગ્રંથમાં બતાવેલા ગન્તવ્ય સ્થાને પહોંચવાનું બળ આપનાર— પહોંચાડી આપનાર સાધન; અને ‘કીલક’=ખોલો, એટલે એ બળને મુદ્દ કરી આપનાર મજબૂત પદાર્થ વા સિદ્ધાંત. શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતાનાં નીચેનાં ત્રાકત્રો બીજ, શક્તિ અને કીલકરૂપે ગણાય છે :—

- (૧) બીજ—અગ્રોઽધ્યાનન્વગોચસ્ત્વં પ્રજ્ઞાવાદાંઞ્ચ માપસે ।
- (૨) શક્તિ—સર્વધર્માન્પરિત્યજ્ય મામેકં શરણં વ્રજ ।
- (૩) કીલક—અહં ત્વા સર્વપાપેભ્યો મોક્ષયિષ્યામિ મા શુચઃ ।

આ પસંદગી કેવી ઉત્તમ રીતે થઈ છે એ જોઈએ :—

(૧) બીજ

(૧) શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતા વાચનારના સમજવામાં આવ્યું જ હશે કે એ ગ્રંથનો ઉદ્દેશ, અમુક કૃત્ય સારું અને અમુક ખોટું એ બતાવવાનો નથી; પણ તે તે કૃત્યોનું સારા-ખોટાપણું કેવી રીતે જોવળે છે એ સમજાવવાનો, અને એ નિર્ણય માટે ખરું દર્શિનિન્દુ શુ છે એ બતાવવાનો છે.

‘આ બધાં મારાં સર્ગાં ! એમને હું કેમ મારું ? મારું તો નરકે જઈ’ ।
 એવા બહારથી હહાપણુભરેલા પણુ વસ્તુતઃ તદ્દન ખોટા જ દષ્ટિમિંદુથી
 જીપજી આવેલા વિચારે અર્જુનને શંકા અને કાર્પણ્યના ગર્તમાં હુપાવ્યો છે.
 હવે, જેના મનમાં સારા-ખોટાનો વિવેક જ ઉદય પામ્યો નથી, અને જેની
 જીવનનૌકાને કામ, ક્રોધ, લોભ, મોહ વગેરે પ્રચંડ વાયુઓ ગમે ત્યાં ઘસડી
 જાય છે એવા પામર જનને માટે તો શાસ્ત્રે કરેલી પાપ-પુણ્ય, સ્વર્ગ-નરક
 આદિની વ્યવસ્થા બહુ ઉપયોગી છે. પણ જેને એ વિવેક એક વખત
 પ્રાપ્ત થયો છે—અર્જુનને થયો હતો—તેને એ વ્યવસ્થાની પાર રહેલું
 આધારભૂત તત્ત્વ સમજવાનો અધિકાર છે, આવશ્યકતા છે. બાળક ગુણાકાર
 —ભાગાકાર ગુરુએ બતાવેલી અમુક રીતે કર્યા કરે છે, અને એ રીતે ખરો
 જવાબ મેળવે છે, તથા બળરનો ન્હાનો ન્હાનો વ્યવહાર કરવો હોય તો તે
 પણ કદાચ બરાબર કરે છે. પણ જ્યારે મોટી જિમ્મરે એ રીતના કારણ
 સમજે છે ત્યારે જ એ રીત ખરી રીતે સમજ્યો ગણાય છે, અને
 ત્યારે જ તે ખોટા ગૌરવવાળા વ્યવહારમાં પણુ યોગ્ય વર્તન કરી શકે છે.
 આ પ્રમાણે પ્રકૃત વિષયમાં પણ છે. ‘મારવું’ એ ખોટું, સગાસંબંધીને
 મારવા એ ઘણું ખોટું, અને એમ કરનાર નરકે જાય’—એ વાત સાધા-
 રણુ રીતે સારી અને ઉપયોગી છે, પણ એમાં પ્રતીત થતી, કર્તવ્યતા શી
 રીતે જીપજી છે, કર્તવ્યતાનો અર્થ શો છે, તથા એ ઉત્પત્તિ અને અર્થ
 ઉપર દષ્ટિ રાખી વિચારી જોતાં આપણા સામાન્ય વિચારમાં કેટલો ફેર-
 ફાર કરવાની જરૂર છે—દૂંકામાં, તત્ત્વ (Principle) શુ છે, અને એની
 નિયામક વસ્તુસ્થિતિ (Limitations) શી છે એનો વિચાર કરીને
 કર્તવ્ય સંબંધી નિશ્ચય ઉપર આવવા ભગવાનનો અર્જુનને ઉપદેશ છે.
 તત્ત્વ-જ્ઞાનનું કામ જ એ છે.

એટલું ધ્યાનમાં રાખવાનું છે કે વ્યવહાર અને પરમાર્થ અથવા તો
 લોકજુદ્ધિ (Common Sense) અને તત્ત્વજ્ઞાન (Philosophy) એ એક એકથી તદ્દન વિયુક્ત નથી. વ્યવહારમાં એક, અને પરમાર્થમાં
 બીજું, એમ બે સાથે સાથે પરસ્પરવિરુદ્ધ સિદ્ધાંતો મૂકીએ તો મનુષ્યને
 કર્તવ્યતાનો એક નિશ્ચિત માર્ગ જડે જ નહિ,—બે માર્ગ વચ્ચે એ મૂઝાઈ ને
 ભિલા રહે, અથવા તો એને બંનેમાં ખોટા રૂપ જ હાથ લાગે,—આપણી
 વેદાંતની પરિભાષામાં બોલીએ તો, માયા અને અજ્ઞા ઉભયને એક એકથી
 જુદાં રાખતા દ્વૈતાપત્તિ પ્રાપ્ત થાય. પણ વસ્તુતઃ આવું દ્વૈત વિચારમાં ફરી

શક્યું જ નથી. વ્યવહાર અને પરમાર્થ ઉભય એક જ માર્ગ છે, જે પ્રથમ નીચે થઈ પછી ઊંચે જાય છે. શિખરે ચઢીને જોનાં ઉભય માર્ગ એક રેખા-રૂપ થઈ રહે છે; ભેદ એટલો જ છે કે નીચેથી જે જે વસ્તુઓનું દર્શન ન થતું હોય તેનું ઉચ્ચ પ્રદેશ ઉપરથી દર્શન થાય છે, અને સર્વનું પ્રાપ્ત્ય સ્થાન જે શિખર-પરમાત્મવસ્તુ-તે આ ઊંચા માર્ગનો આશ્રય લેનાર જ પ્રાપ્ત થાય છે. સાથે એટલું સ્મરણમાં રાખવાનું છે કે માર્ગે ચાલવું એ ચાલવા માટે નથી પણ શિખરે પહોંચવા માટે છે. અને રસ્તામાં ઊંચો ચઢાવ આવે વા આડા ફરવું પડે તો તેથી જરા પણ સંકેત આપવાનો નથી. લોકજીવિમાં જે કાંઈ સત્ય મનાતું હોય એ સર્વને જોડું કરાવવા માટે તત્ત્વજ્ઞાન નથી. તેમ એણે લોકજીવિના ગુલામ થઈ રહેવાનું પણ નથી. લોકજીવિનું અન્તર્ગત પરમતત્ત્વ પકડી એ તત્ત્વનું પૂર્ણ સ્વરૂપ સમજી લઈ, તત્ત્વનું સાર જે જે લોકવિચારો બ્રહ્માત્મક લાગે તે તે ફર કરવા, અને પોતાનું સામાન્ય સ્થાપનું એ જ એનું કામ છે.

વેદાન્ત કીક બતાવે છે કે ‘ઘટ છે’ ‘પટ છે’ ઇત્યાદિ જે કહેવામાં આવે છે ત્યાં એ કથનો સર્વાંશે બ્રહ્માત્મક નથી; ઘટ પટ આદિમાં જે સદૃશ્ય શુદ્ધ રૂપ થાય છે એ બ્રહ્મનો પ્રકાશ છે, અને એ લેશભાર પણ મિથ્યા નથી. બ્રહ્મની સર્વાત્મિકતાના વિરોધી જે ઘટપટત્વાદિ ભાવો એ જ મિથ્યા છે, અને એ ભાવોનો બ્રહ્મમાં લય અનુભવાય ત્યારે જ સમ્યક્ જ્ઞાન થયું કહેવાય. એ જ રીતે પ્રકૃતિમાં પણ લૌકિક સદર્શનને તદ્દન ઉચલાવી પાડવું એવો તત્ત્વજ્ઞાનનો આશય નથી. એ સદર્શનનું સારાપણું શેમાં રહેલું છે એ તારવી કાઢવું, અને તે તે વર્તનમાં સ્વતઃ કાંઈ પણ સારા-ખોટાપણું નથી એમ બતાવી જેના ઉપર એમના સારા-ખોટાપણાનો આધાર છે એ તત્ત્વ ઉપર જિજ્ઞાસુનું ધ્યાન જે ચલે, એ ધોરણે જ એને વિચાર કરવા કહેવું, અને એ રીતે વિચારતાં જે પ્રતિકૂલ દેખાય તેને ક્રમે ક્રમે અસ્તિત્વહીન-માત્ર માયારૂપ અનુભવતાં શીખવવું, જેથી પરિણામે એકરસ બ્રહ્મની સમતા જ અત્તરૂ બહિર્ સર્વત્ર વિલસી રહે, એ તત્ત્વજ્ઞાનનો ખરો ઉદ્દેશ છે. એ જ ‘કર્મયોગ’ અને એ જ ‘જ્ઞાનયોગ’ છે.

એની પ્રાપ્તિમાં મુખ્ય અન્તરાય-સમસ્ત ગીતા રચાવામાં બીજાનું સ્થિતિ-આત્મસ્વરૂપનું જ્ઞાન છે. આત્મા એ આગિયાનાં ચળકાટ જેવાં ક્ષણિક પદાર્થ નથી, તેમ સમુદ્ર કાંડે પડેલા અસંખ્ય શંખલાઓ પેડે વિશ્વનો એક અવાન્તર પદાર્થ પણ નથી. કાલ પણ જેના વિના અસિદ્ધ

છે, અને જે સમસ્ત વિશ્વમાં વિશ્વતા લાવે છે, વિશ્વમા અનસ્થૂત થઈ એમા સત્તા (Existence) પૂરે છે, અર્થ (Meaning) અર્પે છે, અને તે તે પદાર્થોને પરસ્પર સાંકળી (Unity) વિશ્વને એમનું અગી બનાવે છે એવો મહાન પદાર્થ આ આત્મા છે જેને એના સ્વરૂપનું ભાન થયું છે તેને હુ-મહારુ, સગાઠ્ઠાલા, સ્વર્ગનરક આદિ કાર્મ જ રહેનું નથી—આત્માની વિશાળતામા એ સર્વ રૂપાન્તર પામે છે, આત્મરૂપ અને છે. અત્રે એમ તાત્પર્ય નથી કે સગાઠ્ઠાલાને મારવામા પાપ જ નથી; તાત્પર્ય એટલું જ છે કે સગાઠ્ઠાલાને વા કેઈને પણ મારવામાં પાપ જ છે એમ નથી. અર્થાત્ મારવું એ જ્ઞાનનું ચિહ્ન નથી, તેમ એનું વિરોધી પણ નથી. જ્ઞાન—અજ્ઞાન મારવા—ન મારવામા રહેલાં નથી, પણ આત્મસ્વરૂપના સાક્ષાત્કાર—અસાક્ષાત્કારમા રહેલા છે. એ સાક્ષાત્કારના માર્ગમા કનચિત્ મારવાની ફરજ આવી પડે છે, કનચિત્ મરવાની પણ આવી પડે છે દેવતા-ઓએ દધીચિ ઋષિ પાસે વજ્ર બનાવવા સારુ એમના હાડકા માગ્યા—ત્યાં મરીને હાડકા આપવામા દધીચિ ઋષિનું જે જ્ઞાનીપણું સમાયેલું હતું, તે જ જ્ઞાનીપણું અર્જુન કૌરવોને મારે એમાં રહેલું હતું. અર્જુનનું સન્માર્ગગામી તરીકે તેમ જ ક્ષત્રિય તરીકે એ જ કર્તવ્ય હતું કે જ્યારે કૌરવો એની સ્થાને યુદ્ધમા ઊતર્યા ત્યારે એમની સાથે ધર્મયુદ્ધ કરવું, અને અસત્પક્ષના ક્ષય માટે પરમાત્માએ જે યોજના ચાલતી કરી હતી એની સિદ્ધિમા નિમિત્ત થવું. આ મહાન કર્તવ્ય આગળ ખીખ સર્વ વિચારોને ગોળું કરી નાખવા બેઠતા હતા, અને તેમ કરવા માટે વિશાળ દષ્ટિબિન્દુ પ્રાપ્ત કરવાની જરૂર હતી. આ દષ્ટિબિન્દુ આત્માની વિશાળતા અને પરતાનું પ્રતિપાદન કરી શ્રીકૃષ્ણે અર્જુનને સમજાવ્યું છે. એ સમજાવતા પહેલાં, એ ખોટી ખોટી શંકા, સંકેત અને કૃપણતાની વૃત્તિમા ફસાઈ પડ્યો હતો, અને એક મહાન ગિરિવરના શિખરેથી બેવાને બદલે, ભોયતળિયે પડેલી પોતાની ઝૂપડીમા ભરાઈને આમતેમ નજર ફેરવતો હતો : વિશ્વનું, અને આત્મા(સર્વવ્યાપી તત્ત્વ)નું દષ્ટિબિન્દુ છોડી દેકનું અને અન્તઃકરણનું દષ્ટિબિન્દુ પકડી બેઠો હતો. માટે જ શ્રીકૃષ્ણ ભગવાન એને કહે છે કે—

“અશોક્યાનન્વશોત્ત્સ્વં પ્રજ્ઞાવાદાંશ્ચ માપસે ।”

“જેને શોક કરવો ઘટતો નથી તેનો તું શોક કરે છે, અને જના મ્હોટા મ્હોટા હકાપણના શબ્દો બોલે છે !” આત્માના અમૃતત્વ અને

અવિષયત્વ ઉપર ઊભા રહી, પ્રકૃતિ અને પ્રકૃતિનાં કાર્યો અવલોકવાં જોઈએ, અને બદલે તું આત્માને એક નશ્વર પ્રાકૃત પદાર્થ માની બેઠો છે, અને છતાં શબ્દો તો મ્હોટા મ્હોટા ડહાપણના બોલે છે. માત્ર શબ્દો જ બોલે છે; એતું રહસ્ય સમજતો નથી: સમજતો હોય તો તારા બળુવામાં હોય જ જોઈએ કે કર્તવ્યભાવના એ જડ, કૃત્રિમ નિયમોની બનેલી નથી; પણ જીવંત, અને એક જના અનેક રૂપ ધરતી એવી દિવ્ય શક્તિ છે. તું જે સ્વર્ગ-રનેહ-દયાની વાતો કરે છે એ કર્તવ્યભાવનાના આકારો સિવાય બીજું શું છે? સગાંઠાલનો રનેહ સારો છે, પણ વિશ્વવ્યાપિની કર્તવ્યભાવના આગળ કેટલીક વાર એને પણ ગૌણ કરવો પડે છે. વસ્તુતઃ એ રનેહ પણ કર્તવ્યભાવનાને અંગે જ સારો બને છે. આ સર્વ વાતનું અગ્નિન એ ગીતાનું બીજ છે *

* ક્રિષ્ણનો ઘણી વાર ગીતા ઉપર આક્ષેપ કરે છે કે કૃષ્ણે અર્જુનને યુદ્ધરૂપી કુમાર્ગે દોર્યો. પરન્તુ સાગા-ખોટાના જગતમાં કેવા કેવા અસંખ્ય પ્રસંગો બિપજે છે, એક પ્રસંગે સારું એ બીજે પ્રસંગે ખોટું, અને એક પ્રસંગે ખોટું એ બીજે પ્રસંગે સારું કેવું બને છે—અને છતાં, સર્વ બહારના ફેરફારની વચ્ચે સારા-ખોટાનું અન્તગતત્વ કેવું કાયમ રહે છે—એ પૂર્ણ રીતે કલ્પનામાં લાવવા માટે પુષ્કળ કલ્પનાબળની જરૂર છે. આને અભાવે જ ઉપર બતાવેલા આક્ષેપ થાય છે. કલ્પનાશક્તિ પ્રસંગવશાત્ જન્યત થતાં, ક્રિષ્ણનો પોતે જ શું કહે છે એ બતાવવા એક લૉર્ડ ગિરિષપ ઑફ કલકત્તાના ઉપદેશમાથી અમે નીચેના શબ્દો ટાકીએ છીએ, જે વાંચતા ગીતાના સિદ્ધાન્તનું વાચકને તુરંત સ્મરણ થશે. (ઇટાલિક અક્ષરો વાચકનું ખાસ ધ્યાન દોરવા માટે અમે મૂક્યા છે.)

“To make little of warfare, to enter upon it with a light heart, to forget its physical horrors or its angry passions, to try to minimise its pains, its losses, its bereavements, that were a spirit quite unworthy of our faith. Yet it is possible perhaps to exaggerate the evil, great as it is, which is and must be inherent in warfare. War is an evil, but it is not the worst of evils; and it is not the worst, because the sufferings which it entails are not the worst ills that may happen to humanity. There are causes for which man will

(૨) શક્તિ

(૨) આ હિંસ્ય દષ્ટિબિન્દુ શી રીતે પ્રાપ્ત થાય ? આત્મ-પરમાત્મ-સ્વરૂપનું જ્ઞાન મેળવવાથી. પણ એ જ્ઞાન શી રીતે મળે ? એ મેળવવા માટે આપણા શાસ્ત્રકારોએ અનેક માર્ગો યોજ્યા છે, જે ક્રમે ક્રમે જ્ઞાનની ભૂમિ-

readily endure the keenest sufferings If it is necessary to choose the cause of honour, virtue, religion, one's country, or one's God, at the cost of physical suffering, however acute, nay even at the cost of death itself, the Christian mind will not hesitate in the choice To make out war as the ultimate or final evil upon earth is not to adopt but rather to invert the code of Christian morals *It is to prefer the things of sense to the spiritual interests of mankind* It is to narrow life to the limits of material and physical welfare, instead of expanding it to its true spiritual dignity Two remarks there are which it is possible, as I think, and natural to make upon the subject of war. The first is that the great, decisive, paramount events in history have been often or generally consummated by the sword. Nor indeed, as it seems, could they have been consummated in any other way Look over the famous battles of human history, Marathon, Tours, the defeat of the Armada, Leuthen, Plassey, Valmy, Trafalgar, Waterloo, and tell me how the results which were achieved in those great battles could apparently have been achieved by any other means *The creation of a national life, the emancipation of a people, the vindication of religious truth, the regeneration of the social order, can be accomplished in the providential order, by war, and, as it seems to human eyes, by war alone.* Thus it is that a modern poet, whose own still, peaceful life lay so far away from the strife and stress of bloodshed, could yet, in his Thanks-giving Ode, use of warfare, in an appeal to the Almighty God, these striking words :—

“But Thy most dreaded instrument

In working out a pure intent,

Is man—arrayed for mutual slaughter,—

Yea Carnage is thy daughter ! ”

કાએ પહોંચાડે છે. અનેક યુવાગ, તીર્થ, ઉપવાસ વગેરે સાધનો આટલા માટે જ શોધી કાઢવામા આવ્યાં છે. દુકામાં—સર્વ સારી ભાવનાઓ, વસ્તુતઃ થોડે ઘણે અંશે પગમાત્માની જ ભાવનાઓ હોઈ, પરમાત્મપ્રાપ્તિમાં સાહાયકારી છે. અર્જુનને જે અધર્મનો ત્રાસ છે, અને નરકની ભીતિ છે તે પણ એક પ્રકારના છેવટે પરમપદે પહોંચાડનારાં સાધનો છે. કેટલાક કર્તવ્ય ખાતર કર્તવ્ય કરે છે કેટલાક જનતાના કલ્યાણાર્થે કરે છે, કેટલાક સ્વર્ગ-

Again, it is true beyond dispute that war is the parent not of violence only or cruelty, but of the heroisms which elevate and ennoble human life. The real danger of the modern world, its corrupting and corroding influence, is material luxury, and that which follows luxury as its shadow—sensuous sin. In times of peace and plenty men live secular lives; they eat and drink and forget God. *They are apt to see the body above the soul, comfort above duty and time above eternity.* It is the trumpet-call of war which bursts the subtle sensuous bands. Men arise, and show themselves once more to be men. They shake off the calculating spirit of ease and profit; they are eager to do greatly, and so suffer greatly; they feel a pride in daring and enduring, nay even in laying down their lives for a noble cause. The poet, whose verse I have already quoted, has spoken of one—

“Who if he be called upon to face
Some awful moment to which Heaven has joined,
Great issues, good or bad for human kind,
Is happy as a lover, and attired,
With sudden brightness, like a man inspired.”

The world could ill afford to dispense with the moral qualities of manhood, the sudden, implicit obedience to the voice of duty, the steadfastness in adversity, the courage that will not allow itself to be subdued, the indestructible faith, the calm endurance of agony, above all the loving ministries which wait, like guardian angels, among Christian nations, upon the pain and misery of the battlefield.”—*The Bishop of Calutta on war.*

નરકાદિની સમજણથી કરે છે, કેટલાક આ જન્મમા જ એનો લાલ મળશે એમ આશાસયી હાપણથી કરે છે, અને કેટલાક અમુક દેવો વા ઈશ્વર પ્રસન્ન થશે એમ ધારીને કરે છે ગમે તેરીતે કર્તવ્ય કરો, કર્તવ્યનો મહિમા જ એવો છે કે એ અન્તઃકરણને પવિત્ર કરી પરિણામે સર્વાત્મભાવ સિદ્ધ કરી આપે. પણ એ સર્વાત્મભાવ પ્રાપ્ત કરવામા ઉત્તમોત્તમ સાધન પરમાત્માને શરણે જવું એ જ છે. અન્ય સાધનો કઠિન છે, દુર્ગલ છે, અને અંકદેશી છે; આ એક સાધન જ એવું છે કે જે સરળ છે, અને તે સાથે જ વળી અપરિમિત બળવાળું, અને સમગ્ર અન્તર્ અને બાહ્યને વ્યાપી રહેનારું છે. આ એક સાધનના અંગમાથી જ અન્ય સર્વ સાધનો, વિષ્ણુના ચરણ-કમલમાથી વિષ્ણુપાદોદ્ધી ગગાની પેટે, સ્વયં (spontaneously, deductively,) વહે છે. માટે સર્વ ‘ધર્મો’—પરમાત્માની સાથે ‘યોગ’ કરાવનારા ન્હાના મહોટા પ્રાકૃત સાધનો—છોડી રહારે શરણે આવ’ એમ કૃષ્ણ-ભગવાન સર્વ ધર્મનું રહસ્યભૂત વાક્ય ઉપદેશે છે.

‘મહારે શરણે આવ’ એ ત્રણ શબ્દોમા આખા જગતને રૂપાન્તર પમાડી દેવાની કેવી વિલક્ષણ શક્તિ છે, મોધલાનુના આ એક કિરણથી સમસ્ત અવિદ્યારૂપ અન્ધકાર કેવો નથી થઈ જાય છે, ‘અનહદ નાદ’ના એ એક સ્વરથી મનુષ્ય કેવો મોહનિદ્રામાથી જાગી ઊઠે છે,—એ વાતનું ‘યથાર્થ’ જ્ઞાન વાચકને કોઈ પણ તરેહના તર્કથી કરાવી શકાય એવું નથી. ‘હું એને શરણે છું, એમ જોણે એક વાર પણ હૃદયની જિંડી ગુહામાથી કહ્યું છે એને જ આ શક્તિનો મહિમા પૂરેપૂરો સમજાશે. તથાપિ તર્ક પણ આ સિદ્ધાન્તને કેટલો અનુકૂલ છે એ તપાસીએ.

મનુષ્યને સન્માર્ગે પ્રવર્તાવનારી સાથી સખલ શક્તિ કઈ? કેટલાક તત્ત્વજ્ઞો એમ બતાવે છે કે આ જગતની વ્યવસ્થા જ એવી છે કે એમા સદ્વર્તનના બદલામા સુખ છે જ: કદાચ હાલ ને હાલ સુખ ન મળે તો જન્માન્તરમા વા સ્વર્ગમા તો એ અવસ્ય મળવાનું જ. સદ્વર્તન સાથે હમેશાં કષ્ટ અને દુઃખ જ જોડાયા હોય એ વિચાર મનુષ્યહૃદય સહન કરી શકતું જ નથી, અને તેથી એનો બદલો સુખરૂપે કોઈક કાળે પણ મળવો જ જોઈએ એવી શ્રદ્ધાનો અવલંબ કરે છે. આ શ્રદ્ધા સંકારણ, સોપપત્તિક છે—પણ અત્રે એટલું તો સ્પષ્ટ જ છે કે સુખ મેળવવાના ઉદ્દેશથી જે પ્રવૃત્તિ થાય તેને સદ્વર્તન તો નજ કહેવાય: સ્વાર્થ અને ધર્મ—સદ્વર્તન—ની એકતા કેમ સ્વીકારાય? આમ અડચણ આવી પડવાથી કેટલાક એમ માર્ગ

કાઢવા યતન કરે છે કે સદ્વર્તનમાં જ સુખ રહેલું છે, અને તેથી એ બેનો વિરોધ જ સહવતો નથી : અન્ય સર્વ સુખો ગૌણ છે વા મિથ્યા છે; સદ્વર્તન એ જ પરમ સત્વ સુખ છે પરન્તુ આમાં પણ બે સુખ મેળવવાના ઉદ્દેશથી જ પ્રવૃત્તિ થતી હોય તો એ પ્રવૃત્તિ સ્વાર્થી જ ગણાય. અને ઉપરના સિદ્ધાન્ત પ્રમાણે આ સિદ્ધાન્ત પણ અગ્રાણ્ય ઠરે. ત્યારે સુખ આતુષંગિક ભલે રહે, પણ કર્તવ્ય તો કર્તવ્ય ખાતર જ કરવું જોઈએ—કેન્દનુ આમ કહેવું હતું; અને એ કહેવું ઠીક છે. પરન્તુ આ સિદ્ધાન્તમાં કઠોરતા, કર્કશતા હોઈ મનુષ્યને આકર્ષે એવું એમાં કાઈ જ આવતું નથી, કાઈક એવી શક્તિ શોધી કાઢવી જોઈએ કે જેના અવલંબમાં મનુષ્યને આનન્દ આવે, મનુષ્ય સ્વયં આકર્ષાય, અને છતાં એમાં સ્વાર્થાનુસરણનો કે પારતત્યનો દોષ ન નડે. આ શક્તિ ભગવત્પરાયણતામાં રહેલી છે. જેના હૃદયમાં કાઈક ક્ષણે પણ એનો ભાવ થયો છે, જેની જીવનનૌકા ક્ષણ વાર પણ એના બહેણમાં પડી સન્માર્ગે ચાલી છે, જેનો વિચાર એક વાર પણ એ અમૃતમય ન્યોતિની આખી કરી આવ્યો છે—તે એનું દિવ્ય આકર્ષક ‘માધુર્ય’ કદી પણ વીસરતો નથી, અને એનામાં જ એને પોતાનો આત્મભાવ અનુભવાય છે. જે ભગવાનને ‘સર્વભાવે’ શરણે ગયો છે—જેણે એન્સર્વાત્મભૂત મહાન પદાર્થમાં જ પોતાનું આત્મત્વ જોયું છે, અને લોકો જેને ‘આત્મા’ કહે છે એ ક્ષુદ્ર પદાર્થ એને સમર્પી દીધો છે—તેને સ્વાર્થાનુસરણનો પ્રસંગ જ ક્યાં રહ્યો? વળી, જે ‘રસ’ના તરંગ ઉપર ડોલતો તરંગરૂપ થઈ રહ્યો છે તેની આગળ કઠોરતા, કર્કશતા પણ કેવી?

આમ વિચારદષ્ટિએ જોતાં પણ ભગવત્પરાયણતાનો માર્ગ જ ઉત્તમ ઠરે છે. માટે જ એક અગ્રેજ કવિ કહે છે કે—

“ Away, haunt not thou me,
Thou vain Philosophy!
Little hast thou bestead,
Save to perplex the head
And leave the Spirit dead.
Unto thy broken cisterns wherefore go,
While from the secret treasure depths below,
Fed by the skyey shower,
And clouds that sink and rest on hill-tops high,
Wisdom at once, and Power

Are welling, bubbling forth, unseen, incessantly ?

* * * *

Why labour at the dull mechanic oar,
When the fresh breeze is blowing,
And the strong current flowing,
Right onward to the eternal shore ? ”

અને તેથી જ શ્રીમદ્ભગવત પણ કહે છે—

येऽन्येऽरविन्दाक्ष विमुक्तमानिनस्त्वय्यस्तभावादविशुद्धबुद्धयः ।
आरुह्य कृच्छ्रेण परं पदं ततः पतन्त्यधोऽनाहतयुष्मद् व्रजः ॥ *

અને તેથી જ શ્રીકૃષ્ણભગવાન અત્રે ઉપદેશ છે કે—

“ सर्वधर्मान् परित्यज मामेकं शरणं व्रज । ”

(૩) કીલક

(૩) આમ ભગવત્પરાયણતામાં અપૂર્વ શક્તિ રહી છે ખરી. પણ ખરા ધાર્મિક આત્માને શ કા થાય છે કે—‘હુ, પાપી હોઈ, પરમપદ પ્રાપ્ત કરી શકું’ ? મહારા પાપી આત્માને એ દિવ્ય ધામમાં સ્થાન કેવું ?’ આ શંકા સાચા હૃદયને સ્વાભાવિક છે. પણ પરમાત્માની દિવ્ય શક્તિનું જ્યાં સુધી અપૂર્ણ જ્ઞાન છે ત્યાં સુધી જ એ શંકાને અવકાશ છે. ભગવત્કૃપાના મનોહર અને પવિત્ર કુવારાની નીચે આવીને ઊભા રહેતા જ સર્વ પાપરૂપ મેલ ધોવાઈ જાય છે. અને સર્વ અજ્ઞાનજન્ય સન્તાપ શમી જાય છે. ન ધારશો કે અનુન પાપી રહીને જ પરમપદ પ્રાપ્ત કરવાનો હતો : પાપસહિત રહીને તો પરમપદને પહોંચાતું જ નથી. અત્રે કહેવાનું તાત્પર્ય એ છે કે તમે ગમે તેટલાં પાપ કર્યાં હોય તોપણ પાપમાં એવી શક્તિ નથી કે એ તમારા આત્માને હમેશ માટે બગાડી મૂકે; ગમે તે ક્ષણે આત્માને એના શુદ્ધ સ્વસ્વરૂપમાં પ્રકાશાવી શકાય છે, અને એ પ્રકાશ પ્રગટ થતા જ પાપ હટી જ નહિ એમ થઈ જાય છે માટે શ્રીકૃષ્ણભગવાન અન્યત્ર કહે છે કે—

* ભાવાર્થ— હે અરવિન્દાક્ષ ! —ભગવાન ! —ખીજ કેટલાકો જે પોતાને મુક્ત થઈ ગયેલા માની બેસે છે, તેઓ તમારામાં ભાવરહિત હોવાથી એમની શુદ્ધિ મલિન જ રહે છે. આવા લોકો મહામહેનતે જિન્યું પદ પ્રાપ્ત કરે છે, પણ પ્રાપ્ત કરીને પણ—તમારા ચરણનો અનાદર કરેલો હોવાથી પાછા નીચે પડે છે.

“अपि चेदसि पापेभ्यः सर्वेभ्यः पापकृत्तमः।

सर्वं ज्ञानं लब्ध्वैनैव ब्रूजिन् सन्तरिष्यसि॥”

‘લલે તું’ સર્વ પાપીમાં પાપી હો, પણ જ્ઞાનરૂપી નાકાવડે તું સમસ્ત પાપના દરિયાને સારી રીતે તરી જઈશ.’—તાત્પર્ય કે જ્ઞાન એ એવો પદાર્થ છે કે મનુષ્યને પાપની પાર લઈ જાય છે. જ્ઞાનનો ધર્મ જ એ છે કે પાપને પાછળ મૂકતાં જવું અને આગળ પ્રયાણ કરવું. કદાચ કોઈને શંકા થાય કે ક્યાં પાપ ક્યાં જવાનાં? એનો ઉત્તર કે :—

“यथैधांसि समिद्धोऽग्निर्भस्मसात् कुरुतेऽज्जुन।

ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात् कुरुते तथा॥”

અર્થાત્, ઉપર જે પાપને દરિયાની ઉપમા આપી એ એમ બતાવવાને કે દરિયા જેટલા અથાગ વિસ્તારવાળાં અને ભીડા પાપો પણ જ્ઞાનથી ઝોળાંગી શકાય છે. આ ઉપમાથી કોઈને એમ થાય કે ક્યાં પાપ તો પાછળ વિસ્તરેલા કાચમ રથાં જ, તો તેને માટે ભગવાન આંખીજી ઉપમા આપે છે કે, ‘જેમ ભડભડ બળતો અગ્નિ લાકડાને બાળીને ભસ્મ કરી નાખે છે, તેમ જ્ઞાનાગ્નિ સર્વ ક્રમેને બાળીને ભસ્મ કરી નાખે છે.’ અર્થાત્, જ્ઞાનનો એવો ધર્મ છે કે એ પાપી સંસ્કારોને હતા તેવા રહેવા દઈને જ નવા શુભ સંસ્કારો ઉમેરતું નથી. પણ દરેક નવો શુભ સંસ્કાર ઉપજવવામાં જ જૂના અશુભ સંસ્કારનો નાશ કરે છે. વધારે ચોક્કસ રીતે બોલીએ તો, જ્ઞાને સંસ્કાર પાડવાનો નથી પણ આત્માનું આન્તર તાત્ત્વિક સ્વરૂપ જ બહાર પ્રકટાવી આપવાનું છે. આત્માનું તાત્ત્વિક સ્વરૂપ શુદ્ધ છે માટે જ પાપનો જ્ઞાનથી ક્ષય સંભવે છે. નહિ તો પાપપુણ્ય પોતપોતાનું બલ હમેશાં એક એકની રક્ષામે બળબાળ્યા કરત, અને આત્મા તો ઉભયના વિગ્રહનું એક જડ ક્ષેત્ર થઈ પડી રહેત. પણ વસ્તુતઃ એમ નથી આત્મામાં પાપની રક્ષામે થવાનું, એનો નાશ કરવાનું બલ છે; બલ જ્ઞાનનું છે; અને તે અન્તરમાંથી બહાર આવી ચોતરફથી ઘેરો ઘાલી બેઠેલા પાપની રક્ષામે લદે છે, અને એનો ક્ષય કરે છે. આ રીતે પાપનો સંહાર કરવાનું ખરું સાધન જ્ઞાન છે. આજ હું એક ખોટું કૃત્ય કરું અને કાલે યથાકથંચિત્ ખીજી સારું કૃત્ય કરું એટલાથી મારો આત્મા સુધરતો નથી; કારણ બ્યાં સુધી જ્ઞાન ગ્રામ ક્યાં વિના જ એ સારું કૃત્ય કરું છું ત્યાં સુધી મ્હારું આચરણ એક જડ પદાર્થના જેવું છે. ત્યારે સારાનો ભાવ જ્ઞાનવડે હું અન્તરમાં ગ્રહી લઉં ત્યારે જ મને તે પ્રસંગે પણ સારું જ કરવાનું મ્હારામાં સામર્થ્ય આવે. આજ નિર્દય થાઉં અને કાલે સદય

થાઉં એટલાથી લવિષ્યમાં દયાને માર્ગે ચાલીશ એમ ખાતરી મળતી નથી. જ્ઞાનપુરઃસર જ્યારે મહારું વર્તન થાય ત્યારે જ ખરું. અમુક પાપનો સંસ્કાર નહિ પણ પાપતું સામાન્ય મૂલ જે અજ્ઞાન એ બળી બળ ત્યારે જ નિશ્ચય રહે કે લવિષ્યમાં સારાં—જ્ઞાનથી જણાયેલા મહારા સ્વરૂપને છાજતા, એ સ્વરૂપનો અનુભવ કરાવતાં,—કૃત્યો જ થશે. ટૂંકામાં, બાહ્ય આચારને બદલે સમજણ સાથે અન્તર્ વૃત્તિ શુદ્ધ કરવાની ખરી જરૂર છે.

વૃત્તિ શુદ્ધ શી રીતે થાય? આ પ્રશ્નનો ઉત્તર અપાર્થ ગયો છે; ઉપર બતાવ્યું તેમ, ભગવાનને શરણે જવાથી. એમાં શંકા રહે કે પૂર્વે કરેલાં પાપતું શું? તો એનો ઉત્તર કે ભગવાન ભક્તને ખાતરી આપી કહે છે કે, “હું તને સર્વ પાપથી મુક્ત કરીશ; તારા પૂર્વના પાપથી મુક્ત કરીશ, તેમ જે જે કૃત્યને તું પાપ પણ માને છે—પણ જે વસ્તુતઃ સ્વાર્થાતુસરણરૂપ ન હોઈ, મહારી દુષ્ટને પણ ઉદ્ધારનારી ઇચ્છાતું અનુસરણ હોઈ પાપ જ નથી,—તે પણ તને કોઈ પણ રીતે બંધનમાં નાખનારા નથી. માટે તું જરા પણ ફિકર કરીશ નહિ” આ રીતે અર્જુનની સર્વ શંકા દૂર કરી, ભગવાન અર્જુનનાં મનમાં પૂર્વેકિત ઉપદેશ “કીલક” વડે દૃઢ કરે છે.

“અહં ત્વા સર્વપાપેભ્યો મોક્ષયિष्याમિ મા શુચઃ”

એટલા શબ્દો કણું પડના જ, આત્મામાં નૈરાશ્ય મટી હેવું બલ આવે છે। “કહી” લાખો નિરાશામાં અમર આશા હુપાર્થ છે.” તે આ જ. અને માટે જ—

“નષ્ટો મોહઃ સ્મૃતિલંબ્યા ત્વત્પ્રસાદાન્મયાચ્યુત ।

સ્થિતોઽસ્મિ ગતસન્દેહઃ કરિષ્યે વચનં તવ ॥” *

એવો અર્જુનનો છેવટનો નિશ્ચય.

[સુદર્શન, ૧૮૯૦-૯૧-૯૨]

હે અચ્યુત! હે અનેક વિકારોના મધ્યમાં રહેતું પણ અવિકૃત એવું પરમતત્ત્વ!—તમારા પ્રસાદે કરી મહારો મોહ ગયો અને સ્વસ્વરૂપનું રમરણ પ્રાપ્ત થયું, ગતસન્દેહ થઈ બિભો છું. તમારા કૃપા પ્રમાણે કરીશ.

૧૩ : કર્મયોગ - ૧

ધર્મ અને નત્તજ્ઞાનનાં પરમ રહસ્યો જેવાં આપણાં શાસ્ત્રમાં
જોધાયા છે તેવા બીજા કોઈ પણ દેશનાં શાસ્ત્રોમાં શેધાવાં નથી એમ આપણે
સકારણ અભિમાનથી માનીએ છીએ; આપણાં શાસ્ત્રોમાં પણ

“ગીતા સુગીતા કર્તવ્ય કિમન્યૈઃ શાસ્ત્રવિસ્તરૈઃ ।

યા સ્વયં પદ્મનાભસ્ય મુખપદ્માદ્વિનિશ્ચુતા ॥ * ”

— એમ શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતામાં સર્વ સત્યોત્તુ સન્દોહન ઘટેલું કહેવાય છે, અને
એ મહાન ગ્રન્થનો મહાન હિપદેશ ને કર્મયોગ છે એમ આપણે સારી રીતે
બણીએ છીએ. આ દષ્ટિએ વિચારનાં, આબનો વિષય એવો વિજ્ઞાન, ગંભીર
અને રહસ્યજ્ઞાન લાગે છે કે એતું નિરૂપણ કરવા જતાં મન અને વાણી
કંપે એ સ્વાભાવિક છે. પણ બીજી દષ્ટિએ વિચારનાં—આબનો વિષય કરતાં-
વધારે નિકટ પડેલો, સહેલો અને સરળ બીજો વિષય જ નથી. જેમ પર-
માત્મા ‘અગોરજીયાન્ મહતો મહીવાન્’ ‘મ્હેટાથી પણ મ્હેટો અને
ન્હાનાથી પણ ન્હાનો’ છે, તેમ આપણો આબનો વિષય — જે પરમાત્માને
જ લેએ છે અને એની જ પ્રાપ્તિનો મુલમાર્ગ છે—તે પણ એના જેવો જ
મ્હેટામાં મ્હેટો અને ન્હાનામાં ન્હાનો, કંઠમાં કંઠલુ અને સહેલામાં
સહેલો છે. પરમાત્મા કાંઈ વિદ્યાનોનો જ નથી — વિદ્યાનોનો છે તેમ બાળકોનો
પણ છે; તેમ કર્મયોગ તે પણ પંડિતોએ જ ચર્ચવાનો વિષય નથી;
સામાન્ય જનોને પણ એ વિષે વિચાર કરવાનો અધિકાર છે — બધેકે કર્તવ્ય
છે. આ બાબુ હિપરકુ આપણું ખાસ લક્ષ ખેંચવા માગું છું કારણકે ઘણાં
માણસો આવા વિષયો તો માત્ર વિદ્યાનો માટે જ છે એમ સમજી એનાથી
બીડીને આઘાં રહે છે; આ વિષય તો આપણા ‘જીવનનો રોટલો’ છે. ખાધા
વિના ચાલે તો આ વિષય વિના ચાલે. આપણા જીવનને ટકાવવા કાંઈ ને
કાંઈ કર્મરૂપી અન્ન તો આપણા શરીરમાં આપણે નાખતા જ રહીએ છીએ :
ભોજનમાં કોળિયા ભરીએ છીએ એટલે શું ખાઈએ છીએ — કાચું કે પાકું,

* ભાવાર્થ — ગીતા કે જે સાક્ષાત્ વિષ્ણુભગવાનના મુખકમળમાંથી
નીકળી છે તેને સારી પેઠે આત્મામાં ગાઈ લેવી — બીજા લાંબાં લાંબાં
શાસ્ત્રોનું કાંઈ જ પ્રયોજન નથી.

એપણું કે ધૂળભર્યું — તેનું આપણને જ્ઞાન નહોતું નથી. માટે જરા જાગૃત થઈએ કે — આપણે ખાઈએ છીએ તે આપણા શરીરને માફક આવે એવું છે કે કેમ, એથી શરીર પોષણે કે ક્ષીણ થશે ? —

આ જ્ઞાન શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતામાં શ્રીકૃષ્ણ ક્ષગવાને અર્જુનને — એટલે કે પરમાત્માએ આપણુ સર્વને — આપ્યું છે; એનો આપણે લાભ લઈએ.

મેં હમણાં જ કહ્યું તેમ — આપણે આજના વિષયને કંઈ માની એસવાનું કંઈ જ કારણ નથી. ‘કર્મયોગ’ — આ મોટો જણાતો શબ્દ કર્મ અને યોગ એ બે શબ્દો મળીને થયેલો છે : અને બંનેનો અર્થ બહુ સહેલો છે. કર્મ — એટલે ક્રિયા — એ આપણે રાતદિવસ કર્યાં જ કરીએ છીએ, એટલે એ તો આપણને સુપરિચિત છે. માત્ર યોગ શબ્દના અર્થમાં થોડુંક જાણવાનું રહે છે. શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતામાં ‘યોગ’ શબ્દ સામાન્ય લોકો હાલમાં એ શબ્દનો જેવો અર્થ — પ્રાણવાયુને રૂંધવા-કાઢવાની ક્રિયાઓ — સમજે છે તેવા અર્થમાં વપરાયેલો નથી. ગીતાના તત્ત્વજ્ઞાનમાં ‘યોગ’ શબ્દ તે તે શબ્દો સાથે જોડાઈ તેમાં અમુક વિશિષ્ટતા પૂરે છે — જેમકે ‘લક્ષિતયોગ’, ‘જ્ઞાનયોગ’, ‘ધ્યાનયોગ’, ‘કર્મયોગ’.

સ્ત્રી, પુત્ર, દ્રવ્ય, સ્વર્ગ આદિ અનેક વિષયોને આપણે લજીએ છીએ, તે ઉપર પ્રીતિ બાંધીએ છીએ — તે ભુજનને, તે પ્રીતિને પ્રભુ સાથે જોડવી તે ‘લક્ષિતયોગ’ છે. આપણા જ્ઞાનના વિષય પણ અસખ્ય પદાર્થો છે પણ તે સર્વનું અધિજ્ઞાન બ્રહ્મ છે એમ સમજી આપણા જ્ઞાનનો પ્રભુ સાથે સંબંધ કરવો એનું નામ ‘જ્ઞાનયોગ’. આપણે બહુ બહુ પદાર્થોનું ધ્યાન અર્થાત્ એકાગ્ર ચિન્તન કરીએ છીએ, અને એ રીતે એ પદાર્થોના આત્મા સાથે આપણા આત્માની એકતા અનુભવીએ છીએ — પરંતુ એ જ એકાગ્ર ચિન્તન પરમાત્માનું કાવું — મનની વૃત્તિ વિષયમાથી રોકી પરમાત્મામાં જોડવી — એ ‘ધ્યાનયોગ’ : અને તે જ રીતે, આપણે પ્રતિક્ષણ જે કર્મો કર્યાં કરીએ છીએ તેને પ્રભુ સાથે જોડવા તેનું નામ ‘કર્મયોગ’ છે.

પણ તમે પૂછશો કે — આપણા કર્મોને પ્રભુ સાથે શી રીતે જોડવા ? એનો ઉત્તર કે એના આદિ, અન્ત અને મધ્ય ત્રણેમાં પ્રભુ સ્થાપીને. આપણાં કર્મો પ્રભુમાંથી જ નીકળે છે, અર્થાત્ હું — હું — રૂપી ગોમુખમાંથી બહાર આવતી કર્મરૂપી ગંગા એ ગોમુખમાં ઉત્પન્ન થતી નથી પણ વિષ્ણુના ચરણકમળમાંથી વહે છે — એ એક દૃઢ સમજણ રહેવી જોઈએ.

ખીજું, કર્મ પોતે પણ ભગવાનનું જ સ્વરૂપ છે, ગંગા પોતે પણ ભગવતી જ છે એ દૃષ્ટિ રહેવી જોઈએ. વળી, એ સર્વ કર્મો મહારા સ્વાર્થ માટે કરવાનાં નથી—એમ કરવાનો યત્ન તે તો ગોમુખમાથી નીકળતી ગંગાને પાછી ગોમુખમા જ પૂરવા જેવો મિથ્યા યત્ન કહેવાય—પણ પરમાત્મા અર્થે કરવાનાં છે, ચાલતું રૂપક વાપરીએ તો કર્મગંગાએ વિશ્વમહાસમુદ્રમા ભળી, પગ ચાપતાં લક્ષ્મીજી સહવર્તમાન વસતા વિષ્ણુપરમાત્માનું નિવાસ-સ્થાન બનવાનું છે એ ત્રીજી સમજણ હોવી જોઈએ.

આમ ત્રિવિધ રીતે ધર્મનો પ્રભુ સાથે યોગ કરવો એ ભગવદ્ગીતાનો મહાન ઉપદેશ છે અને રખે ને કોઈ અદ્વૈતસિદ્ધાન્તીને મારી ભાષા દ્વૈતવાદથી અંકાયેલી લાગે, તે માટે મારે સ્પષ્ટ કરવું જોઈએ કે આ કર્મયોગ તે ખરો અદ્વૈત સિદ્ધાન્ત—જેને આપણે તત્ત્વજ્ઞાનનો શિરોમણિ માનીએ છીએ—તેનો વિરોધી નથી, પણ અનુરોધી છે.

‘પ્રકૃતિ’ અને ‘પુરુષ’—એ દ્વૈત; એનો અદ્વૈતભાવ ત્રણ રીતે બની શકે, એક તો પ્રકૃતિનો ફક્ત નિષેધ કરીને; આ રીતે કેવલ અકર્તા દ્રષ્ટા પુરુષ જ રહે, અને કર્મમાત્ર બંધ થઈ જાય. બીજી રીત તે ‘પુરુષ’નો નિષેધ કરીને; આ રીતે ફક્ત જડ ક્રિયાવતી પ્રકૃતિ જ રહે, અને તે પણ ચૈતન્યના તેજને અભાવે અન્ધકારથી છવાઈ જાય. આમાનો પ્રથમ સિદ્ધાન્ત તે આલસ્ય અને નિર્વેદમાં પરિણમે, અને બીજો સિદ્ધાન્ત ઐહિક જીવન-માં કૃતકૃત્યતા માનનાર નાસ્તિકના મતનું રૂપ લે. પણ આ બંને રીતથી જીવી જ ત્રીજી રીત અદ્વૈતસિદ્ધિની એ છે કે પ્રકૃતિ અને પુરુષ ઉભયનું પરમાત્મામાં અદ્વૈત સાધવું. અર્થાત્ એક રીતે જોલીએ તો, પ્રકૃતિનો નિષેધ ન કરવો, પુરુષનો પણ ન કરવો—અને કરવો ત્યારે બંનેનો કરવો : ઉભય-સંગ્રાહક અને ઉભયબાધક એક તત્ત્વ—પરમાત્મા—માં કરવો. આપણા કર્મના વિષયમાં આ સિદ્ધાન્ત ઉતારીએ તો—કહેવાનું કે પ્રકૃતિનો નિષેધ ન કરવો, નિવૃત્તિનો પણ ન કરવો, અને પ્રવૃત્તિમા નિવૃત્તિ સાધવી, અને નિવૃત્તિમાં પ્રવૃત્તિ સાધવી, અર્થાત્ જોવી. શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતા કહે છે તેમ—

“કર્મણ્યકર્મ યઃ પश्यેદકર્મણિ ચ કર્મ યઃ ।

સ બુદ્ધિમાન મનુષ્યેષુ સ યુક્તઃ કૃત્સ્નકર્મકૃત્ ॥”

= જે પુરુષ કર્મમાં અકર્મ જીવે અને અકર્મમાં કર્મ જીવે તે જ પુરુષ સર્વ મનુષ્યોમાં બુદ્ધિમાન—શાની—છે, અને અખિલ કર્મ કરનાર કર્મયોગી પણ તે જ છે.

આમ અદ્વૈતદષ્ટિથી શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતાએ કર્મ અને જ્ઞાનનો, પ્રવૃત્તિ અને નિવૃત્તિનો અવિરોધ સ્થાપ્યો છે.

હજી એક મહત્ત્વનો પ્રશ્ન વિચારવાનો રહે છે—કર્મ પ્રભુ સાથે જોડવાં, પણ તે કેવા જોડવા ? સારા—ખોટા સર્વ ? ઉત્તર કે—ખોટા કર્મો તો પ્રભુ સાથે જોડી શકાતા જ નથી. અન્ધકારને તેજ સાથે શી રીતે જોડાય ? ત્યારે ખોટા કર્મો માટે જવાબદારી કેની ? મ્હારી પોતાની જ. ત્યારે આનો અર્થ શું એવો કે ખોટા કર્મ તેટલા મ્હારા, અને સારા તેટલા પ્રભુનાં ? બેશક એમ જ. પણ આ પ્રશ્ન સા અને નિન્દાના વિભાગ માટે તમે કારણ માગશો. તમે પૂછશો કે—આ વિભાગ તે માત્ર ભક્તિનો વિષય જ છે, કે એની ઉપપત્તિ થઈ શકે—એનું કારણ બતાવી શકાય—એમ છે ? કારણ સ્પષ્ટ છે કે જે કાર્મ ખોટાં કર્મ થાય છે તે ‘હું’ માથી જ—અહંતામાંથી જ થાય છે.

તુલસીદાસજીએ કહ્યું છે કે—

“**दया धर्मको मूल है पापमूल अभिमान**”

અર્થાત્ ‘દયા’—આત્મભાવ—એ ધર્મનું મૂળ છે, અને ‘અભિમાન’ હું-બુદ્ધિ એ પાપનું મૂળ છે. અત્રે ‘દયા’ શબ્દનો અર્થ નેત્રમાં અશ્રુ જ નથી, પણ એ અશ્રુમાં અને અશ્રુની પાછળ ઝળકતો આત્મભાવ છે; અને ‘અભિમાન’ શબ્દ જે દયાના પ્રતિયોગીરૂપે—એટલે કે ‘દયા’ થી ઊલટા અર્થમાં વપરાયો છે તેનો અર્થ ‘ગર્વ’ નથી, પણ ગર્વ આદિ સઘળી દુષ્ટ વૃત્તિઓનું ખીજબૂત જે હું-પણુ—અહંતા—તે છે. આ આત્મભાવ અને અહંતા વચ્ચેનો ભેદ લક્ષમાં રાખવાનો છે. જે સ્વયંપ્રકાશ ચૈતન્ય મ્હાન તમારા સર્વમાં—પ્રકૃતિ સુધ્ધાંતમાં—રહેલું છે અને જેને ઘટપટાદિની માફક વિષય ન કરી શકવાથી, છતાં સ્વયંજીવપ્રકાશ અનુભવવાથી, આપણે ‘આત્મા’ કહીએ છીએ તેનું સર્વત્ર પ્રત્યક્ષજ્ઞાન કરવું એને સર્વત્ર ઓળખવો—‘ચીનવો’—એના સ્વીકારમય થવું—અર્થાત્ એના જ્ઞાનને શોભતા મન, વાણી અને કર્મ કરવા, એનું નામ આત્મભાવ. એથી ઊલટી રીતે તમારા રહામી મ્હારી જાતને સ્થાપવી, વિશ્વ રહામે મ્હારા પિંડને મૂકવો, એક અખંડ ચૈતન્યને અજ્ઞાનથી ખંડિત કરવું, અને તદનુસાર મન, વાણી અને કર્મને સ્વાર્થપરાયણ કરવાં એનું નામ અહંતા.

અહંતા કેમ ટળે, અને આત્મભાવ કેમ ઉદય થાય ? આ પ્રશ્ન ઉપર આવીએ છીએ ત્યારે આપણા પ્રાચીન શાસ્ત્રોનો મહિમા આપણને પૂરેપૂરો દેખાય છે. એમાં એક સાધન ન બતાવતાં અસંખ્ય સાધનો બતાવ્યાં છે,

જેમાંનું કાર્મને એક તો કાર્મને બીજું તો કાર્મને ત્રીજું એમ વિવિધ મનુષ્યોને પોતપોતાના સ્વભાવાનુસાર વિવિધ સાધનો ઉપયોગી થઈ પડે છે, દરેક મનુષ્યે પોતપોતાની ખામી અને સ્વભાવનો વિચાર કરીને તે તે સાધનો શ્રદ્ધાથી ગ્રહણ કરવાં. એટલો વિચાર કરવાની પણ શક્તિ પ્રાપ્ત ન થઈ હોય તો પરમ કૃપાળુ શ્રીકૃષ્ણ પરમાત્માએ મનુષ્યમાત્રને ઉપદેશેલા કર્મયોગના ધોરી માર્ગે ચડવું. અનેક સત્કર્મો કરતાં કરતા ઉત્તમ શીલ જામે છે, પણ તે જામતા પહેલાં પોતાની સ્વતંત્ર શુદ્ધિથી કર્તવ્યનો નિર્ણય કરવાનો હોલ રાખવો વૃથા છે. અને આ વિષયની સ્વતંત્ર શુદ્ધિ જોને અંગ્રેજીમાં 'conscience' કહેવામાં આવે છે એના નિર્ણય ત્યારે જ પ્રામાણિક બને છે કે ન્યારે એ શુદ્ધિ રાગદ્વેષાદિ દોષથી મુક્ત થાય છે, અને સ સારના અનુભવથી પરિપક્વ બને છે. આ સ્થિતિ પ્રાપ્ત કરવા માટે આપણા શાસ્ત્રકોશોએ વર્ણાશ્રમના ધર્મો રચી મૂક્યા છે. એ વર્ણાશ્રમ-ધર્મોનું સેવન કરવું અને તે નિષ્કામ વૃત્તિથી પરમાત્મા ઉપર દષ્ટિ રાખીને કરવું એ કર્મયોગનું રહસ્ય છે. એ ધર્મોના આચરણમાં કોઈ વહેમી કે જુલમી વ્યવસ્થાને આધીન થવા જેવું નથી. મનુષ્યસ્વભાવના અને સંસારતત્ત્વના પૂર્ણ અનુભવી, પ્રતિલાશાલી અને પરાંપકારી મહાત્માઓએ જગતના કલ્યાણુર્થે એ માર્ગો બનાવ્યા છે. તે કેટલીક વખત લાંબા અને વિકટ લાગતા હશે ખરા, પણ ધણાએક ટૂંકા અને મુગમ દેખાતા માર્ગો જ વસ્તુતઃ શુભશુભામણીભરેલા નીવડે છે.

ત્યારે શું ગીતાનું તાત્પર્ય ચાલતી રૂઢિએ ચાલ્યા કરવું એમ ઉપદેશ-વાનું છે? નહિ જ. કર્તવ્યનો નિર્ણય કેવલ સ્વતંત્ર શુદ્ધિથી કરવો કેવો કઠણ છે એ બહુવવા, શ્રીકૃષ્ણ ભગવાને

“કર્મણો હ્યપિ બોદ્ધવ્યં બોદ્ધવ્યં ચ વિકર્મણઃ ।
અકર્મણઃચ બોદ્ધવ્યં ગહના કર્મણો ગતિઃ ॥”

—એમ કર્મ - વિકર્મ - અને અકર્મ ત્રણેની બાબતમાં ચેતતા રહેવાનું

કંઈ છે, અને

“જ્ઞાત્વાશાસ્ત્રવિધાનોક્તં કર્મ કલુ મિહાર્હસિ ।”

—એમ શાસ્ત્રનો વિધિ અનુસરવાની આજ્ઞા કરી છે. તે જ સાથે કાર્યાકાર્યનો નિર્ણય કરવા માટે પણ આત્મોપચારાદિ (પોતાની જાત જોવી સામાની જાતને ગણવી વગેરે—) ધોરણ બતાવ્યાં છે. દરેક કૃત્યની સાર-

સારતાના વિવેક માટે પ્રકૃતિના ગુણોનું પૃથક્કરણ કયું છે, અને એ ગુણો— સત્, રજ્ઞસ્ અને તમસ—એના સ્વરૂપો પણ સૂક્ષ્મતાથી વર્ણવ્યા છે. વળી દૈવી સંપત્ત અને આસુરી સંપત્ત એમ આપણી વૃત્તિઓના વિભાગ પાડ્યા છે તે પણ અમુક કૃત્ય આપણી દૈવી સંપત્તને પોષે છે કે આસુરી સંપત્તને. એ વિચારવા માટે છે.

રૂઢ થઈ ગયેલા વર્ણાશ્રમધર્મોમાં કેટલાક એવા પણ જણાશે કે જે દૈવી સંપત્તને બદલે આસુરી સંપત્તને ઉપકારક થાય છે. એવા ધર્મોને મેલ સમજીને દૂર કરો અને શુદ્ધ ભાગને તારવી કાઢો; એની મૂળ ઉચ્ચવળતાને તમારા આચરણમાં પ્રતિક્ષિત કરી અધિક ઉચ્ચવળ બનાવો, અને મિથ્યા વાદવિવાદ ન કરતાં તમારા જીવનના દષ્ટાન્તથી બતાવી આપો કે આપણા પ્રાચીન ધર્મમાં કેવી ખૂબી છે! અધિક શુ કહું? *

[વસન્ત, વૈશાખ, સંવત્ ૧૯૬૫]

* એક નહાની શાસ્ત્રીઓની અને વિદ્યાર્થીઓની સલા સમક્ષ પ્રસુખ તરીકે “કર્મચોગ”ના વિષય ઉપર હું થોડુંક બોલેલો, તેનો અત્રે થોડોક વિસ્તાર કર્યો છે.

આપણે મયા અંકમાં કર્મયોગનું તત્ત્વ એના સાદા અને સરળ સ્વ-રૂપમાં યથાશક્તિ વિચાર્યું. એમાં આપણે જોયું કે—પરમાત્મામાં દૃષ્ટિ સ્થાપી કર્મનિષ્ઠ રહેવું, અને પોતપોતાની પ્રકૃતિનો વિચાર કરી, અધિકાર જોઈ કર્તવ્યનિર્ણય કરવો એ એ મહાન ઉપદેશનું રહસ્ય છે. એ ઉપદેશની મહત્તા એ છે કે મનુષ્યજાતિના અમુક જ વર્ગને—રાજાને કે રંકને, વિક્ષાનને કે અભણને, જીને કે પુરુષને જ તે લાગુ પડતો નથી. મનુષ્યમાત્રને—અને તે પણ સર્વ દેશમાં અને સર્વ કાળમાં લાગુ પડતો એ ઉપદેશ છે. અને એમ છે તો—એમાંથી વર્તમાનકાળમાં આપણે—હિન્દનિવાસી આર્યજનોએ શો સાર ગ્રહણ કરવાનો છે એ વિચારવું સ્વાભાવિક રીતે પ્રાપ્ત થાય છે.

આલસ્ય-વિપાદ-ચિન્તા-શંકા આદિ આત્મશોષક વૃત્તિઓને દૂર કરી, ઉદ્યમ-ઉત્સાહ-આનન્દ આદિ આત્મપોષક વૃત્તિઓ પ્રજામાં ફાળવેલ કરવી—એ એક મુખ્ય બોધ છે.

ગઈ ઔદ્યોગિક પરિવર્તન પ્રમુખ મિ. મુધોળકરે સંન્યાસની ભાવના ઉપર જે એકદેશી આક્ષેપ કર્યો હતો—તેમાં તો આપણે નહિ સમત થઈએ, પરંતુ તે સાથે એ પણ સ્મરણમાં રાખીશું કે—

“ન કર્મણામનારમ્માત્મૈર્જ્ઞ્યમ્ પુરુષોઽશ્રુતે ।

ન ચ સંન્યસનાદેવ સિદ્ધિં સમધિગચ્છતિ ॥” મ. ગી.

—“માત્ર કર્મ કરવાં માંડી વાળવાથી માણસ નિષ્કર્મદેશ પ્રાપ્ત કરતો નથી, તથા સંન્યાસ—કર્મત્યાગ—એટલાથી જ એ સિદ્ધિ પામતો નથી.”—એવું ભગવદ્વચન છે. અને જો એ વચન માત્ર ઉગ્રચારીને એસી ન રહેતાં આપણા સમસ્ત દેશના જીવનમાં એનું સતત સ્મરણ રાખવા—રખાવવાનું

+ “The ascetic ideal, which holds in contempt this world and its interest, has exercised for centuries past a dominating influence on the Indian mind

The downfall of our industries, arts and trade, is as much due to this cause, as to the heavy disabilities and restrictions imposed upon them by the economic and fiscal policy of England and other countr’

આપણું કર્તવ્ય છે, તો એટલું સ્પષ્ટ છે કે કહેવાતા ‘બાવાઓ’ અને ‘ફકીરો’—જેઓ વસ્તુતઃ નિઃશ્વેચક સત્ત્વગુણની દશાએ પહોંચેલા નથી. પણ નિદ્રા, આલસ્ય અને પ્રમાદથી ઊપજતી તમોગુણની જ દશા ભોગવે છે—તેઓની સંખ્યામાં જેમજને તેમ ઘટાડો કરવો. આપણા અજ્ઞાન, દરિદ્ર અને વિવિધ ધન્ધા વગરના દેશમાં, એ જાતિના લોકને ‘બાવા ! મજૂરી કરો.’ એમ તિરસ્કાર કરીને બારણેથી કાઢવા—એટલાથી કાર્યસિદ્ધિ નથી. અન્યજ વર્ગ (Depressed Classes)નો ઉદ્ધાર કરવાનો આજ-કાલ જે ચતન થાય છે તેવો જ, બદલે તે કરતા પણ વિશેષ મહત્ત્વનો ચતન આ બાવાઓના અને ફકીરોના ઉદ્ધાર માટે કરવો જોઈએ. નાશ પામેલી અને નાશ પામતી જતી ગ્રામસંસ્થાઓને સજીવન કરવા તથા પરસ્પર-સહાયક નાણાં ધીરનારી પેઢીઓ સ્થાપવા આપણે સરકારને વાર વાર કહીએ છીએ; પરંતુ તે જ પ્રમાણે, બાવાઓની અને ફકીરોની જમાતોમાંથી જે ધાર્મિક જીવન ભીડી ગયું છે તે ફરી લાવવાનું અને તેઓના ધાર્મિક જીવનમાં ઉપકારક થાય એવી કેળવણીની સંસ્થાઓ ભીડી કરવાનું કામ આપણે માથે નથી ? તન્દુરસ્ત શરીરમાં સડેલા લાગને બહાર ફેંકી દેવાનું સ્વાભાવિક વલણ હોય છે; તદ્દનુસાર, જ્યારે એ જમાતોમાં ખરું ધાર્મિક જીવન આવશે ત્યારે એના દુષ્ટ અંશો એની મેળે જ સંધ બહાર થઈ જશે—અને એ રીતે, અત્યારે અતિશય ભારે થઈ પડેલી એ વર્ગની સંખ્યા ધીમે ધીમે ઘટતી જશે. એ જીવન ફરી જાગ્રત કરવા માટે તે તે જમાતોને હાથમાં લઈ તેઓમાં સંસ્કૃત અને અન્ય દેશી ભાષાઓની કેળવણીની સંસ્થાઓ દાખલ કરવાનો ચતન કરવો જોઈએ. દેશમાં ઉત્પન્ન થયેલી ઔદ્યોગિક જાગ્રતિને અંગે, તેઓ આગળ દ્રવ્ય અને કુટુંબ્યસુખની લાલચો ધરીને તેઓને આલસ્ય અને પ્રમાદ ત્યજવી ઉદ્યોગી કરીએ એ છેક ખરાબ નથી, કારણ કે એટલે અંશે આપણે તેઓને તમોગુણમાંથી કાઢી એથી ચઢિયાતા એવા રજોગુણમાં પ્રવેશ કરાવીશું; પરંતુ ખરું કર્તવ્ય તો એ જ છે કે આપણા દેશનું સંન્યાસાશ્રમનું માહાત્મ્ય આપણે તદ્દન વીસરી ન જતા એ મહાસંઘ આગળ જ્ઞાન, ત્યાગ અને પરાંપકારની સત્ત્વગુણી ભાવના સદા કાયમ રાખીને જનસમાજને એ વર્ગનો લાભ અપાવવો.

વળી શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતાએ નિર્દેશો ‘કર્મ-અનારંભ’નો દોષ તે માત્ર બાવાઓ અને ફકીરોમાં જ છે એમ નથી. કેળવાયેલા વર્ગને કેળવાયેલી—સામાન્ય કરતા ચઢિયાતી—કસોટીએ તપાસીએ તો એની પણ

મોટી સંખ્યા ‘હું’ મહારાદેશનો રાહલો દેશને યોગ્યબદ્ધો-આપીને ખાઉં છું કે કેમ?’ એ પ્રશ્નનો સન્તોષકારક ઉત્તર આપી શકે એમ નથી. હિન્દુ-સ્થાનની નિજેરીનાં નાણા બહુ જ મોટા ભાગે આપણા અલણ દેશઅન્ધુ-ઓના પરસેનાનાં બનેલાં હોય છે; અને એમાંથી જ આપણી કોલેજો અને કચેરીઓના ખર્ચ ચાલે છે: * આ ધ્યાનમાં રાખીએ તો આપણા કેળવા-યેલા વર્ગનો મોટો ભાગ અલણ વર્ગ પ્રત્યેનું પોતાનું દેવું બરાબર વાળે છે એમ કહેવું કઠણ પડશે.

આલસ્ય જેવા જ આત્માને ખાઈ જનારા ખીબા દોષો તે વિષાદ, ચિન્તા, શંકા આદિ છે. આપણા કેળવાયેલા જનોમાના ઘણાએકને દેશ પ્રત્યે લાગણી તો હોય છે, પણ તેઓ એની વર્તમાન સ્થિતિ જોઈને એવા ત્રિષાકમાં—ખેદમા ડૂબી જાય છે કે તેઓને કાઈ પણ કર્તવ્ય કરવા જેવું

* “The influence of higher education is expected to elevate the national life proportionately to its height and depth. The writer in *East and West* to whom I have referred estimates Rs 4 per head as the annual cost of primary education That of collegiate education ranges from over Rs. 250 per head in Government institutions to, perhaps, a third of that sum in private colleges—say, an average of Rs 100 per head. That is to say, 25 pupils can be educated in a primary for what it takes one young man to undergo University education The State cannot spend so much on one person except in the belief that the influence of the one man will more than compensate for the loss of opportunity of primary education of 25 children In other words, State support of higher education rests on the condition that higher education has an essential altruistic foundation as its basis and as its outcome. On the portals of a University and in the hearts of every University man should be engraved the motto, “Freely you have received, freely give” Original research, altruistic service, and the always selfless work of teaching—these are the ends for which Universities exist, and their claim to the support of the state depends on their due fulfilment.”

—K. Nataraanj

લાગતું નથી. દેશનું અજ્ઞાન, એનું દારિદ્ર્ય, એનો કુમંપ—આદિ, પ્રતિબંધ-કોનો દગ જોઈ તેઓનાં માત્ર શિથિલ થઈ જાય છે, અને તેમં પણ બ્યારે પશ્ચિમના દેશો સાથે પોતાના દેશને સરખાવે છે ત્યારે તો એ એ વચ્ચેનું અંતર જોઈ, એક પગલું ભરવાની તેઓમાં હામ રહેતી નથી. વળી, દેશના કોઈ કોઈ સ્થળે અનિષ્ટ પ્રવૃત્તિઓ થતી જોઈ એના ભવિષ્ય માટે ચિન્તા કરનારો વર્ગ પણ છે, પણ ચિન્તા એ રોગનો પ્રતીકાર નથી એ એ ક્યાં વિચારે છે? વળી એક વર્ગ એવો પણ છે કે જે કાર્યાકાર્યના સંશયમાં જ ડૂબ્યો રહે છે—દાખલા તરીકે, સંસારસુધારાના પ્રશ્નમાં—જ્ઞાતિ-બંધારણનો લાભ લઈ સ્ત્રીકેળવણી વગેરે તે તે સુધારા કરવા, કે ભલે એ સુધારા મોડા થાય પણ પ્રથમ તો જ્ઞાતિનો જ નાશ કરવો? એક રીતે કરતા જ્ઞાતિબંધનો દંઢ થાય; બીજી રીતે કરતા, સુધારો થતો નથી. બીજો દાખલો લઈએ—શાળામાં જુદા જુદા ધર્મનું શિક્ષણ આપવા જતાં ધર્માન્ધપણું વધે છે; ન આપવાથી ધર્મશૂન્યતા થાય છે. આ પરસ્પરવિરોધી દલીલો વચ્ચે કર્તવ્યમૂઢ થઈ બીજો રહેનારો એક વર્ગ છે.

આ સર્વ દોષનો પ્રતીકાર એના વિરોધી ગુણમાં રહેલો છે; આજસ ખ ખેરી ઉદ્ધમ કરો—કામ કર્યાનો આનન્દ જુદો જ છે જેના સ્વાદનું આજસુ માણસને લાન જ નથી. વિષાદ ત્યજી ઉત્સાહી બનો—સ્વદેશનો ઉદ્ધાર કદી પણ અશક્ય નથી. ઉત્સાહથી જાપાને ટૂંક સમયમાં ફેટલું સાધ્યું છે એ તમે જાણો છો જ. જર્મની આજથી ત્રીસ-ચાલીસ વર્ષ ઉપર, ફરિયાઈ યુદ્ધમાં કામ લાગે એવી એક પણ નૌકા બાધી શકતું ન હતું; આજ ઇંગ્લાન્ડને એ કામમાં જર્મનીની હરીફાઈ કરવી પણ મુશ્કેલ થઈ પડી છે. આપણે ભૂતકાળમાં જગતને વ્યવહાર અને પરમાર્થ ઉભયમાં ઉપયોગી થતું પુષ્કળ જ્ઞાન આપ્યું છે તો ભવિષ્યમાં એ જ મહત્ત્વ ફરી કેમ નહિ પ્રાપ્ત કરી શકીએ? કદાચ કોઈને આ આશા મિથ્યા લાગતી હશે. પણ વર્તમાનમાં દષ્ટિ રૂંધી રાખીને પોતાની શક્તિના સ્વરૂપનો ખ્યાલ બાધવો એ બહુ જ ભ્રમજનક વિચારપદ્ધતિ છે; ભૂત અને ભવિષ્ય ઉભય પરત્વે એ ખોટી છે. સર વિલ્યમ જેન્સનને સંસ્કૃતમાં નાટકો છે એમ કહેવામાં આવ્યું ત્યારે એ માની પણ શક્યો ન હતો કે એ નાટકો શેક્સપિયરના નાટકો જેવી રચનાનાં હશે; અને માત્ર ભવાઈનો જ પરિચય ધરાવનાર એ ત્રણ પેઢી ઉપરના આપણા પૂર્વજોને કાલિદાસ કે ભવભૂતિનો કશો જ ખ્યાલ ન હતો. તે જ પ્રમાણે ૧૮૫૬ ના બળવા પહેલાના લોકને વર્તમાન વિવિધ પ્રવૃત્તિઓ

વિશે વાત કરી હોત તો તે કોઈક બીજા જ દુનિયાની વાત જેવી સમજત. જગતની વિવિધ પ્રજાનો ઇતિહાસ આપણને કોઈ પણ સત્ય મુખ્યત્વે કરી શીખવતો હોય તો તે એ છે કે મનુષ્યની ઉત્તમતા અને અધમતાની શક્યતાને સીમા નથી. જે હાથપગ બેઠી બેસી રહી દિનપરદિન અધિક અધમતા પ્રાપ્ત કરવાનું આપણામાં સામર્થ્ય છે, તો તે જ રીતે કમ્બર કસી, કર્તવ્યપરાયણ થઈ દિનપ્રતિદિન અધિક ને અધિક ઉત્તમતા મેળવવાનું સામર્થ્ય પણ આપણામાં કેમ ન હોય? આમ વિચારી, ઉત્સાહી થવું—એ અર્ધું કામ કર્યા બરાબર છે.

ચિન્તા એ મનુષ્યના આત્માનો એક ત્રીજો રોગ છે—અને તે ગયા અકમાં બતાવેલી અહતાનું જ ચોખ્ખું પરિણામ છે. કર્તવ્ય કર્યા પછી, હિન્દુસ્થાનનું શું થશે, એ ફિકર આપણને શાની? જે માણસ કર્તવ્યપરાયણ છે તેને તો એવી ફિકર સૂઝતી જ નથી. એ તો વર્ડ્ઝવર્થની ‘Solitary Reaper’ ના જેવો પોતાના કર્તવ્યમાં એવો મશગૂલ છે કે એને તો બીજે શું કરે છે તે જોવાની પણ કુરસદ નથી. આપણું કર્તવ્ય જૂલો પ્રભુની ફિકર આપણે પોતાને માથે ધોરવી એ મિથ્યાભિમાન છે. સતત સ્મરણમાં રાખવું કે આપણા દેશની ફિકર પ્રભુને છે : ભારતવર્ષના કલ્યાણ માટે નરનારાયણ તપશ્ચર્યા કરે છે.

ચોથો દોષ—શંકા—તે પણ કર્તવ્ય ચૂકવનાર એક શક્તિ છે અને એનો પ્રતીકાર શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતાએ શ્રદ્ધાપૂર્વક કર્તવ્ય કર્યે જવું એ બતાવ્યો છે. વિચારની ખરી કસોટી આચાર છે, અને તેથી કાર્યાકાર્યના વિચારમાં ગુચ્છાઈ ન પડતા * અનુસવી મહાત્માઓ ઉપર શ્રદ્ધા રાખી તેઓને બતાવેલે માર્ગે પ્રયાણ કરવું, અનુભવ લેતા ચાલવું, અને એ અનુભવથી પોતાની જૂલો મુદારતા જવું : અર્થાત્ વિચારને એકલાને મહત્ત્વ ન આપતાં આચારથી વિચારને શુદ્ધ કરતા રહેવું—આ શ્રીકૃષ્ણે અર્જુનને ઉપદેશેલા કર્મયોગનું મુખ્ય તાત્પર્ય છે.

આમ આલસ્ય, વિપાદ, ચિન્તા, શંકા આદિ દોષો ત્યજી ઉદ્યમ, ઉત્સાહ, આનન્દ, શ્રદ્ધા આદિ ગુણો ઉપજાવવાનો મોધ વર્તમાન સમયે આપણને કેવો ઉપયોગી છે એ આપણે જોયું, પણ એ ઉપરાંત એક બીજું મહત્ત્વનું તાત્પર્ય પણ હાલના સમયમાં આપણે ખાસ યાદ રાખવાનું છે. અર્જુનના હૃદયમાં ઊંચા વિચારો આવવા માડ્યા હતા. ‘દુષ્ટિરે ખરડયા મોગ’ મોગ-

“Let us not turn our duties into doubts”—Burke.

વવા એને ગમતા નહોતા; એનાં સગાંસંબંધીઓ ભાટે એને દયા ઉપજાવતી. પણ હજી એ વિચારો, વસ્તુતઃ એના આત્માથી—અને તેથી એના અધિકારથી—કેટલા દૂર હતા તેનું એને લાન ન હતું. કર્તવ્ય કરતાં કરતા જ આગળ વધાય છે એ જૂલી જર્મ વચ્ચે કર્તવ્ય ઓળખી જર્મ સહસ્રાબ્દાણીની લાવના સિદ્ધ કરવાનું એને મન થયું હતું એવે પ્રસંગે, શ્રીકૃષ્ણે એને ઉપદેશ કર્યો: તેનો સાર એ નીકળે છે કે એક સારી અને એક ખોટી એવી બે લાવના વચ્ચે વિરોધ આવી પડ્યો હોય ત્યારે તો નિર્ણય કરવો સહેલો છે, પણ જ્યારે બંને સારી લાવના વચ્ચે પસંદગી કરવાની હોય ત્યારે જ વિકટ પ્રસંગ ઉત્પન્ન થાય છે, અને તેવે પ્રસંગે અધિકાર ઉપર દૃષ્ટિ રાખવી—અર્થાત્ લવિષ્યથી જે ચાર્જ જર્મ વર્તમાન કર્તવ્ય જૂલવું નહિ. હવે, આ જ ઉપદેશ આપણી હાલની દશાને લાગુ પાડીએ તો તે એ છે કે સ્વદેશસેવાના મહોટા નામથી અજર્મ જર્મ, આપણી નિકટ પડેલા હમેશના કર્તવ્ય ચૂંકવા નહિ. સ્વદેશસેવાની લાવના દૃષ્ટિ આગળ રાખવાની ના નથી: કહેવાનું તાત્પર્ય એટલું જ છે કે ખરી સ્વદેશસેવા તે આપણાં નિત્ય-કર્મ કરવાથી જ સધાય છે: જે રાતદિવસ ‘સ્વદેશ’ ‘સ્વદેશ’ એમ નામ ઉચ્ચાર્યા કરે છે તે જ ખરો સ્વદેશસેવક નથી: પણ જે એક પિતા તરીકે, પુત્ર તરીકે, ભાઈ તરીકે, મિત્ર તરીકે, પાડોશી તરીકે, મુસાફર તરીકે, દુકાનદાર તરીકે, અમલદાર તરીકે, એમ વિધિવિધરૂપે કુટુંબમાં, શરીમાં, બજારમાં, કચેરીમાં, ચૌરામાં પોતાનું કર્તવ્ય યથાર્થ બજાવે છે એ જ ખરો સ્વદેશસેવક છે. આપણી અને આપણી લાવનાની વચ્ચે શૂન્ય મરુદેશ પડેલો નથી: વચ્ચે પથ નહાનાં મહોટા અસંખ્ય સુંદર કર્તવ્યથી છવાયેલો છે, તેમાં થઈને જ આપણે આપણા ઉદ્દિષ્ટ સ્થાન તરફ પ્રયાણ કરવાનું છે. આ સત્ય સમજાય તો વિદ્યાર્થીઓ, ગૃહસ્થ અને પ્રજાજન બનતા પહેલાં રાજકીય કર્તવ્ય પોતાને માથે ખેંચી લેવાની લાલસા કરે છે તે ન કરે, તેમ જ સામાન્ય પ્રજાજન કેટલીક વાર, પોતાનું ખરું કર્તવ્ય વિસારે નાખી સ્વદેશસેવાને નામે મિથ્યા શક્તિનો વ્યય કરે છે તેમ ન કરતા પોતાના અલ્પ પ્રદેશમાં કર્તવ્ય બજાવી દેશને વધારે ઉપયોગી થાય. આ જાતની સંગીન કર્તવ્યલાવના દેશમાં ઉપજાવવાની અત્યારે ઘણી જરૂર છે—કારણ કે અત્યારનો સમય એવો છે કે રાત્રિ ગર્હ છે, અને પ્રભાત થયું છે.

બ્રિટિશ રાજ્ય એ આપણા દેશના કલ્યાણનો નવો ઉપકાળ છે. આપણા ઝળહળતા તેજોમય દિવસો તો ગ્રામીન કાળમાં ગયા; પણ મધ્ય-

કાળની ધોર રાત્રિ વ્યતીત થઈને દેશમાં પ્રાતઃકાળનાં કિરણો ફરી ફૂટતાં અત્યારે જ દેખાય છે. મારા આ વિચારમાં કોઈને સ્વદેશલક્ષિતની ખામી લાગતી હોય તો એને મારો આટલો જ નમ્ર ઉત્તર છે કે—સ્વદેશ સૌને બહાલો છે; પણ સ્વદેશલક્ષિતને નામે અસત્ય બહાલું નથી. બ્રિટિશ રાજ્યના આગમન પહેલા 'દેશનું લવિષ્ય' એ વિચાર પણ કોઈને દષ્ટિ દૂર જઈ શકતો ? પગ તળેની ભૂમિ ઉપરાંત એ ડગલા પણ કોઈની દષ્ટિ દૂર જઈ શકતો ? અરે ! જે ભગવદ્ગીતા માટે અત્યારે આપણે આટલું બધું અલિમાન ધરાવીએ છીએ તેનું જ્ઞાન પણ કેટલા થોડાને હવે ? અને તેથી કહેવું— ભેઈએ કે ચોતરફ વ્યાપી રહેલો અન્યકાર દૂર થઈ કર્તવ્યના માર્ગ ભિદ્ધતા હવે જ આપણને નજરે પડે છે : એક અનધારી રાત્રિએ લટકતું અને હિંસક પ્રાણીઓથી ભરેલા જંગલમાં ફસાઈ પડેલા વટેમાર્ગીને પોતાના જનમાલના રક્ષણ ઉપરાંત લાગ્યે જ કાંઈ પણ કર્તવ્ય હોય છે : એને સૂર્યોદય થતા, માર્ગ સૂચીને જે આનન્દ થાય છે તેવો જ આનન્દ અત્યારે ખરા દેશ-સેવકને થવો ભેઈએ.

પ્રભાતના ઘંટનાદ દૂર દૂરથી શ્રવણે પડે છે, અને
“મિત્રો જનાન્ ચાતયતિ મુવાણઃ”—ઝ. સં.

અર્થાત્ પ્રભુ પોતે આપણને, આનન્દ અને ઉત્સાહથી સભળ થઈ હળ લઈ, પોતપોતાને સોપેલા કર્તવ્યક્ષેત્રમાં શ્રમ કરવા, ખીજ રાપવા, અને દેશની સમૃદ્ધિ વધારવા બોલાવે છે.
[વસન્ત, જ્યેષ્ઠ, સંવત ૧૯૬૫]

૧૫ : માયાવાદ

"If selfishness stands opposed to selfishness, why should my self-seeking not have just as much right as that of others? Am I not the nearest one to myself? Have not I therefore the right to make myself, my own wishes and interests, the measure of all things, the criterion of all my actions? Resting upon the divine will, human society is a moral organism *in which all stand for one and one for all* Take that religious ground away, and society dissolves into a chaos in which every one is against all and all against every one "

—Prof. P. Fleidern

નવેમ્બર ૧૮૯૮ ના અંકમાં "દિવ્ય પ્રભાત" ને અ ગે માયાવાદ સ બ ધી આપણે અવકાશને અનુસરી કેટલોક વિચાર કર્યો, એમાં એટલું દિગ્-દર્શન થયું કે :—

૧. (૧) માયાવાદ ખરું જોતા એક વાદ માત્ર જ નથી, પણ ધાર્મિક અનુભવનું સર્વસ્વ એ વાદને અવલંબીને રહ્યું છે, અને તેથી સ્ફૂટ વા ગર્ભિત રીતે સર્વ ધર્મમાં એ વાદનું અસ્તિત્વ છે. (૨) વળી ન્યાયદષ્ટિથી જોતા એ વાદ સિદ્ધ કરવાનો, એટલે તર્કવૃત્તિનો ધર્મવૃત્તિ સાથે સમન્વય કરી આપવાનો, બોલે પણ માત્ર વેદાન્તીઓને શિર નથી, પણ પ્રત્યેક ધાર્મિક જનને શિર છે.

૨. આ વાદને કેટલીક વાર અનુભવવિરોધી કહી નિહવામાં આવે છે. પણ વસ્તુતઃ અનુભવવિરોધનો દોષ માયાવાદને બાધ કરી શકતો નથી. પ્રકાશને અંધકારવિરોધી કહેવામાં કાઈ પણ અનુપપત્તિ હોય તો જ અત્રે અનુપપત્તિ છે; કેમકે અનુભવવિરોધ એ તો માયાનું સ્વરૂપ જ છે, અને અનુભવવિરોધ વિના અધ્યાત્મશાસ્ત્ર તો શું પણ કાઈ પણ શાસ્ત્ર પ્રવર્તી શકતું નથી. વળી અધ્યાત્મવિદ્યામાં અન્ય શાસ્ત્ર કરતા અનુભવવિરોધની વધારે યોગ્યતા એટલા માટે છે કે અત્રે જે સમ્યગ્દર્શન સાધવાનું છે તે માત્ર બુદ્ધિના પ્રદેશનું નથી, પણ સમગ્ર આત્માનું છે, એટલે કે ખગોળ વિદ્યાની માફક અત્રે અમુક સિદ્ધાન્ત સિદ્ધ કરીને પરોક્ષ જ્ઞાનથી વિરમવાનું નથી, પણ સમગ્ર આત્મામાં અપરોક્ષ અનુભવ પ્રાપ્ત કરવાનો છે, અને

તેટલા માટે અત્રે આધિત અનુભવનું આધિતત્વ અત્યંત તીવ્ર થઈ પરાકાષ્ઠાએ પહોંચે છે. આ અનુભવવિરોધ પણ વસ્તુતઃ વિરોધનો આભાસ જ છે, કેમકે આપણે જોઈ ગયા તેમ માયાવાદનું સામાન્ય રીતિએ એમ કહેવું નથી કે આ જગત દેખાય છે તે નથી દેખાતું; એનું તો વિશેષતઃ કહેવું છે કે આ જગત દેખાય છે તે, બ્રહ્મદર્શન થતાં, જગતરૂપે નથી દેખાતું. અને આ સિદ્ધાન્ત અનુભવથી નિર્બાધ છે.

૩. આ વાદને ક્વચિત્ અનીશ્વરવાદ ગણવામા આવે છે પણ (૧) થથાર્થ રીતે વિચારતાં તો ઇશ્વરનો મહિમા માયાવાદ વિના પ્રકટ જ થઈ શકતો નથી. ઇશ્વર અને તેની સાથે જગત, કે જગત અને જીવ, એમ બે વાત્રણ પદાર્થ માની તત્ત્વવિચાર અટકી શકે ખરો? પદાર્થની અનેકતા ટાળી તેની પાછળ એકતાનું સૂત્ર શોધી લેવું એ જ તત્ત્વચિંતનનો હિદેશ છે, અને તેથી ઉક્ત બે ત્રણ પદાર્થ, જેમાં તમે ઇશ્વરનો અંતર્ભાવ કરો છો તેથી પર એવું સત્ત્વ હોવું જોઈએ કે જેથી એ સર્વનો ખુલાસો થઈ શકે, અને જો આ રીતે ઇશ્વરથી પર જવાય વા પર જવા આકાંક્ષા રહે તો પછી ઇશ્વરનું ઇશ્વરત્વ, એટલે એનું સર્વસંમત 'પરાકાષ્ઠા', 'પરાગતિ', 'પરમઅવધિ', 'પરમનિદાન' ઇત્યાદિ પદોથી નિર્દિષ્ટ ઇશ્વરસ્વરૂપ કયાં રહ્યું? (૨) ભક્તનો આત્મા, જે અદ્યપર્થન્ત પોતાની અને પ્રભુની વચ્ચે જગતરૂપી એક અંતરાય અનુભવતો હતો, તે, જગતને બ્રહ્મની માયારૂપે ગ્રહણ કરતાં, બ્રહ્મનું અવ્યવહિત સામુખ્ય અનુભવીને આનંદ છે. અત્રે એટલું જ સમજી લેવાનું છે કે જગતનો આવિર્ભાવ માત્ર માયા જ નથી, પણ બ્રહ્મની માયા છે, અને એ બ્રહ્મનો વિકાર કે બહિર્ભૂત કાર્ય નથી, પણ માયા છે. આમ બ્રહ્મ અને માયા એમ ઉભય પદ ઉપર ભાર મૂકી વિચારી જોતાં સ્પષ્ટ થશે કે વેદાંતીઓ જગતથી પરતત્ત્વ સ્વીકારે છે, અને એ પરતત્ત્વનો જગત સાથે, વસ્તુસ્થિતિમાં તેમ જ જ્ઞાનમાં, ખરું જોતાં અવિરોધ અને તાત્ત્વિક સંબંધ છે એમ માને છે. અર્થાત્, જગતથી પર (Transcendent) હોઈ જગતના અંતર્ગમાં (Immanent) એ વિરાજમાન છે એમ વેદાન્ત-સિદ્ધાંત છે. પણ આ અંતર્ગત હોવું તે જડની માફક બિદિઃસંબંધ વડે સંભવતું નથી, માટે બ્રહ્મની સત્તાથી જ જગતની સત્તા બની રહે છે એમ

✽ “યઃ સર્વેષુ ભૂતેષુ તિષ્ઠન્ સર્વેભ્યો ભૂતેભ્યોઽન્તરો યં સર્વાણિ ભૂતાનિ ન વિદુઃ યસ્ય સર્વાણિ ભૂતાનિ શરીરં યઃ સર્વાણિ ભૂતાન્યન્તરો યમયત્યેષ ત આત્માન્તર્યામ્યમૃતઃ” વાજ૦ બ્રા૦ ૩૦

કહેવું યોગ્ય જણાય છે. જગત ‘બ્રહ્મસત્તાનિરૂપિતસત્તા’ વાળું છે, ‘મિથ્યા’ છે. બ્રહ્મમાં ‘અધ્યસ્ત’ છે ઇત્યાદિ વેદાન્તશાસ્ત્રની પરિભાષાનું આ જ તોત્પર્ય છે.

આ રીતે માયાવાદને (૧) તર્કજન, (૨) અનુભવવિરુદ્ધ કે (૩) અનીશ્વરવાદ માનતા એ સિદ્ધાંતને કેવો અન્યાય થાય છે એ આપણે જોયું. આજ એ સબન્ધી એક ખીજે પ્રશ્ન વિચારવાનો છે તે એ કે :—

પાપપુણ્યાદિ નીતિવ્યવસ્થાનો (૧) વિધાત કરનાર, અથવા તો (૨) એને નિરાધાર બનાવનાર આ સિદ્ધાન્ત કેમ સ્વીકારી શકાય ?—એમ નીતિની તીવ્ર લાગણીવાળા ઘણાક આત્માઓ માયાવાદનું યથાર્થ સ્વરૂપ ન સમજી આક્ષેપ કરે છે. આમાં કેટલું સત્ય છે ?

૧. પાપપુણ્યાદિ નીતિવ્યવસ્થાનો માયાવાદથી વિધાત થાય છે એ કહેવું તદ્દન બૂલભરેલું છે. અને એ બૂલ “**ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या**” એ શ્લોકોકાર્ધના પૂર્વખંડની અવગણના કરવાથી થાય છે. પૂર્વે બતાવ્યા પ્રમાણે માયાવાદ જગતનો માત્ર નિષેધ કરીને અટકતો નથી, પણ વિશેષમાં બ્રહ્મનું અદ્વિતીય અસ્તિત્વ પ્રતિપાદન કરે છે. એ વાત ઉપર લક્ષ રાખતા તુરત સમજાય એમ છે કે માયાવાદથી નીતિવ્યવસ્થાનો ભંગ થતો નથી, પણ તેને બદલે તો એ અત્યંત પવિત્ર સ્વરૂપ ધારણ કરે છે. “**जगन्मिथ्या**” એટલું જ કહેતા જગત સાથે નીતિ પણ ભેડી જાય, સત્-રૂપ તેમ જ કર્તૃવ્યરૂપ સમસ્ત વસ્તુ ‘અપ્રતિષ્ઠ’ એટલે આધારરહિત થઈ રહે, અને તત્ત્વ-વિચારમાં અને કર્તૃવ્યવિચારમાં શૂન્યવાદનો પ્રસંગ આવે, એ ખરું. પરંતુ ‘**ब्रह्म सत्यम्**’ એટલું ઉમેરતા, નીતિનો વિધાત ન થતા સ્વરૂપાંતર થાય છે—અર્થાત્, નીતિ એક લૌકિક વ્યવસ્થા મટી અલૌકિક પદાર્થ બને છે અને પ્રાકૃત વ્યવહારની અધ્યક્ષતાથી મુક્ત થઈ બ્રહ્મની પવિત્રતાથી સીંચાય છે. વળી ખીજું :—નીતિની ઐહિકતાને સ્થાને એની સાર્વત્રિકતા પણ ત્યારે જ સિદ્ધ થાય છે કે જ્યારે એનો આધાર ઇહલોક ઉપર ન રહેતાં સર્વલોક ઉપર એટલે ઇહ અને પર ઉભય—સગ્રાહક સર્વરૂપ બ્રહ્મ ઉપર રહે છે. દૂંકામાં, નીતિનું વ્યાવહારિકત્વ (Empirical સ્વરૂપ) ટાળી એનું પારમાર્થિકત્વ (Transcendental સ્વરૂપ) સ્થાપી આપણે એ સિવાય માયાવાદનો નીતિ પરત્વે અન્ય ઉદ્દેશ નથી. સામાન્ય નીતિવ્યવસ્થામાં માયાવાદ ફેર કરે છે તે એટલો જ કે નીતિને સ્વરૂપાંતર પમાડવામાં જે જે વૃત્તિ અનુકૂલ હોય ન્તેને પણ એ નીતિવ્યવસ્થામાં પ્રવેશ કરાવે છે એટલે કે એના સાધ્યને

અનુકૂલ સાધનપ્રાપ્તિ એ આવશ્યક ગણે છે. એ સાધનપ્રાપ્તિમાં અત્યાચાર થઈ સાધ્યનું વિસ્મરણ થઈ જાય એ માયાવાદને અન્ય નીતિવાદો જેટલું જ અનિષ્ટ છે.* ઉદાહરણ તરીકે, અરણ્યવાસ વૈરાગ્ય+ આદિ સાધનો પરમાત્મચિંતનને અને એ દ્વારા પરમાર્થભૂત નીનિસ્વરૂપને અનુકૂલ અને આવશ્યક છે, અને તેટલે જ એ માયાવાદને ગ્રાહ્ય છે. પરંતુ એમાં અત્યાચાર થઈ સાધ્ય સિદ્ધ કરવાને બદલે સાધનના અનુસરણમાં જ જો સર્વ યતન પરિસમાપ્ત થઈ રહે તો હાનિ છે, એ વાત પણ એટલી જ ગ્રાહ્ય છે.

માયાવાદને યથાર્થરૂપે સમજી લેતા એમાં કોઈ પણ પ્રકારના અત્યાચારનો સંભવ નથી એ આપણે હમણાં જ જોઈશું. પણ તે પહેલાં એટલું કહેવું

* અત્રે એટલું ધ્યાનમાં રાખવાનું છે કે અમુક પ્રવૃત્તિ સાધ્યપર્યાવસાયિની છે કે માત્ર સાધનમાં જ અસ્ત છે એનો નિર્ણય વ્યક્તિના અનુભવ ઉપરથી કરવાનો નથી, પણ જનસમષ્ટિમાં અમુક વ્યવસ્થા સાધ્યને અનુકૂલ છે કે પ્રતિકૂલ એ જોવાનું છે. ઉપર બતાવેલો અત્યાચાર બૌદ્ધ ધર્મમાં કેવો સાધારણ થઈ પડ્યો હતો એ સર્વવિદિત છે. અને એ વિચારતાં “સતતે કાર્યં કર્મ સમાચર” – એ શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતાના ઉપદેશનું ગૌરવ સમજી શકે. તે સાથે સંન્યાસને સર્વથા અનિષ્ટ માની આશ્રમવ્યવસ્થામાંથી કાઢી જ નાખવો એ પણ ખોટું છે, અને તેમ કરવા ગીતાનું તાત્પર્ય નથી. + ન્હાની ન્હાની ખામતોમાં વૈરાગ્ય આચરવાથી પણ કેવો લાભ થાય છે એ પ્રો. જેમ્સ વીમાનું દષ્ટાન્ત આપીને બહુ સારી રીતે સમજાવે છે. એ કહે છે કે જ્યારે વિકારરૂપી પ્રયત્ન અગ્નિ પ્રજ્વળે છે ત્યારે વીમામાં ભરણું જેવા ન્હાના ન્હાના ત્યાગ પણ આત્મસમૃદ્ધિ જાળવી રાખવા બહુ ઉપયોગી થઈ પડે છે.

“Asceticism of this sort is like the insurance which a man pays on his house and goods. The tax does him no good at the time, and possibly may never bring him a return. But if the fire does come, having paid it will be his salvation from ruin. So with the man who has daily insured himself to habits of concentrated attention, energetic volition, and self-denial in unnecessary things. He will stand like a tower when everything rocks round him, and when his softer fellow-mortals are winnowed like chaff in the blast.” Prof. W. James’ “Principles of Psychology.” Vol. I. p 126.

જોઈએ કે આ અત્યાચારનો પ્રસંગ માયાવાદમા — એને ખોટી રીતે સમજતાં પણ — જોટલો છે તેટલો ધર્મના પાયા ઉપર ચણાયેલી દરેક નીતિવ્યવસ્થામા છે. કારણ કે, જ્યાં જ્યાં ધર્મ ત્યા ત્યા પરલોક ઉપર અભિરુચિ અને તદ્દતુલ્લ વર્તનની ઇષ્ટતા સ્વીકારાય છે જ. પરંતુ વાસ્તવિક રીતે જોતા તો અદ્વૈત-સિદ્ધાન્તમા એ અત્યાચારનો પ્રસંગ નથી. આશ્ચર્ય જેવું છે કે જે દોષ વસ્તુતઃ દ્વૈતવાદનો છે તે જ અદ્વૈતસિદ્ધાન્તને આરોપવામા આવે છે! જુવો કે, પરમાત્મા અને જગતના સંબંધ પરત્વે ત્રણ સિદ્ધાન્ત બની શકે : (૧) જગત અને પરમાત્મા એમ ભિન્ન અને ઉભય સત્ય પદાર્થો છે, (૨) ઇહ-જગતથી પર પરમાત્મા એવો પદાર્થ જ નથી, (૩) પરમાત્માથી અતિરિક્ત કંઈ છે જ નહિ. હવે આ ત્રણનાં સ્વરૂપ ઉપર લક્ષ આપતા જણાશે કે બીજા અને ત્રીજાને, એટલે અનીશ્વરવાદ અને સર્વાત્મવાદને વસ્તુતઃ પૂર્વોક્ત દૂષણ સ્પર્શ કરી શકતું નથી, અને પહેલાને એટલે સૈશ્વર-દ્વૈતવાદને જ ઉક્ત દોષનો પ્રસંગ છે. આ રીતે :— અનીશ્વરવાદ એક પ્રકારનો અદ્વૈતવાદ છે કેમકે જ્યાં પર એવું કંઈ છે જ નહિ, ત્યાં ઇહ અને પર એવું દ્વૈત નથી, અને તેથી એની નીતિવ્યવસ્થા ઇહલોકમા જ સમાપ્ત થઈ જાય છે. આથી યદાપિ એ વ્યવસ્થા ધર્મથી વિચ્છિન્ન નિર્મૂલ રહે છે, તથાપિ એનો અન્ય પદાર્થથી બાધ તો થતો નથી જ એ સ્પષ્ટ છે. પરંતુ સૈશ્વરદ્વૈતવાદીને જગત અને ઇશ્વર એવા બે વસ્તુતઃ વિભિન્ન પદાર્થો માન્ય છે, અને તેથી એની ઐહિક (સાંસારિક, વ્યવહારસંબંધી) નીતિવ્યવસ્થા પરલોકના વિચારથી બાધિત નવી જોઈએ. ઇશ્વરની આજ્ઞા છે કે જગતમાં રહી સદાચાર પાળવો એમ કદાચ ઉત્તર દેવામા આવશે પણ ઇશ્વરની આજ્ઞા છે માટે જગતની નીતિ પાળવી એ કલ્પના વધારે યોગ્ય છે કે વસ્તુતઃ જગત ઇશ્વરથી અતિરિક્ત નથી એમ સમજી લઈ બ્રહ્માનુભવરૂપે જગતની નીતિ આચરવી, એમ કહેવું વધારે સમ્યક્તિક છે? જગત અને બ્રહ્મનો ભેદ એ ‘ઇહ’ અને ‘પર’ નો ભેદ છે, અને તેથી ભેદવાદી ભક્તને જગતનો વ્યવહાર ત્યજી ઇશ્વરને અન્યત્ર મેળવવાની ઇચ્છા રહેવાની, અને ઇશ્વર ઉપર એનો ખરો અને ઉત્કૃષ્ટ પ્રેમ હોય તો રહેવી પણ જોઈએ જ. પરંતુ સર્વાત્મબ્રહ્મવાદી અદ્વૈતીને તો જગત બ્રહ્મનો અવરોધ કરી શકતું નથી, જગત પણ બ્રહ્મરૂપ જ છે, અને તેથી એણે જગત ત્યજી બ્રહ્મને એથી બહાર શોધવા જવાનું નથી, પણ જગતમાં જ — જગતના વ્યવહારમા જ — બ્રહ્મનો અનુભવ કરવાનો છે. આ રીતે એને તો સાંસારિક નીતિવ્યવસ્થા બ્રહ્મભાવથી પ્રકાશિત થાય છે, પવિત્ર થાય છે, અન્ય પ્રદેશથી એનો લોપ થતો નથી.

૨. પાપપુણ્યાદિ વ્યવસ્થા માયાવાદ-અદ્વૈતસિદ્ધાન્ત-સ્વીકારતા નિરા-
ધાર ચર્ચાન્ય છે એમ કહેવાય છે; અને એ કહેવામા સ્થૂલ દષ્ટિએ જોતા કાર્મક
સત્ય પણ ભાસે છે 'ખરું' ઠીક વિના વ્યવહાર અસંગત છે એ વાત યુક્તિ-
સિદ્ધ મનાય છે એટલું જ નહિ, પણ વેદાન્તગ્રન્થોમાથી આ વિચારને પુષ્ટિ
આપનારાં કેટલાક વાક્યો-વાક્યાભાસો-ટાંકવામા આવે તો એમા આશ્ચર્ય
નથી. પણ વાસ્તવિક રીતે જોનાં તો આ કદપના વેદાન્તસિદ્ધાન્તને અપૂર્ણ
વિદ્યોક્તાથી જ ઉત્પન્ન થાય છે, અને આ શૂદ્ધ વેદાન્તના પ્રતિપક્ષીઓ તર-
ફથી જ કરવામાં આવે છે એમ નથી, પણ વેદાન્તીઓમાંના પણ ઘણા-
મિથ્યાવેદાન્તીઓ-આવી ભ્રાન્તિમાં પડે છે.

હવે સહજ ભિંડા જીતરી વિચારતા જણાશે કે મનુષ્યવ્યક્તિઓની બ્રહ્મમાં
એકતા ન હોય તો એમનો પરસ્પર વ્યવહાર જ ન ઘટી શકે. મનુષ્યો પરસ્પર
વાત કરી તથા સમજી શકે છે, પરસ્પર પોતાના વિચાર બતાવી ગ્રહણ કરી
તથા સરખાવી શકે છે, અને પરસ્પર કર્તવ્ય કરી આત્મતૃપ્તિ મેળવે છે—
એ સર્વથી એટલું સૂચિત થાય છે કે મનુષ્યમાત્રમાં કોઈ એક એવું એકતાનું
તત્ત્વ છે, કે જેને અવલંબીને પૂર્વોક્ત સર્વ વ્યવહાર સંભવી શકે છે. પ્રત્યેક
વ્યક્તિ સ્વમાં પરિસમાપ્ત હોય તો તેનાથી ભિન્ન બીજી વ્યક્તિ વિષે કશી વાત
જ સંભવે નહિ, અને પ્રતિવ્યક્તિનું જ્ઞાન માત્ર અવસ્થાવિશેષ જ રહે, અને
યથાર્થ જ્ઞાન-સત્યદષ્ટિ-એવો પદાર્થ જ બની શકે નહિ. અને એ જ રીતે
સદ્વૃત્તિ પણ પ્રતિવ્યક્તિ ભિન્ન ઠરવા જાય, અને સદ્વૃત્તિનું સર્વસામાન્ય
નીતિધોરણ ધડી શકાય જ નહિ. વ્યક્તિરૂપ સ્વના કરતા મનુષ્યની અધિકતા છે
અને એ અધિકતામાં સર્વની એકતા છે. આ એકતારૂપ અધિકતાને અથવા
ઉલટાવીને કહીએ તો અધિકતારૂપ એકતાને વ્યવહારના આચારમા અનુભવવી
એનું નામ જ નીતિ છે. આ એકતાનું બીજું સર્વ ધર્મમા સામાન્ય છે. કેટલાક
ધર્મવેત્તાઓ મનુષ્યોને ઈશ્વરના બાલકો કહે છે, કેટલાક એમને ઈશ્વરના
અંશરૂપ ગણે છે, અને કેટલાક એમને ઈશ્વરથી અભિન્ન માને છે. પણ સર્વ
એટલું તો સ્વીકારે છે જ કે મનુષ્યની કર્તવ્યરૂપ નીતિવ્યવસ્થા એના ઈશ્વર
સાથેના સંબંધમાથી જ ઉદ્ભવે છે. જેમ એક તરફ ક્રિસ્ચિયનિટી નીતિતત્ત્વજન
મનુષ્યપ્રેમ(બ્રાતૃભાવ)ને ઈશ્વરપ્રેમ(પિતૃભક્તિ)માથી ઉત્પન્નવી લે છે,* તેમ

* "And this commandment have we from Him, That he who loveth God love his brother also" "This is the love of God that we keep his commandments."

ખીજી તરફ વેદાન્ત એ જ વાત અન્ય રીતે—વધારે સ્પષ્ટ તત્ત્વજ્ઞાનના શબ્દોમાં—પ્રતિપાદન કરે છે. હવે જો એટલું વિચારીશું કે જીવ-ઈશિ વચ્ચે જે પિતા-પુત્રભાવ બની શકે તે વિલક્ષણ પ્રકારનો જ હોવો જોઈએ, અને વળી અન્ને જે અંશશિભાવ મનાય છે તે પણ જડ પદાર્થના અશશિભાવને બિલકુલ મળતો ન હોઈ શકે, તો સ્પષ્ટ સમજાશે કે એ સર્વ સિદ્ધાંતનું એક જ તાત્પર્ય છે અથવા હોવું જોઈએ—તે એ કે જીવ ઈશ્વરથી અલિન છે, અર્થાત્ જીવમાત્રની ઈશ્વરમા એકતા છે. અને તેથી વેદાન્ત આ વસ્તુ નીચે પ્રમાણે મૂકે છે :—

यदा भूतपृथग्भावमेकस्थमनुपश्यति ।

तत एव च विस्तारं ब्रह्म संपद्यते तदा ॥ મં ૩૦ ગી૦

(જ્યારે એ તે તે ભૂતના પૃથગ્ભાવને “એકસ્થ” વિશેષે છે, અર્થાત્ એક બ્રહ્મરૂપ તત્ત્વમાં એમની એકતા છે એમ સમજે છે, અને એ સર્વનો વિસ્તાર પણ એ એક તત્ત્વભૂત બ્રહ્મમાથી જ થાય છે એમ જાણે છે, ત્યારે એ બ્રહ્મવાદ પ્રાપ્ત કરે છે.)

હજી આ વિષયમાં એક અવાન્તર શંકા સંભવે છે. કેટલાક દ્વૈત-વાદીઓ એમ બનાવે છે કે આપણામાં જે કર્તવ્યશુદ્ધિ રહેલી છે એમાં જ પોતાના કરતાં અધિક અને લિન પરમપુરુષના અસ્તિત્વનો સ્વીકાર અતર્ગત છે. આ પરમપુરુષ અધિક છે એ નિર્વિવાદ છે. એ માત્ર પુરુષતાહીન (કેવલ સત્) તત્ત્વ નથી એ પણ આપણે સ્વીકારીશું, જોકે અન્ને, પુરુષતા તે મનુષ્યની પુરુષતા એમ સમજવાનું નથી. પ્રશ્ન એટલો જ રહે છે કે એ પુરુષ આપણાથી, એટલે જીવાત્માથી, લિન છે કે કેમ? જો લિન ન હોય તો કર્તવ્યશુદ્ધિમાં જે આજ્ઞાનું ભાન થાય છે તે ન થાય, કેમકે આજ્ઞામાં સ્વામિભૂત્યનો—સેવ્યસેવકનો—ભેદ રહેલો જ છે; આમ સેશ્વરદ્વૈતવાદીઓનું કહેવું છે. આપણું (અદ્વૈતબ્રહ્મવાદીઓનું) એમ કહેવું છે કે પરમાત્મા અને જીવાત્માનો સંબંધ સ્વામિભૂત્યન્યાયે હોય તો કર્તવ્યસંબંધી આજ્ઞા આત્મ-સ્વામા આનન્દ જ ન આવે. આનન્દ ન આવે એટલું જ નહિ પણ એવી કર્તવ્યતા સિદ્ધ જ ન થાય;* કારણ કે જ્યાં સુધી કર્તવ્યતા આત્માની બહારના

* “A further difficulty is raised by reflection upon the nature of the moral life itself. If, as appears according to the view we are considering, this consists, in obedience to a law which is surely “given”, it does not require much insight to see that, however august the authority upon which it

તત્ત્વ ઉપર આધાર રાખે ત્યાં સુધી પ્રશ્ન રહેવાનો કે કર્તવ્ય આચરવું એવી ઈશ્વરની આજ્ઞા ભલે હોય, પણ મારે એ શા માટે અનુસરવી? ઈશ્વરની છે માટે? ઈશ્વરમાં એવું શું તત્ત્વ રહેલું છે કે જેને લીધે એની આજ્ઞા પાળવી એ મારો ધર્મ છે? શક્તિ, વિશુદ્ધિ આદિ ગુણ-સંગ્રાહક ઈશ્વરત્વ? એથી તો મને ઈશ્વર પ્રતિભય કે માન ઉત્પન્ન થાય, પણ તેટલા માટે મારે એની આજ્ઞા અનુસરવી એ શી રીતે ફલિત થયું? ઈશ્વરની છે માટે અનુસરવી એમા સ્વતઃસિદ્ધપણું શું છે? અને સ્વતઃસિદ્ધ હોવું એ તો કર્તવ્યતાનું આવશ્યક સ્વરૂપ છે. અદ્વૈતવેદાન્તીને તો કર્તવ્યઆચરણમાં આત્માનો આત્મલાભ થાય છે. દૂકામાં—કર્તવ્ય એ માત્ર શોખ કે રુચિનો વિષય નથી પણ અમુક પ્રકારની વિલક્ષણ આજ્ઞા છે એ એક તરફ સિદ્ધ છે; બીજી તરફ એ પણ સિદ્ધ છે કે આ આજ્ઞાને અનુસરવામાં જ આત્માનું ખરું સ્વાતંત્ર્ય છે. આમ એક તરફથી સ્વાતંત્ર્ય અને બીજી તરફથી આજ્ઞા (પાતંત્ર્ય) એ એની સંગતિ 'અભેદ', 'માયા', 'અવિદ્યા' આદિ દ્વારા સંધાય છે.

[સુદર્શન, માર્ચ, સને ૧૮૯૬.]

rests, this authority itself can only be grounded upon a *force majeure*. In other words, the interest which man takes in it can only be an indirect one, having been made artificially to attach to it by means of threatened punishments and promised rewards. But what is this again but the destruction of morality, for whatever else morality may be, it is universally acknowledged by all who reflect upon it to be something more than slavish submission to a superior will on the ground of its superior power."

—Muirhead's *Elements of Ethics* pp. 73-83-84.

૧૬ : “મૈત્ર્યાદિ ભાવના”

[“શ્લોકાર્થેન પ્રવક્ષ્યામિ યદુક્તં ગ્રન્થકૌટિભિઃ ।
પરોપકારઃ પુણ્યાય પાપાય પરપીડનમ્ ॥”]

યોગવાસિષ્ઠ રામાયણમા વસિષ્ઠ મુનિ ઉપદેશે છે :—
બન્ધો હિ વાસનાબન્ધો મોક્ષઃ સ્યાદ્વાસનાક્ષયઃ ।
વાસનાસ્ત્વં પરિત્યજ્ય મોક્ષાર્થિત્વમપિ ત્યજ ॥
માનસીર્વાસનાઃ પૂર્વં ત્યક્ત્વા વિષયવાસનાઃ ।
મૈત્ર્યાદિભાવનાનાસ્ત્રીઘૃહાણામલવાસનાઃ ॥
તા અપ્યન્તઃ પરિત્યજ્ય તામિર્વ્યવહરઙ્ગપિ ।
અન્તઃશાન્તતમસ્નેહો ભવ ચિન્માત્રવાસનઃ ॥
તામપ્યન્તઃ પરિત્યજ્ય મનોબુદ્ધિસમન્વિતામ્ ।
શેષે સ્થિરસમાધાનો યેન ત્યજસિ તં ત્યજ ॥

જેનો સ્પષ્ટાર્થ આ પ્રકારે છે :—

“વાસનાથી થયેલો બન્ધ તે બન્ધ, અને વાસનાનો ક્ષય તે મોક્ષ-
દુઃવાસનાને ત્યજ દે, અને એ ત્યાગમાં સાધનશૂત્ર જે મોક્ષની ધરણ તેને.
પણ પાઠળથી ત્યજ દે. પ્રથમ વિષયવાસના * ત્યજ, અને પછી માનસ-
વાસના* ત્યજ. આ મદિન વાસનાઓનો ત્યાગ કરી, મૈત્ર્યાદિ ભાવના
નામની જે નિર્મળ-પવિત્ર-વાસનાઓ છે એતુ ગ્રહણ કર. પણ એટલેથી
અટકવાનું નથી. એ કરતા આગળ જઈ, એ નિર્મળ વાસનાનો પણ અન્ત
રૂમાંથી ત્યાગ કરી, (અન્તરૂમાંથી, બહારથી નહિ, કેમકે બહાર તો મૈત્ર્યાદિ-
ભાવનાથી થતો વ્યવહાર કાયમ રાખવો ઉચિત છે) આસક્તિરહિત થઈ,

* લોક-શાસ્ત્ર-અને દેહ-વાસના તે વિષયવાસના; દભદર્પાદિ શ્રીમદ્-
ભગવદ્ગીતામા વર્ણવેલી ‘આસુરી સંપત્’ તે માનસવાસના. અથવા, ખીજી
રીતે-શુદ્ધરૂપશીરસગન્ધરૂપી વિષયોના ભોગકાલમા ઉત્પન્ન થતાં સંસ્કાર
તે વિષયવાસના; અને એ વિષયો પ્રતિ કામનાના કાલમા ઉત્પન્ન થતાં
સંસ્કાર તે માનસવાસના : સામાન્ય રીતે એકને બાહ્યવાસના અને ખીજીને
આન્તરવાસના કહી શકાય.

ચિન્માત્રવાસનાનું* ગ્રહણ કરવું. પરંતુ આ દશા પણ પૂર્ણતાની નથી. એને પણ અંતરમાંથી ત્યજી, એ કરતાં પણ એક ભૂમિકા આગળ વધવાની જરૂર છે. એમ વધતાં પરમાત્માની જે અવશેષ-પરવસ્તુ-તે આવી ઊભી રહે છે, અને એની સમતામાં સ્થિર વધી જવું એ પરમ દશા છે. એ દશા પ્રાપ્ત થતાં, એ દશાનું જે સાધન તે હવે નિર્થક હોવાથી ત્યજી દેવાનું છે. ત્યજી દેવાનો યત્ન કરવાની પણ જરૂર રહેશે નહિ; પરમ દશા ખરેખર પ્રાપ્ત થઈ હશે તો એ સ્વયં ક્ષરી પડશે.”

ઉપરના ઉપદેશમાં દર્શાવેલો સાધનક્રમ આ રીતનો છે:—

- (૧) બાહ્ય મહિન વાસનાનો ત્યાગ.
- (૨) આંતર મહિન વાસનાનો ત્યાગ.
- (૩) નિર્મળ વાસનાનું—મૈત્ર્યાદિ લાવનાઓનું—ગ્રહણ.
- (૪) વિચાર અને વિવેકરૂપી જ્ઞાનદશામાં એનો લય.
- (૫) વિવેક-જ્ઞાન-નો પરમાત્મસાક્ષાત્કારમાં એટલે ‘સમ’ અને ‘શ્રેષ્ઠ’ (૫૨) પદાર્થના વિજ્ઞાનમાં લય—સ્થિર સમાધિ.

હવે આ પાંચ ભૂમિકાઓમાં મધ્ય ભૂમિકા “મૈત્ર્યાદિ લાવના” છે, જેની એક બાજુએ બાહ્ય અને આંતર વૈરાગ્ય, અને બીજી બાજુએ અપર અને પર જ્ઞાન રહેલાં છે. આ પાંચનું સ્પષ્ટીકરણ કરવા જતા બહુ વિસ્તાર થઈ જાય, માટે એમાંથી માત્ર એક જ ભૂમિકા આજના વ્યાખ્યાન માટે લઈશું, અને તે ત્રીજી ભૂમિકા; કારણ કે એ સર્વનું નાલિ-સ્થાન છે, અને દેહસીદ્ધિપકન્યાએ† અને તરફ પ્રકાશ પાડી શકે છે; એક તરફ એ વૈરાગ્યને રમણીય, રસમય અને સાર્થક બનાવે છે, અને બીજી તરફ પરમાત્માના અપરોક્ષ જ્ઞાનને સુલભ અને વ્યથાર્થ કરી આપે છે.

આવા વિષય ઉપર સ્વનન્ન ચર્ચાનો બહુ અવકાશ છે, તથાપિ આજ-તો એક પ્રતિષ્ઠિત મંત્રકૃત ગ્રન્થને અવલંબી અને થોડુંક પ્રતિપાદન કરીશું, * ચિન્માત્રવાસના એટલે મન-બુદ્ધિરૂપી ચૈતન્યના વિચાર, વિવેક કલ્પાદિ જ્ઞાનાત્મક વ્યાપાર—જે વડે અમુક કાર્ય હિચિત છે, અમુક નથી, એવી વિવેકદષ્ટિ પ્રાપ્ત થાય છે, તથા મૈત્ર્યાદિ લાવનાનો આચાર અન્ધ-ત્રેરણા અન્ધ આવેશ (Blind impulses) મટી જ્ઞાનસ્પર્શ (Rational insight) બને છે.

† ઉમરા ઉપર મૂકેલા દીવાની માફક.

જેથી વાચકને વધારે વિશ્વાસપૂર્વક સમજશે કે આપણાં શાસ્ત્રો ‘મૈત્રી’, ‘કરુણા’ આદિ લાવનાના સદાચારને કેવું મહત્ત્વ અર્પે છે, તથા ભગવાન પતંજલિ જેવા યોગીઓ પણ એને યોગનું કેવું સાધન માને છે।

આ લાવનાઓના સ્વરૂપ અને પ્રયોજન પતંજલિ મુનિએ આ રીતે સૂત્ર ૨થી સમજાવ્યા છે:—“મૈત્રીકરુણામુદિતોપેક્ષાણાં સુખદુઃખપુણ્યા-પુણ્યવિષયાણાં ભાવનાતશ્ચિત્તપ્રસાદનમ્” અર્થાત્, * “સુખ દુઃખ-પુણ્ય અને પાપ વિષયક’ કંમે કરી મૈત્રી, કરુણા, મુદિતા અને ઉપેક્ષાની ભાવના કરવાથી ચિત્તપ્રસાદ પ્રાપ્ત થાય છે.” અત્રે આરંભમાં જ પ્રશ્ન થશે કે ‘ચિત્તપ્રસાદ’ એટલે શું? ‘ચિત્તપ્રસાદ’ એટલે અંતઃકરણનો નિર્મળ આનન્દ. સંસ્કૃતમાં ‘પ્રસાદ’ શબ્દના બે અર્થ થાય છે: (૧) નિર્મળતા અને (૨) આનન્દ. આ બીજો અર્થ ગુજરાતીમાં રહે છે, પરંતુ સંસ્કૃતમાં ઉભય અર્થ સ્વીકારાયેલા છે. એ ઉપરથી એક મહત્ત્વનો તત્ત્વ-વિચાર દ્વિત ધર્મ આવે છે કે નિર્મળતા અને આનન્દ વચ્ચે બહુ નિકટ સંબંધ છે. એ તો ઉઘાડું જ છે કે આનન્દ હોય ત્યાં નિર્મળતા હોય એવો નિયમ નથી, તથાપિ નિર્મળતામાં આનન્દ સમાયેલો છે: સાક્ષાત્ રીતે સ્વતઃ-સમાયેલો છે કે વિશ્વચન્ત્રમાં નિર્મળતાને લાંબે પરિણામે આનન્દરૂપી બદલો મળે છે, એ જુદો પ્રશ્ન છે, અને એનો વિચાર અત્રે પ્રસ્તુત નથી. પ્રકૃતમાં એટલું જ કહેવું બસ છે કે આ સૂત્રમાં જે ‘ચિત્તપ્રસાદ’ સાધ્યરૂપે નિર્દેશ્યો છે, તેમાં આનન્દ તેમ જ એનું કારણ નિર્મળતા ઉભયનો સમાવેશ વિવક્ષિત છે—અર્થાત્ સાધકે આન્તગવલોકનથી નક્કી કરવાની બાબત એ છે કે જે આનન્દ-ઉત્પન્ન થયો છે તે નિર્મળ છે કે એમાં પરમાત્માથી લિન્ન એવા કોઈ પણ મલિન પદાર્થનો ગન્ધ રહ્યો છે. આ દ્વિતીય પક્ષ સમજાય તો સાધકે વૃથા કૃતકૃત્યતાનો દંભ ન કરતાં આ સૂત્રમાં દર્શાવેલે માર્ગે પુનઃ પુનઃ પ્રવૃત્તિ કરવી, અર્થાત્ મૈત્ર્યાદિ લાવના આચરવી—જેથી ખરો ‘ચિત્તપ્રસાદ’ નામ નિર્મળ આનન્દ પ્રાપ્ત થશે એમ પતંજલિ મુનિનો ઉપદેશ છે.

ચિત્તને મલિન કરનારા પદાર્થ ચાર છે: રાગ, દ્વેષ, પુણ્ય અને પાપ.. હવે ‘રાગ’ ‘દ્વેષ’ કેને કહેવા, એ વાત પતંજલિ મુનિએ આ પ્રમાણે સમજાવી છે: ‘સુખાનુશયી રાગઃ’—‘દુઃખાનુશયી દ્વેષ.’ પ્રાણીમાત્રને-

* ‘સુખી’ ‘દુઃખી’ આદિ ન કહેતાં ‘સુખ’ ‘દુઃખ’ કહેવામાં જ અત્રે પદાર્થનું બાહ્ય સૂચવવા ઉપરાંત વ્યક્તિની ગૌણતા દર્શાવવાનો હેતુ છે..

સ્વભાવથી જ સુખઉપર સ્નેહ હોય છે, અને તેથી-સુખનો અનુભવ થતાં, તેમ જ એ થઈ ગયા પછી, ‘મને સર્વ પ્રકારનું સુખ હો’ એવી સુખવિષયક એક વૃત્તિ ઉદય પામે છે; એનું નામ ‘રાગ’. પરંતુ આ વૃત્તિ કરી સંપૂર્ણ સંતોષી શકાય એમ નથી, કેમકે કેટલાક સુખ અલભ્ય છે અને કેટલાક દુર્લભ-હોઈ દુઃખમિત્ર છે; એટલું જ નહિ પણ સુખો અસંખ્ય છે; તેમાં કેટલાંક દષ્ટ છે, કેટલાક અદષ્ટ છે; જગત્માં જ દષ્ટ-અદષ્ટ છે એટલું જ નહિ પણ વળી કેટલાક અદષ્ટ સુખો જેમ આ લોકના છે તેમ કેટલાક સ્વર્ગ-લોકના છે, જે સર્વ સંપાદન કરી શકવા માટે મનુષ્ય પાસે જોઈતાં સાધનો જ નથી. આ રીતે સુખસંપાદનને અભાવે રાગ ચિત્તને ડહોળી નાખે છે, મલિન કરે છે. આ મલિનતારૂપ પરિણામ નિવારવાનું સાધન એક છે. જ્યારે સુખી પ્રાણીઓમાં ‘આ સર્વ સુખો છે તે મારાં જ છે’, એ પ્રકારની ઐત્રીની ભાવના કરે ત્યારે એમનું સુખ એ પોતાનું જ અનુભવાય છે અને એમ ભાવના થતાં રાગની નિવૃત્તિ થાય છે; જેમ પોતાને રાજ્યાભાવ છતાં પુત્રાદિનું રાજ્ય એ પોતાનું જ માનવાથી થાય છે, તે રીતે. આ રાગની નિવૃત્તિ થઈ એટલે જેમ વર્ષા (ઓમાસુ) ગયા પછી શરદઋતુની નદી નિર્મળ થાય છે તેમ ચિત્ત નિર્મળ થાય છે. એ જ પ્રમાણે, ‘દુઃખાનુશયી’-એટલે દુઃખના અનુભવ થતાં અને થઈ ગયા પછી ‘આવું દુઃખ મને કરી ન થાઓ’ એવી દુઃખ-વિષયક જે અનેક વૃત્તિ ઉત્પન્ન થાય છે તેનું નામ દ્વેષ. હવે જ્યાં સુધી શત્રુવ્યાધ્રાદિ છે ત્યાં સુધી દુઃખનું સર્વથા નિવારણ થઈ શકતું નથી. જેને કારણથી દુઃખ પેદા થાય છે તે સર્વનો નાશ થવો અશક્ય છે, તેથી એ ‘દ્વેષ’ હમેશાં હૃદયને બાળે છે. પરંતુ ‘મારી માફક અન્ય કોઈને પણ દુઃખ ન થાઓ’ એ પ્રકારે દુઃખી પ્રાણીઓમાં જે ક્રુષ્ણાની ભાવના કરે તો વૈરાદિ દ્વેષની નિવૃત્તિ થઈ, ચિત્ત ‘પ્રસન્ન’ થાય છે. માટે સ્મૃતિ કહે છે કે:-

“પ્રાણા યથાત્મનોઽમીષ્ટા મૃતાનામપિ તે તથા ।
આત્મોપમ્યેન મૃતાનાં દયાં કુર્વીતિ માનવઃ ॥”

= “પ્રાણ જેમ પોતાને વહાલા છે તેમ મૃતમાત્રને પણ છે. માટે મનુષ્યે પોતાનો દાખલો લઈ મૃતમાત્રમાં દયા કરવી જોઈએ.” આ દયાનો પ્રકાર મહાન પુરુષોએ આ રીતે દર્શાવ્યો છે:-

“સર્વેઽન્ન સુખિનઃ સન્તુ સર્વે સન્તુ નિરામયાઃ ।
સર્વે મદ્રાણિ પશ્યન્તુ મા કશ્ચિદ્ભક્ષમાન્નુયાત્ ॥”

= “સર્વે અત્રે સુખી હો, સર્વે નિરામય હો. સર્વે કલ્યાણ અનુભવો, દેર્શ દુઃખ ન પામો.” આ પ્રમાણે ગગનદેવથી ચિત્ત મલિન થાય છે, અને એ બંનેને બદલે ક્રમે કરી મૈત્રી અને કરુણા સ્થાપવ ત્રી પ્રસન્નતા—નિર્મળતા અને આનન્દ—આવે છે.

હવે ‘મુદિતા’ અને ‘ઉપેક્ષા’ના સ્વરૂપનું નિર્ણયન કરીએ. જુવો કે પ્રાણીઓ અવિદ્યારૂપ સ્વભાવ છટ્ટી જ પુણ્યથી દૂર રહે છે, અને પાપમાં પ્રવર્તે છે! કહ્યું છે કે:—

“પુણ્યં ચ ફલમિચ્છન્તિ પુણ્યં નેચ્છન્તિ માનવાઃ ।

ન પાપફલમિચ્છન્તિ પાપં કુર્વન્તિ યત્નતઃ ॥

= “મનુષ્યો પુણ્યનું ફલ—સુખ—તે ઇચ્છે છે પણ પુણ્ય ઇચ્છતા નથી; પાપનું ફલ—દુઃખ—તે ઇચ્છતા નથી, છતાં યત્નપૂર્વક—જાણી જોઈને, ઉદાહરી આખે—પાપ કરે છે ખગા!” આ પુણ્યપાપ પશ્ચાત્તાપ ઉત્પન્ન કરે છે—જે પશ્ચાત્તાપનું જ્ઞાન વર્ણન કરે છે કે:— “કિમિદં સાધુ નાકરવં કિમિદં પાપમકરવમ” = “હું પુણ્ય કરવામાં કેમ ચૂક્યો? મેં પાપ કેમ કર્યું?” એ પ્રમાણે હવે જે મનુષ્ય પુણ્યશાસ્ત્રી પુરુષોમાં મુદિતાની ભાવના કરે—અર્થાત અગનામાં પ્રાણિ રાખે અને એમના કૃત્યોથી પ્રસન્ન થાય, એ કૃત્યોનું અનુભોદન કરે તત્પરિણામ તો એ ‘મુદિતા’નું વાસના—ભાવના—ને પરિણામે એ સ્વયં વિના પ્રમાદે પુણ્યમાં પ્રવર્તે, અને એ જ રીતે જે પાપી પુરુષોમાં એ ‘ઉપેક્ષા’ની ભાવના કરે, અર્થાત એમના પ્રત્યે ઉદાસીન રહે અને એમના કૃત્યો તરફ અરુચિ રાખે તો એ પોતે પણ પાપથી નિવૃત્તિ પામે. અને આ રીતે, પુણ્યમાં ખ.મી ન આવવાથી, અને પાપથકી નિવૃત્તિ રહેવાથી, પશ્ચાત્તાપનું કારણ રહેતું નથી; અને પશ્ચાત્તાપને અલ લે ચિત્ત ‘પ્રસન્ન’ રહે છે. અત્રે એટલું જોવ. જેવું છે કે પાપ કરી પાપને માટે પશ્ચાત્તાપ ન કરવો એવા સ્વરૂપનો ચિત્તપ્રસાદ અન્યકારને અભીષ્ટ નથી—પણ જે યોગ્ય રીતે પશ્ચાત્તાપરહિત દશા છે એ દશા જ ચિત્તપ્રસાદની અત્રે ગણેલી છે.

ઉપર કહ્યું કે મૈત્રીની ભાવના કરવાથી ‘રાગ’ની નિવૃત્તિ થાય છે. પરંતુ ‘રાગ’ની જ નિવૃત્તિ થાય છે એમ નથી, અસૂચા ઈર્ષ્યાદિ દોષોની પણ થાય છે પારકાના ગુણ સહન ન કરવા તેનું નામ ‘ઈર્ષ્યા’ અને એમના ગુણને સ્થાને દોષો દેખાડવા એ ‘અસૂચા’ ન્યારે ‘મૈત્રી’ને લીધે પારકાનું સુખ તે પોતાનું જ થઈ રહ્યું ત્યાં અમૂચાદિકનો સંભવ જ શો? અને

આ રીતે ખીજ દોષોની નિવૃત્તિ પણ યથોચિત સમજ લેવી. વળી, દુઃખીમાં ‘કુરુષ્ણા’ની ભાવના કરવાથી શત્રુવધાદિ ઉત્પન્ન કરનાર દ્રેષની જેમ નિવૃત્તિ થાય છે, તેમ ‘અન્ય દુઃખી છે, અને હું કેવો સુખી છું’ એવા ભાવમાંથી ઉત્પન્ન થતો દર્પ પણ નિવૃત્ત થાય છે. એ દર્પ તે એ જ કે જે જગવદ્ગીતામાં નીચે પ્રમાણે વર્ણવ્યો છે :—

“ईश्वरोहमहं मोगी सिद्धाहं बलवान् सुखी ।

आदयोऽमिजनवानस्मि कोऽन्योस्ति सदृशो मया ॥”

= “હું રાજા છું, શેઠ છું. મારે અનેક સારા સારા ભોગવવાના પદાર્થો છે, હું પરમગતિએ પહોંચી ચૂક્યો છું, હું બલવાન છું, સુખી છું, ધનાઢ્ય છું, કુશીન છું. મારા જેવું કોણ છે ?”

‘મુદ્ધિતા’ના સંગ્રહમાં એક શંકા થશે કે—પુણ્યશાલી પુનુષોમાં મુદ્ધિતાની ભાવના કરવાથી પરિણામે પુણ્યપ્રવૃત્તિ થશે એમ જે કહ્યું તે યોગીને માટે ખરોખર નથી; કારણ પુણ્ય મલિન શાસ્ત્રવાસનાનો એક ભાગ છે. આ શંકાનો ઉત્તર કે—પુનર્જન્મ ઉત્પન્ન કરનારુ એવું જે ઇષ્ટાપૂર્તાદિ કામ્યકર્મ-રૂપી પુણ્ય તે જ મલિન મનાયું છે. અને અત્રે તો યોગાભ્યાસજન્ય, અશુક્લ-કૃષ્ણ* હોવાથી પુનર્જન્મ ન કરે એવું જે પુણ્ય, તે વિવિક્ષિત છે. પતંજલિ કહે છે કે “કર્મશુક્લકૃષ્ણ” યોગિનસ્ત્રિવિધમિતરેષામ્ ” અશુક્લકૃષ્ણ કર્મ* તે યોગીનું; શુક્લ, કૃષ્ણ અને શુક્લકૃષ્ણ એમ ત્રણ પ્રકારનું અન્ય જનોનું—” વિહિત કર્મ તે ‘શુક્લ’, કારણ કે એ વિહિત છે : નિષિદ્ધ તે ‘કૃષ્ણ’; અને મિશ્ર તે ‘શુક્લકૃષ્ણ’. આ પાછળ બતાવેલુ ત્રિવિધ કર્મ ત્રિવિધ જન્મ ઉત્પન્ન કરે છે. વિશ્વરૂપાચાર્યે કહ્યું છે કે :—

“શુભૈરામોતિ દેવત્વં નિષિદ્ધૈર્નારિકી” ગતિમ્ ।

ઉમાભ્યાં પુણ્યપાપાભ્યાં માનુષ્યં લભતેઽવશઃ ॥”

= “શુભ કર્મોએ કરી દેવત્વ પ્રાપ્ત થાય છે, નિષિદ્ધ કર્મો થકી નરક, અને ઉભય થકી—પુણ્ય અને પાપ થકી—મનુષ્યાવતાર; એમાં પ્રાણીનું ચાલે એમ નથી.” કદાચ અત્રે શંકા થશે કે યોગ નિષિદ્ધ નથી પણ વિહિત છે, માટે એ ‘કૃષ્ણ’ નથી પણ ‘શુક્લ’ કર્મ છે. તો ઉત્તર કે એ કામ્ય કર્મ નથી અને તેથી એની ‘શુક્લ’માં ગણના નથી. માટે શુક્લ એટલે કામ્ય, કૃષ્ણ એટલે નિષિદ્ધ અને શુક્લકૃષ્ણ એટલે મિશ્ર, એવાં ત્રિવિધ

* ‘અશુક્લકૃષ્ણ’ પુણ્ય તે શુ’ એ નીચે સમજાવ્યું છે.

કર્મોમા યોગીની પ્રવૃત્તિ થતી નથી. પરંતુ યોગી જે મુશ્કેલીશાલી જનોમાં 'મુદ્ધિતા'ની ભાવના કરશે તો પોતે જ પુણ્યમા પ્રવર્તશે તેનું કેમ ? તો ઉત્તર કે-ભલે પ્રવર્તે. યોગીઓ પુણ્યમા ન પ્રવર્તે એનું કાર્ઠ નથી. તેમ જ પુણ્યમા પ્રવર્તે તે સઘળા યોગીઓ એમ પણ નથી. જે “મૈત્ર્યાદિ” ભાવનાઓ વડે ‘ચિત્તપ્રસાદ’ સાધે એનું નામ ‘યોગી’ છે.

“મૈત્ર્યાદિ ભાવના” એ ઉપલક્ષણ છે—અર્થાત્ એ ઉપરાત એની સાથે ‘અમયં સત્ત્વસંશુદ્ધિઃ’ ઇત્યાદિ ‘દૈવી સપત્’, ‘અમાનિત્વમદમ્મિત્વમ્’ ઇત્યાદિ જ્ઞાનસાધન, તથા જીવન્મુક્ત રિચિતપ્રસાદના આદિના જે ધર્મો કહ્યા છે તે સર્વે સમજી લેવાના છે. કારણકે આ સર્વ મલિન વાસનાઓની નિવૃત્તિ કરે છે.

પણ કહેશો કે ‘શુભ વાસનાઓ તો અનન્ત છે. એક જણથી સર્વનો અભ્યાસ શી રીતે થઈ શકે ? ન થઈ શકે તો એ અભ્યાસ કરવાનો પ્રયત્ન વૃથા છે.’ ઉત્તર કે—અનન્ત શુભ વાસનાઓ જેની નિવૃત્તિ કરે છે એવી અનન્ત મલિન વાસનાઓ કાર્ઠ એક પુરુષમા જ આવી વસતી નથી. આયુર્વેદમા કહેલા સર્વ ઔષધો એક જ જણુ લઈ શકે એમ હોતું નથી, અને એ ઔષધો જેની નિવૃત્તિ કરે છે એવા સર્વ રોગ એક જ વ્યક્તિના દેહમાં એકઠા થયેલા હોના નથી. માટે તાત્પર્ય એ છે કે દરેક જણે પોતાનું ચિત્ત પ્રથમ તપાસી, તેમાં જ્યારે જ્યારે અને જેટલી જેટલી મલિન વાસનાઓનો ઉદય થાય ત્યારે ત્યારે અને તેટલી તેટલી એ મલિન વાસનાની વિરોધી શુભ વાસનાઓનો અભ્યાસ કરવો. જેમકે—પુત્રમિત્રકલત્રાદિક ઉપરના મોહાત્મક સ્નેહથી પીડાતા મનુષ્યે એમનાથી વિરક્ત થઈ સંન્યાસ ધારણ કરવો; તેમ વિદ્યામદ, ધનમદ, કુલાચારમદ વગેરે મલિન વાસનાથી પીડાતા પુરુષે તદ્વિરોધી વિવેકનો અભ્યાસ કરવો. એ વિવેકનું સ્વરૂપ જનકે આ રીતે દર્શાવ્યું છે:—

અથ યે મહતાં મૂર્ધ્નિ તે દિનૈર્નિપતન્ત્યધઃ ।
 હન્ત ચિત્ત મહત્તાયાઃ કૈષા વિશ્વસ્તતા તવ ॥
 ક્વ ધનાનિ મહીપાનાં બ્રહ્મણઃ ક્વ જગન્તિ વા ।
 પ્રાક્તનાનિ પ્રયાતાનિ કેયં વિશ્વસ્તતા તવ ॥
 કોટયો બ્રહ્મણાં યાતા ગતાઃ સર્ગપરપરાઃ ।
 પ્રયાતાઃ પાંસુવર્જાઃ કા ધૃતિર્મમ જીવિતે ॥

येषां निमेषुणोन्मेषौ ज्ञातां प्रलयोदयौ ।

तादृशाः पुरुषा नष्टा मादृशां गणनैव का ॥

(= “આજ જે મહાન પુરુષોના અગ્રસ્થાને બિરાજે છે તે જ વળી કેટલેક દિવસે બ્રહ્મ થઈ-બગડી-નીચે પડે છે, તો પછી તારા ચિત્તની મહત્તા ઉપર તને આટલો બધો વિશ્વાસ શો? મ્હોટા મહીપતિઓનાં ધનો ચાલ્યાં ગયાં, અરે! બ્રહ્માનાં આજ સુધી કરેલા અસંખ્ય જગતો પણ ચાલ્યાં ગયાં, ત્યાં તને તારી સમૃદ્ધિ ઉપર વિશ્વાસ કેમ પડે છે? જગતો તો શું પણ એમને સર્જનાર બ્રહ્માઓ પણ કરોડો થઈ ગયા, સૃષ્ટિઓની પર પરાઓ ચાલી ગઈ, રાજ્યો રેણુવત્ લીડી ગયા, નષ્ટ થઈ ગયા—ત્યાં ‘કુ’જનીશ’ એવી ખાતરી શી? જેમણે આંખ મીંચવી વા હિંદાડવી એટલાનો અર્થ જગતોનો પ્રલય અને ઉદય થાય છે—એવા એવા પુરુષો નષ્ટ થઈ ગયા ત્યાં મારા જેવાની તો ગણના જ શી?”)

આવી આવી ભાવનાઓ કરી ચિત્તને ચોગ્ય દિશામાં—પરમાત્મા તરફ ટ્રેરવું. મેગ પ્રમાણે ઔપધાપચાર કરવો, અને એ રીતે કરતાં, ધીમે ધીમે પરમસિદ્ધિ પ્રાપ્ત થશે. ઠીક જ કહ્યું છે કે—

‘यथा सुनिपुणः सम्यक् परदेवेष्वणे रतः ।

तथा चेन्नિપुणः स्वेषु कौ न मुच्येत बन्धनात् ॥

(= “મનુષ્યને પારકાના દોષ જોવા ગમે છે, અને તેથી તે એમાં જોવો કુશળ છે, તેવો જ જો એ પોતાના દોષ તપાસવામાં આનન્દ લઈ એ શોધી કાઢવામાં નિપુણ થાય તો અજ્ઞાનકૃત બન્ધેમાથી કોણ મુક્ત ન થાય?”)

આટલેથી જ આજનો લેખ સમાપ્ત કરીશું. વાચકને સ્મરણ હશે કે ગયા ઑક્ટોબર માસની ‘વિચારમાલા’માં કહ્યું હતું કે, “કુઃખની નિવૃત્તિ પણ ‘કુઃખ માત્ર મિથ્યા છે’ એમ કહીને કરવાની નથી, પણ હૃદય શુદ્ધિમા ‘અલખ’ જગતીને કરવાની છે—અને આ ‘અલખ’ જગાવવા માટે નીતિ (સત્કર્મ), યોગ, ધ્યાન, પ્રેમ આદિ અનેક સાધનો છે; જેમાંનું એક પણ નિરવધિ આનન્દ ઉપજાવી શકે છે, તો પછી સર્વ એકત્ર થાય ત્યાં શું કરવું! આ સર્વ સંબન્ધે મ્હારે બહુ કહેવાનું છે, પરંતુ એ તો વળી

કોઈ ખીજે પ્રસંગે લેખ દ્વારા કહીશ. ”—આ વચનને અનુસરી “ નીતિ (સત્કર્મ) ” એ આપણા શાસ્ત્રોમાં યોગસાધનનું કેવું મહત્ત્વનું અંગ મનાયું છે, એ આજ પ્રધાનપણે બતાવ્યું. હવે (વાચક પાસે, પુનરુક્તિ માટે ક્ષમા ચાચી) નીચેના સિદ્ધાન્તો આપણે સર્વેએ વિચાર તેમ જ આચારમાં હમેશ માટે સ્મરણમાં રાખવાના છે, એટલે નિશ્ચય કરીશું :—

- (૧) ‘ચિત્તપ્રસાદ’ એટલે કેવળ આનન્દ નહિ, પણ નિર્મળતાજન્ય આનન્દ.
- (૨) માલિન વાસનાઓનો ત્યાગ કર્મરહિત થવાથી થતો નથી, પણ તદ્વિરોધી પવિત્ર વાસનાનો ઉદય થવાથી થાય છે.
- (૩) આ પવિત્ર વાસના તે ‘મૈત્રી’, ‘કરુણા’, ‘મુદિતા’, ‘ઉપેક્ષા’ એ ચાર ભાવના તેમ જ ‘દૈવીસંપદ’, અન્ય જ્ઞાનસાધન, શુદ્ધ-મુક્તિ, રિચતપ્રગ્થ આદિના જે ધર્મ કલ્પા છે તે સર્વે, પ્રત્યાદિ.
- (૪) ‘મૈત્રી’ અને ‘કરુણા’ એ વિચારની દશામાંથી આચારમાં પરિણમવી જ જોઈએ—અને તેમ થવા માટે ‘મુદિતા’ અને ‘ઉપેક્ષા’ ઉપયોગી છે.
- (૫) યોગી પુરુષ પુણ્ય—સત્કર્મ—થી નિવૃત્ત થતો નથી, અને પાપમાં પ્રવર્તતો નથી. સત્કર્મ—નિષ્કામ સત્કર્મમાં—પ્રવૃત્તિ અને પાપથી નિવૃત્તિ એ યોગીના ખાસ લક્ષણ છે.
- (૬) પોતે પોતાના દોષરૂપ આત્મરોગ—અન્યના દોષવત્—શોધી કાઢી, એ દૂર કરવા માટે સંન્યાસ, વિવેક આદિ યોગ્ય ઔષધ—સેવન કરવું.

[ધ્યાનમાં લેવાતું છે કે—જનકની ઉક્તિ તેમ જ એવા એવા ખીજાં પણ નાનાપ્રકારના સાધનવચનો હૃદયમાં દહાવવા માટે, અનેક દેશોના ઇતિહાસ, અનેક મહાન પુરુષોનાં ચરિત્રો, અનેક ભવ્ય અને સુંદર પ્રતિભાથી ઉભરાતા કાવ્યો, નાટકો, નવલકથાઓ—એતું અધ્યયન પણ બહુ ઉપયોગી છે.]

[‘સુદર્શન’ વર્ષ ૧૫, અંક ૫]

૧૭ : વિવેક અને અભેદ

આપણા અનુભવમાં જે પદાર્થો—વસ્તુતઃ જુદા હતાં — એકઠા થઈ ગયેલા લાગે છે, એને જુદા પાડીને જોતાં એનું નામ “ વિવેક ”. વેદાન્ત-શાસ્ત્ર-જેમાં ન્યાય, સામ્ય આદિ સર્વ શાસ્ત્રો પરિસમાપ્તિ પામે છે — એમાં વિવેક એ પ્રકારનો વર્ણુઓ છે : —

(૧) નિત્યાનિત્યવસ્તુવિવેક

(૨) આત્મ-અનાત્મવિવેક

હવે આ ઉભયનું સ્વરૂપ વિચારીએ. એ વિચારવા માટે વિવેક પરત્વે જગતના તત્ત્વજ્ઞાનના ઇતિહાસમાં કેવા કેવા સિદ્ધાન્તો ઉદ્ભવ્યા છે એ જોઈએ. અને છેવટે વિવેકની પાર જઈ અભેદ સિદ્ધાન્ત સ્થાપવા કેવા યત્નો થયા છે એ પણ અવલોકીએ.

(૧) નિત્યાનિત્યવસ્તુ-વિવેક

મનુષ્ય અને અન્ય પ્રાણીઓમાં એક મુખ્ય ભેદ એ છે કે અન્ય પ્રાણીઓ માત્ર વર્તમાન ઉપર જ દષ્ટિ રાખી શકે છે, તત્ત્વજ્ઞાનનું બીજ અને મનુષ્ય જૂત, ભવિષ્ય અને વર્તમાન ત્રણેને પોતાની નજર આગળ સ્થાપી પોતાના હિતાહિતનો વિચાર કરી શકે છે. ઉદાહરણ તરીકે, ગાય આગળ ધાસ નાખશે તો જેટલું ધાસ એની વર્તમાન જૂખ શાન્ત કરવા માટે જોઈ શે તેટલું બધું એ ખાઈ જશે. પરંતુ, એથી એને બીજે દિવસે તદ્દન જૂખ્યા રહેવું પડે એમ હશે તોપણ, એ દિવસ માટે કાઈક જૂખ્યા રહીને પણ થોડું રાખવું ઠીક છે એવો વિચાર એને આવી શકશે નહિ. પરંતુ મનુષ્ય પોતાની વર્તમાન જૂખને અર્ધ શાન્ત કરીને પણ બીજે દિવસે તદ્દન જૂખે મરવું ન પડે એ માટે ગોઠવણ રાખશે, અર્થાત્ ક્ષુધાશાન્તિરૂપી અનિત્ય સુખ સાથે જીવવા રૂપી (પ્રમાણમાં) નિત્ય સુખની સરખામણી કરવી એ મનુષ્યથી થઈ શકે છે, અન્ય પ્રાણી-ઓથી થઈ શકતું નથી. * મનુષ્યમાં જેઓને અધિક વિચારશક્તિ પ્રાપ્ત થઈ છે, એ આ જન્મના વિચારથી ન અટકતાં જન્માન્તરનો — પરજીવનનો

* કેટલાક પ્રાણીઓમાં કાઈક આવો વિચાર જોવામાં આવે છે ખરો : — ફીડીઓ કણુ સંઘરે છે, અને ફૂતરું રોટલો જમીનમાં દાટી મૂકે છે. પણ

વિચાર કરી શકે છે, અને એની સુખની અભિલાષા ઔદિક સુખમા સમાપ્ત ન થતા, આધુનિક—પંચતનના સ્વર્ગાદિકના—સુખને પણ લક્ષી શકે છે.

પણ આ કળ્પના અધિક વિચારશીલ મનુષ્યને વિચાર થયા વિના રહેતો નથી કે ‘સુખની લીટી ગમે તેટલી લંબાવીએ, આ જન્માન્તરનાં અને સ્વર્ગનાં સુખો એક એકમા ઉમેરના—અનુભવતા જઈએ તોપણ શું ?—એ સુખો તો બધાં અનિત્ય છે : શ્રમ અને સુખ, સુખ અને શ્રમ એ ક્રમ હમેશાં આવ્યા જ જવાનો ?—કોઈ એવું સુખ નથી કે જે નિત્ય હોય ?—જે એક વખત પ્રાપ્ત કર્યા પછી સતત આવ્યા જ કરે ? જેમા શ્રમનું—દુઃખનું લેશભાર પણ સંમિશ્રણ ન હોય ?

આમ એક તરફથી જેમ સુખાભિલાષા મનુષ્યને નિત્ય પદાર્થ તરફ દોરે છે, તેમ બીજી તરફથી સત્ય-જિજ્ઞાસા પણ એને આ અનિત્ય દેખાવાની પાછળ નિત્ય સત્ય શું છે એમ પ્રશ્ન પુછાવી, એ નિત્ય પદાર્થની શોધમા પ્રેરે છે. આ રીતે સુખાભિલાષા અને સત્યજિજ્ઞાસા ઉભય એને એક જ પ્રશ્ન ઉપર—‘આ ક્ષણે ક્ષણે ફરતી ચિત્રાવળીના પટસ્થાને, આ અહ-ર્નિશ ચાલતા વિશ્વચક્રના નાભિસ્થાને, વિગળતો નિત્ય પદાર્થ શો છે ?’ એ પ્રશ્ન ઉપર—લાવી શકે છે.

આ પ્રશ્નના ઉત્તર આપણા દેશના તેમ જ ગ્રીસ વગેરે પશ્ચિમ દેશના તત્ત્વજ્ઞાન-તંત્રીઓ અનેક રીતે આપ્યા છે : કેટલાકે વિચાર્યું—‘ચેત્સુતા પ્લેટો’ કે જલ સર્વત્ર છે, વનસ્પતિ વગેરેની ઉત્પત્તિ અને વૃદ્ધિ જલ ઉપર આધાર રાખે છે, માટે જલ એ આ વિશ્વનું આદિકારણ—નિત્ય પદાર્થ—છે. આ જ પ્રમાણે, કેટલાકને તર્ક તેજ ઉપર ગયો, કેટલાકને વાયુ ઉપર, કેટલાકને આકાશ ઉપર, અને કેટલાકને પરમાણુ ઉપર અને પંચમહાભૂત ઉપર ગયો. (આ વિચારની પ્રથમ ભૂમિકા.)

પણ પૃથ્વી—જળ—તેજ—વાયુ—પરમાણુ એ સર્વ દૃશ્ય જગતના જ પેટામાં નથી પડતા ? એ દૃશ્ય જગતના વિશેષ માત્ર જ નથી ? માટે, અનિત્ય—દૃશ્ય જગતની પાછળનો—પારનો નિત્ય અધિષ્ઠાનરૂપ પદાર્થ તે—આ સહજ પ્રેરણા છે—જેમાથી આગળ વધનાં મનુષ્યનો વિવેક પ્રકટ થાય છે. આ પ્રેરણાને અને વિવેકને તદ્દન અસંબદ્ધ માનવાનો ક્રિસ્તિયન સંપ્રદાય જૂલસરેલો છે. છતાં, મનુષ્યમા અને અન્ય પ્રાણીઓમાં ઉપર જણાવ્યો છે—તેવો વિવેકના વિકાસમાં બેદ છે એ બાબત કોઈના પાઠી શકશે નહિ.

‘સામાન્ય સત્’ એમ કહેવું વધારે ઉચિત છે, આ રીતે, ‘સત્’—
‘સામાન્ય સત્’—એ જગતનું અધિષ્ઠાન-કારણ ક્યું. (આ વિચારની
દ્વિતીય ભૂમિકા.)

આ અધિષ્ઠાન-કારણ અને એના દૃશ્ય વિવર્તો—એમાંથી કેટલાકે
એકનો નિષેધ કર્યો, કેટલાકે બીજાનો કર્યો અને કેટલાકે ઉલયને સ્વીકાર્યો :
‘હર્ષ’ રૂપેન્સર વગેરે કેટલાક તત્ત્વચિન્તકો પરમ તત્ત્વને અજ્ઞેય માને છે
એમ આ પ્રાચીનોએ માન્યું નથી. એમણે એ ‘સત્’ને જ્ઞેય માન્યું :
મનુષ્યમા ઇન્દ્રિય અને બુદ્ધિ એવા બે જ્ઞાનનાં દ્વાર માન્યાં; અને જગત
ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય, અને ‘સત્’ અતીન્દ્રિય—પણ બુદ્ધિગ્રાહ્ય, એમ વ્યવસ્થા
કરી. તથા—ગ્રાહ્ય અને ગ્રાહક મળતા હોવા જોઈએ એ નિયમનુસાર
જગત ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય માટે જઈ, અને સત્ બુદ્ધિગ્રાહ્ય માટે વિજ્ઞાનરૂપ;
એ એમાં વિજ્ઞાન એ બિન્ન, અને જડ એ પ્રતિબિન્ન—એમ માન્યું. અને
એ રીતે એક પ્રકારના અદ્વૈતવાદનો સ્વીકાર કર્યો. આ થેલ્સથી પ્લેટો
‘પર્મ’તનો પશ્ચિમના તત્ત્વજ્ઞાનનો ઇતિહાસ થયો.

(૨) આત્મ-અનાત્મવિવેક

પ્રાચીન તત્ત્વચિન્તકોને આ કરતા—દૃશ્ય અને તદઅધિષ્ઠાનજૂત સત્તા
વિવેક કરતા—અધિક તત્ત્વજ્ઞાન પ્રાપ્ત થયું ન હતું એમ તત્ત્વજ્ઞાનના ઇતિ-
હાસકારો કહે છે. *

વિચારમાં આથી આગળ વધતા, શંકા થાય છે કે દૃશ્ય અને
સત્ સર્વ આન્તિમાત્ર જ હોય એમ ન બને ? બને
‘ડેકાદ’ ત્યારે તો સર્વ શૂન્ય જ થઈ રહ્યું, કાંઈ ન જ રહ્યું ?
એમ થાય તો પણ શું ? વસ્તુતઃ એમ થતું નથી : સર્વના
નિષેધમા નિષેધકર્તાનો નિષેધ આવતો નથી—વિષયમાત્રનો નિષેધ કર્યા છતાં
એક એવો પદાર્થ રહે છે કે જેનો નિષેધ બની શકતો નથી, એ પદાર્થ તે
નિષેધકર્તા પોતે જ—આત્મા. શકર ભગવાન એક સ્થળે કહે છે તેમ—

“ય एव हि निराकर्ता तदेव हि तस्य स्वरूपम्”

* આ કહેવું આપણા તત્ત્વજ્ઞાનને લાગુ પડતું નથી. પ્લેટો માટે
પણ એ સંપૂર્ણ સત્ય નથી એમ આ લેખકનું માનવું છે. હાલમાં પ્રો. સિન્-
વિકનો ડૉ. માટિનોના નીતિશાસ્ત્ર સંબંધે એક લેખ બહાર પડ્યો છે, એમાં
આ (લેખકના) વિચારને પુષ્ટિ મળી છે.

= “ જે નિરાકર્તા એ જ એતું સ્વરૂપ. ”

આ ડેકાર્ટનું તત્ત્વજ્ઞાન. આ સમયથી પાશ્ચાત્ય તત્ત્વજ્ઞાનના અર્વાચીન-યુગનો આરંભ. આ આત્મ-અનાત્મવિવેકનો પશ્ચિમ દેશોમાં પ્રથમ પ્રકાશ. (આ વિચારની તૃતીય શ્રેણિકા.)

ડેકાર્ટે આત્મા અને અનાત્મા યાને ચિત્ અને જડ એવા બે સ્વતન્ત્ર અત્યન્તલિખ પદાર્થ માન્યા. પરંતુ એ બેનો સંબંધ શો છે, શી રીતે થાય છે, એનો એ ખુલાસો આપી શક્યો નહિ. દ્વિતીઓ એ ખુલાસો આપી શકતા જ નથી—આપણે ત્યાં નૈયાયિકા અને સામ્યો પણ એટલા જ કારણથી એ ખુલાસો આપી શક્યા નથી. ડેકાર્ટનો આત્મ-અનાત્મવિવેક. છેવટ સુધી વિવેક જ રહ્યો : અભેદજ્ઞાનમાં એ પર્યાવસાન પામી શક્યો નહિ.

(૩) અચેદ

પશ્ચિમના તત્ત્વજ્ઞાનના ઇતિહાસમાં આગળ વધતાં,—ડેકાર્ટે પછી મહાન તત્ત્વજ્ઞાની રિપનોઝા આવે છે. રિપનોઝાએ ડેકાર્ટની માફક આત્મા-અનાત્માને—ચિત્ અને જડને બે સ્વતન્ત્ર, અત્યન્તલિખ પદાર્થો ન માનતાં, બંનેને એક જ “ સામાન્ય સત્ ” પદાર્થના વિશેષો-વિકારો-વિવર્તો માન્યા. પણ જેમ ડેકાર્ટના તત્ત્વજ્ઞાનમાં જડ ચિત્થી બહાર રહ્યું હતું—અનાત્મા આત્માથી અત્યન્તલિખ ગયો હતો તેમ રિપનોઝાના તત્ત્વજ્ઞાનમાં ‘ સામાન્ય સત્ ’-પદાર્થ જડ અને ચિત્—આત્મા-અનાત્મા-કેલયથી બહાર રહ્યો : ‘ સામાન્ય સત્ ’માંથી જડ અને ચિત્ શી રીતે ફલિત થાય છે એનો ખુલાસો અપાયો નહિ. *

ડેકાર્ટનું દ્વૈત ટાળવાનો રિપનોઝાનો પ્રયત્ન અર્થ ગયો. જેમ ડેકાર્ટ-માં છેવટ સુધી આત્મ-અનાત્મવિવેક કાયમ ગયો, તેમ રિપનોઝામાં આત્મ-અનાત્મવિવેકનો અભેદજ્ઞાનમાં વિલય પમાડવા જતા, એક પાસે સામાન્ય નિર્વિશેષ સત્ અને બીજી પાસે આત્મા અને અનાત્માનું યુગલ—એ બે વચ્ચે અણુધાર્યા બેદ ઉત્પન્ન થયો; ડેકાર્ટનું એક પ્રકારનું દ્વૈત, રિપનોઝાનું અન્ય પ્રકારનું દ્વૈત; પણ ઉભય દ્વૈત જ. (આ વિચારની અનુર્થ શ્રેણિકાનો દ્વિતીય ખંડ.)

* સાધારણ રીતે રિપનોઝાનું તત્ત્વજ્ઞાન આ પ્રમાણે જ સમજવામાં આવે છે. આ લેખકને આ સમજણની યથાર્થતા માટે કાર્કશક શક છે.

જેમ યુરોપનો અર્વાચીન આદ્યતત્ત્વચિન્તક ડેકાર્ટ, તેમ ઇંગ્લંડનો અર્વા-
ચીન આદ્યતત્ત્વચિન્તક બેકન. પરંતુ બેકનના તત્ત્વચિન્તનના
બેકન માર્ગ જુદા. જેમ ડેકાર્ટે શંકા—નિષેધ—થી આરંભ કર્યો,
તેમ બેકને પણ કર્યો. પણ બેકની શંકા આખા જગત
ખરત્વે હતી, ખીજની જગતના તે તે પદાર્થો પરત્વે હતી; આથી બેકને વધારે
ચોક્કસ ફિલસૂફીની જરૂર જણાઈ, ખીજને સ્વતંત્ર ‘સાયન્સ’ની જરૂર
જણાઈ. જેમ બેકનો સિદ્ધાન્ત આત્મ-અનાત્મવિવેકમાં આવી ઠર્યો, તેમ
ખીજએ શ્રદ્ધા અને તર્કના પ્રદેશ વચ્ચે વિવેક કઠવા આમ્રહ કર્યો. પરંતુ
બેકે વિવેક એથી આગળ વધીને જગત આખાના અસ્તિત્વ અને સ્વરૂપના
વિચાર પર્યન્ત પહોંચ્યો નહિ. આથી આપણે જેને સંકુચિત અર્થમાં
‘તત્ત્વજ્ઞાની’ યા ‘ફિલસૂફ’ કહીએ છીએ એમાં બેકનની ગણના થતી
નથી. તર્કશ્રદ્ધાની શૃંખલાથી વિમુક્ત થયો કે તુરત પ્રશ્ન ઊઠ્યો—આ જગત
વસ્તુસત્ છે કે કેવલ ભ્રાન્તિ છે? ડેકાર્ટને આ પ્રશ્ન થયો હતો અને
એના ઉત્તરમાં એણે એમ ઠરાવ્યું હતું કે જગત કહેતાં ‘અનાત્મા’—એ
વસ્તુસત્ છે. ઇંગ્લંડમાં આ પ્રશ્નનો ઉત્તર દોઢે સદ્ભવિચારપૂર્વક આપવા યતન
કર્યો : એને જણાવ્યું કે જગતના પદાર્થોમાં બે પ્રકારના ધર્મ
હોય છે—કેટલાક વસ્તુગત છે, હું હોઉં વા ન હોઉં પણ એ તો
પદાર્થમાં છે જ છે : જેમકે રૂપ, ગંધ વગેરે. એકને પ્રધાન
અથવા ઉપર આધાર રાખી રહ્યા છે : જેમકે રૂપ, ગંધ વગેરે. એકને પ્રધાન
યા વસ્તુગત ધર્મ કહીએ. આપણે જેને જગત યા વિષય કહીએ છીએ એ
આ ધર્મેલું જ બનેલું છે. આ ધર્મેની પાછળ ધર્મી હોવો જોઈએ. પણ
આપણું જ્ઞાન તો માત્ર ધર્મેની જ વિષયકરે છે, ધર્મી સદા-સર્વદા અજ્ઞેય જ છે.

જે અજ્ઞેય જ છે એને ‘છે’ એટલું પણ શું કરવા કહેવું? ધર્મ-
ધર્મી રૂપ જગત પદાર્થમાંથી અધિષ્ઠાનભૂત ધર્મી દાદી નાખ્યો,
બાર્કલે એટલે ધર્મો માત્ર માનસિક આભાસ થઈ રહ્યા. અને ધર્મે-
માંથી વસ્તુગત અને ઔપાધિક એ ભેદ ટળી ગયો. આ
દોઢે પછીનું બાર્કલેનું તત્ત્વજ્ઞાન.

બાર્કલેએ વિષયમાંથી અધિષ્ઠાન હટાવી દીધું, પણ જ્ઞાતાને—જ્ઞાના-
ધિષ્ઠાનને—કાયમ રાખ્યું. ડેકાર્ટનો અનાત્મા એક સ્વતંત્ર ધર્મી હતો, બાર્ક-
લેનો અનાત્મા આત્મધર્મ થઈ રહ્યો. યદ્યપિ ડેકાર્ટનું આત્મા-અનાત્માનું
દ્વેત બાર્કલેના સિદ્ધાન્તમાં ન હતું, તથાપિ બાર્કલેના સિદ્ધાન્તમાં અનેક
આ. ૯

આત્મા, આત્માઓના ધર્મો, અને એ ધર્મો ઉપજવનાર એક પરમાત્મા એવા અનેક તત્ત્વો કાયમ રહેલાં હતાં.

બાર્કલિ પછીનો અગ્રેજ તત્ત્વચિન્તક લૂમ. બાર્કલિએ સ્વેચ્છાથી અધિષ્ઠાન ઉઠાવી લીધું હતું, પણ માતામાં રાખ્યું હતું. આનો પક્ષપાત શા માટે જોઈએ? બાલ અને આન્તર સર્વ પદાર્થ ધર્મરૂપ જ, આલાસરૂપ જ છે—અધિષ્ઠાનનું અસ્તિત્વ માનવાની જરૂર જ શી? આ દલીલને પરિણામે લૂમના સિદ્ધાન્તમાં સકલ વિશ્વ, આત્મા અનાત્મા સર્વ, આલાસમાત્ર થઈ રહ્યું. સ્વયં-પ્રકાશ આત્મદીપને નિષેધી, આલાસમાત્રને સ્વીકારનાર સિદ્ધાન્ત તે ખૌદ વિજ્ઞાનવાદ, અર્ધશૂન્યવાદ, એ વેદાન્તનો અદ્વૈતવાદ નહિ. એકન અને દ્વૈતકથી શરૂ થયેલો ઇંગ્લંડના તત્ત્વચિન્તનનો પ્રવાહ લૂમમાં એની પરાકાષ્ઠાએ પહોંચેલ (આ વિચારની અતુર્થ ભૂમિકાનો વામ ખંડ.)

તત્ત્વજ્ઞાનના ઇતિહાસમાં આગળ ચાલતા મહાન નામ ઠાન્ટનું આવે છે. ડેકાર્ટ અને એના અનુયાયીઓએ—છેક વોલ્ફ નામના કાન્ડ તત્ત્વજ્ઞ પર્યન્ત—માની લીધું હતું કે મનુષ્યશુદ્ધિ આ મહાન પ્રશ્નોના ખુલાસો કરવા સમર્થ છે : બધેકે સમર્થ છે કે નહિ એ પ્રશ્ન જ એમના મનમાં ઊઠ્યો ન હતો એમ કહેવું વધારે ઉચિત છે. દૈાક અને એના અનુયાયીઓએ—લૂમ પર્યન્ત—એમ માની લીધું હતું કે મનુષ્ય-શુદ્ધિથી જે કાર્મ ઉપજે છે એ કલ્પનામાત્ર જ છે. ઉભય પક્ષમાં મનુષ્ય-શુદ્ધિની શક્તિ પરત્વે વિચારશૂન્યતા જ હતી. હવે પૂર્વે કોઈએ નહિ ઉઠાવેલો એવો પ્રશ્ન ઠાન્ટે ઉઠાવ્યો : આ સર્વ આત્મા-અનાત્માની વાત તો ઠીક, જે કાર્મ છે અને દેખાય છે એમ કહેવાય છે એ આલાસમાત્ર છે એ વાત પણ ઠીક—પરન્તુ આ બાબત કોઈએ એ નિષ્કૃય કર્યો કે મનુષ્યશુદ્ધિની અસુક પદાર્થ છે યા નથી એમ કહેવા માટે જોઈતી શક્તિ છે કે નહિ? અને છે તો તે કેટલી છે? એકે શક્તિ માની લીધી અને ખીજાએ શક્તિને અલાવ માની લીધી !—પણ કોઈએ વિચારપૂર્વક શક્તિનું અસ્તિત્વ ઠરાવવા અને એનું માપ નક્કી કરવા યત્ન કર્યો? આપણે જેને અનાત્મા યાને દૃશ્ય જગત કહીએ છીએ એને બાણવાની આપણામાં શક્તિ છે કે નહિ? છે તો કેટલી છે? કેટલે દરજ્જે એ જગત આ શક્તિનું પરિણામ છે? અને એ જગત સ્વતઃ છે એમ કહી શકાય કે નહિ?—આવા આવા પ્રશ્નોએ

કાન્ટના મગજને મથ્યું, અને એ ઉપર શુદ્ધિ વડે ગીતસર વિચાર કરના કાન્ટને જણાયું કે દૃશ્ય જગતનું સ્વરૂપ—એનો આકાર—રહસ્ય અન્તઃકરણથી જ નિમગ્નિય છે, એનું તત્ત્વ—એનું સ્વતઃસિદ્ધ પોતાપણું—કાર્થિક, અજ્ઞેય અનિર્વચનીય છે; જેમ સંઘમાં એક છેડે ૩ નાખીએ એ બીજે છેડે કાપડ રૂપે વણાઈને નીકળે, તેમ બહારથી કાર્થિક આવી આપણા અન્તઃકરણમાં પડે છે, અને ત્યાં તે રૂપ—આકાર પામે છે આ રીતે કાન્ટે આત્મા—અનાત્માના વિવેકથી ન અટકતા, તેમ એ બંનેને નિરધિક્ષાન આલાસમગ્નમાં નિમગ્ન ન દેતાં, એ વિવેક અને એ નિમગ્ન બંનેની પાર જઈ, અનાત્મા આત્માથી અત્યન્તલિપ્ત નથી, તેમ અનાત્મા આત્માનો ધર્મસમૂહ જ નથી, પણ અનાત્માનું સ્વરૂપ—અનાત્માનો આકાર—આત્માનો બનેલો છે એવું લગભગ અદ્વૈત પ્રાપ્ત કર્યું. ‘લગભગ’ કહેવાનું કારણ એટલું જ કે અનાત્મા સર્વથા આત્માનો બનેલો છે એમ ન માનતાં, અનાત્માનો આકાર માત્ર આત્માથી ઘડાયેલો—આત્માનો બનેલો છે, અર્થાત્ આપણે જેને અનાત્મા તરીકે જાણીએ છીએ તે જોડે આત્માનું બનેલું છે પણ એ દૃશ્ય જગતની પાર કાર્થિક અનિર્વચનીય સ્વતઃસિદ્ધ પદાર્થ રહેલો છે કે નહીં, આત્માના પ્રદેશની બહાર છે; આવો કાન્ટનો સિદ્ધાન્ત હતો. અર્થાત્ હજી પણ દ્વૈત રહ્યું. અનાત્મપદાર્થ સર્વથા વિલય ન પામ્યો, તેમ એના અસ્તિત્વનો વિચાર કે ખુલાસો પણ ન થયો. એકરસ અદ્વૈત ન થતાં, એ અદ્વૈતમાં કાર્થિક વગરઓગળેલી કણી રહી ગઈ. પણ કેકાર્ટ અને રિપનોડા કરતા, તેમ જ વૉક, બાર્કલિ અને જામ કરતાં, કાન્ટે વિચારકમાં એક પગલું આગળ ભર્યું એમાં તો સંદેહ નહિ જ. (કાન્ટનું તત્ત્વજ્ઞાન એ-વિચારની પાંચમી ભૂમિકા.)

કાન્ટની મુસીબતમાંથી મુક્ત થવા કેટલાકે, જેમકે ક્લીએએ અનાત્માને સર્વથા આત્માનો ઉપરથાપેલો માન્યો. આ વિચાર ખરેખર બહુ લઘ્ય લાગે છે. આખું જગત મનોવિદ્યાસમાજ થઈ ગયું છે. આવો જ વિચાર કાર્થિક બાર્કલિએ પ્રતિપાદન કર્યો હતો. પણ બાર્કલિના સિદ્ધાન્તમાં આ મનોવિદ્યાસ પરમાત્મા ઉપર આધાર રાખે છે, અને ક્લીએના સિદ્ધાન્તમાં એ મનોવિદ્યાસ આત્મામાંથી જ ઉદ્ભવે છે એટલે બાર્કલિ કરતાં ક્લીએના અદ્વૈતવાદ વિશેષ છે. પ્રમાણે આત્મા—અનાત્માના વિવેકને બદલે અનાત્મા—આત્માનો કહેવો છે એવો એક પ્રકારનો અદ્વૈતસિદ્ધાન્ત પ્રાપ્ત થયો. ક્લીએનું - અદ્વૈત - એ આપણે

“દૃષ્ટિષ્ટિવાદ” યા “એકજીવવાદ” * બની રહે છે. (આ વિચારની: છઠ્ઠી ભૂમિકા.)

હીસ્તેતુ’ તત્ત્વજ્ઞાન ‘વાદ’, ‘સિદ્ધાન્ત’, ‘જ્ઞાન’ એ નામને પણ પાત્ર નથી; ‘વાદ’, ‘સિદ્ધાન્ત’, ‘જ્ઞાન’ એ જ્ઞાતા ઉપરાત હેગલ જ્ઞાતા સાથે મૂળથી જ સાપેક્ષ સંબંધ રૂપ પદાર્થની અપેક્ષા કરે છે. ‘તમે’ ન હો, ‘આ’ ન હોય, તો ‘હું’ પણ ન બને. ‘હું’ છે એવો ‘હું’ નો વાદ-સિદ્ધાન્ત સ્થાપવા જતાં જ ‘તું’ ‘આ’ આવીને ભિન્ન રહે છે. ‘હું’ અને ‘આ’ ઉભયના દ્વંતમાં જ ખડું અદ્વૈત રહેલું છે. આ હેગલનો સિદ્ધાન્ત. (આ વિચારની સાતમી ભૂમિકાનો દક્ષિણ ખંડ.)

હવે ભૂમના મુખ્ય વંશને તરફ વળીએ. ઈંગ્લંડમાં ભૂમ પછી આગળ વધતાં જન રટ્ટ્ઝર્ટ મિલતું નામ આવે છે. મિલની ખ્યાતિ ન્યાયશાસ્ત્ર, નીતિશાસ્ત્ર, અને રાજ્ય-શાસ્ત્રમાં છે. તત્ત્વચિન્તક તરીકે ત્રિભ તે એ ભૂમના સિદ્ધાન્તનો જ અવલંબ કરે છે. પરંતુ એના તરફથી સ્થાપા પક્ષને અપાતી કબૂલાત બાબત જોવી છે. મિલ રૂપ(ભાસ)સન્તાન અને જ્ઞાન(ભાન)સન્તાન એવા બે સન્તાન (પ્રવાહ) સ્વીકારે છે, અને ભૂમને અનુસરી, એ સન્તાનોની પાછળ અધિજ્ઞાન—આલય (આશ્રય) માનવાતું કાર્થ જ કારણ નથી એમ કહે છે. પરંતુ તે જ સાથે, ‘ભાસ ઉપજીવવાની સ્થિત યોગ્યતા’નું અસ્તિત્વ સ્વીકારી એ યોગ્યતાના આશ્રયભૂત પદાર્થનું અસ્તિત્વ અબદ્ય સ્વીકારી દે છે.

સિદ્ધાન્તહાનિ ઉત્પન્ન કરનારી આવી ભૂલ કેંચ વિદ્વાન કૌંત કરતો. નથી. આ ભાસમાન—દૃશ્ય—જગતની પાછળ અધિજ્ઞાન. કૌંત છે એ વાત એને કબૂલ નથી. જો છે તે આ દેખાય છે. તે જ છે: એની પાછળ (અધિજ્ઞાન) કાંઈ નથી, છે તો તે અરૂપ હોઈ, નથી જ; તેમ એની સ્થાપે (દ્રષ્ટા) પણ કાંઈ નથી.

* આ લેખકના મતમાં ‘એકજીવવાદ’નો એકજીવ તે કેટલાક વેદાન્તીઓ સમજે તેમ આ ન્હાનો સરખો ‘હું’ નહિ, પણ હિરણ્યગર્ભ (Cosmic Soul)—એમ થવો ઘટે છે. અને આ માનવું મધ્યસુદનસર-સ્વતીકૃત ‘અદ્વૈતસિદ્ધિ’ જેવા આકરત્ર-ન્યના મનનપૂર્વક થયું છે. હીસ્તે પણ આ વિશાલ આત્માને જ અનાત્માનો ઉપરચાપક માને છે.

‘એકજીવવાદ’ અને ‘દૃષ્ટિષ્ટિવાદ’ સંબંધ છે.

આત્મા પોતે પોતાને પોતાના ધર્મસંહિત વા ધર્મરહિત ભેદ શકે એ અશક્ય છે, કારણ કે એક જ પદાર્થ કર્તા અને કર્મ હોય કેમ હોઈ શકે? માટે આત્માને અને આત્માની આતર સ્થિતિને વિષય કરવું માનસશાસ્ત્ર સંભવતું નથી : શાસ્ત્ર માત્ર બાહ્યને જ વિષય કરે છે. આ એક પ્રકારનું અદ્વૈત છે. પણ એ વેદાન્તનું અદ્વૈત નથી. આ અદ્વૈત અધિષ્ઠાનકારણનો નિષેધ કરી, માત્ર પ્રત્યક્ષને જ સર્વસ્વ માનવામાં રહેલું છે, અને તેથી વેદાંતના અદ્વૈતથી તફાવત બિલકુલ છે. વેદાન્ત અધિષ્ઠાનનું પ્રતિપાદન કરી દ્રશ્યનો એક રીતે નિષેધ કરે છે; કૈંટ દ્રશ્ય માત્રને જ સ્વીકારી અધિષ્ઠાનને નિષેધ છે.

હયાત અગ્રેજ તત્ત્વચિન્તક હર્બર્ટ સ્પેન્સરને અધિષ્ઠાનનો નિષેધ અધુકા લાગે છે. કાન્ટની માર્ક બાસ અને બાસમાન પદાર્થ એ બેનું દ્વૈત એ સ્વીકારે છે. બાસ એવું છે, બાસ-માન પદાર્થ અગ્રેય છે. એક એવું હોઈ પરિચ્છેદવાળું છે, બીજું અગ્રેય હોઈ અપરિચ્છિત છે. એક સોપાનિક છે, બીજું નિરુપાનિક છે. (આ વિચારની સાતમી શ્રેણિકાનો વામ ખંડ.)

પશ્ચિમનું તત્ત્વજ્ઞાન આ કરતાં આગળ વધ્યું નથી. આજકાલ પશ્ચિમમાં બે સિદ્ધાન્ત રાજ્ય ભોગવે છે : સ્પેન્સરનો અગ્રેયતા-વાદ, અને હેગલનો વિશિષ્ટાદ્વૈતવાદ

શંકરવેદાન્ત ભેડે સરખાવતાં, સ્પેન્સરનો સિદ્ધાન્ત ખામીભરેલો લાગે છે. સ્પેન્સરના સિદ્ધાન્તમાં શંકરવેદાંતનું “નેતિ નેતિ”નું સત્ય આવ્યું છે, પણ “તત્ત્વમસિ” અને “સત્ય જ્ઞાનમનન્તમ્”નું રહસ્ય દૂર રહી ગયું છે. સ્પેન્સર પરમતત્ત્વને અગ્રેય માનવામાં ‘સત્’ અને ‘ચિત્’ ને છૂટાં પાડે છે—એમનું દ્વૈત કરે છે. એમ કરવામાં દોષ એ રહેલો છે કે એ રીતે સત્ અને ચિત્ બેમાંથી એકે સિદ્ધ થવું નથી. બંનેની સ્વરૂપલાક્ષણિકા—નાશ થાય છે. જે સત્ ચિત્માં પ્રકાશવતું નથી એ અન્યકાર અને શૂન્યતાથી ગ્રસ્ત હોઈ સત્ ગણવા યોગ્ય નથી. અને જે ‘ચિત્’ ‘સત્’ને પ્રકટાવતું નથી એ પ્રકાશરૂપ ચૈતન્ય ધર્મથી રહિત છે અને નિઃસત્ત્વ હોઈ ખાલી—શૂન્ય છે. ‘સત્’ અને ‘ચિત્’ને એક વાર એ એકથી જુદાં રાખ્યા તો તે પછી હમેશા જુદા જ રહેવાનાં : એમને સંબંધ અશક્ય જ થવાનો. જુદા પદાર્થોના સંબંધ તે સંયોગ; અને સંયોગ જડો જ બને, ચિત્તો ન બને, માટે ‘સત્’ અને ‘ચિત્’ ને જ

માન્યાં કે મુશીબત ઊપજી. વસ્તુતઃ ‘સત્’ અને ‘ચિત્’ એકબીજામાં સમાયેલા છે એમ માનવાથી વસ્તુસ્થિતિને અનુસરાય છે, અને તે જ સાથે વૃથા મુશીબત ઊપજતી અટકે છે.

આ ખામીથી—સત્ અને ચિત્ના દ્વૈતની ખામીથી—હેગલનું તત્ત્વ-જ્ઞાન મુક્ત છે. બદકે એ એવું અદ્વૈત પ્રતિપાદન કરવું એ જ એના સિદ્ધાન્તનું પરમ તાત્પર્ય છે.

આત્મા-અનાત્મા, યા ચિત્-અચિત્, અને ઉભયથી પર હોઈ ઉભયમાં અનુસ્થૂત પરમાત્મા, એ અદ્વૈત-તત્ત્વત્રયનો સ્વીકાર એ હેગલનો સિદ્ધાન્ત આજકાલ માન પામતો સિદ્ધાન્ત છે. પરંતુ શાંકરસિદ્ધાન્તને તત્ત્વજ્ઞાનનું શિખર માનનાર આ લેખકને હેગલના સિદ્ધાન્તમાં એક મોટી અસંગતિ લાગે છે : હેગલ પરમતત્ત્વને વિશેષાતીત—વિશેષથકી પર (Absolute) માને છે, તે જ સાથે એને વિશેષમા અનુસ્થૂત—સવિશેષ-પણ માને છે, અને વળી એ વિશેષોને સત્ય માને છે વિશેષોની અને વિશેષાતીત પદાર્થની સત્તા સમાન નથી એ હેગલ-સિદ્ધાન્તવાળા કબૂલ કરે છે : એકની સત્તા ઊતરતી છે, અને બીજાની ચઢિયાતી છે એમ કહે છે. પરંતુ સત્તાના ચઢતા-ઊતરતાપણાનો શો અર્થ થાય છે એ સળધે તેઓ વિચાર કરતા નથી. ઊતરતી સત્તાનો અર્થ જ એ થાય છે કે ચઢિયાતી સત્તા આગળ તેનું મિથ્યાત્વ સિદ્ધ છે—ચઢિયાતું દૃષ્ટિબિંદુ પ્રાપ્ત થતા ઊતરતા દૃષ્ટિબિંદુને અવકાશ જ રહેતો નથી. હેગલ જેને Absolute, યા પર દૃષ્ટિબિંદુ કહે છે, એ જ્ઞાતા (Subject) અને જ્ઞેય (Object)ના દૃષ્ટિબિંદુનો સરવાળો નથી, પણ બંનેના સમ-વયમાંથી પ્રત્યક્ષ થઈ આવતા પર પદાર્થનું દૃષ્ટિબિંદુ છે. અર્થાત્, ત્રણે દૃષ્ટિબિંદુ સરખી રીતે ‘છે’ કહી શકાય એમ નથી—નીચેનાં દૃષ્ટિબિંદુઓ ઉચ્ચ દૃષ્ટિબિંદુમાં સમાઈ જાય છે. જેમકે મત્સ્યમાંથી કૂમે કૂમે મનુષ્યની ઉત્પત્તિ થઈ છે. ત્યાં મત્સ્યનું દૃષ્ટિબિંદુ અને મનુષ્યનું દૃષ્ટિબિંદુ પ્રાપ્ત થતા મત્સ્યનું દૃષ્ટિબિંદુ મિથ્યા બને છે. માટે શંકરાચાર્યે બ્રહ્મને વિશેષાતીત માને છે, વિશેષોમા અનુસ્થૂત પણ માને છે, પણ વિશેષોને મિથ્યા માની બ્રહ્મની નિર્વિશેષનાને અબાધિત સ્થાપે છે. એ તત્ત્વ થકી પર તૃતીય તત્ત્વ શોધી કાઢવાનું પ્રયોજન જ એ છે કે બંને તત્ત્વના દૃષ્ટિબિંદુને ખોટા સમજી ઉચ્ચતર—તૃતીય -દૃષ્ટિબિંદુને પ્રાપ્ત કરવું. જગતને સત્ય માનીને ચાલનાર.

વિવેક અને અભેદ : ૧૩૫

જેટલી બૂલ કરે છે, તેટલી જીવને એકલાને સત્ય માનીને ચાલનાર પણ
બૂલ કરે છે. એકતું જીવન ઐહિકતાથી દૂષિત છે, બીજાનું મનોરાજ્ય માત્ર
છે. બંને દષ્ટિબિન્દુનો સમન્વય ઉચ્ચતર ભૂમિકાએ ચઢ્યા વિના અશક્ય
છે, અને એ ભૂમિકાએ ચઢ્યા, એટલે નીચેના બંને દષ્ટિબિન્દુઓ અપૂર્ણ,
અને અર્થાત્-ભ્રમાત્મક સિદ્ધ થયા. આ શંકરાચાર્યનો માયાવાદ. (આ
વિચારનું પરમ શિખર-પાશ્ચાત્ય તત્ત્વજ્ઞાનની ભવિષ્યની અન્તિમ ભૂમિકા.).

[વસન્ત, જ્યેષ્ઠ, ૧૯૫૯].

૧૮ : ષડ્દર્શન

‘મન્ત્ર’ અને ‘બ્રાહ્મણ’ — એટલે કે સંહિતા, બ્રાહ્મણ, આરખ્યક અને ઉપનિષદ, એ ‘શ્રુતિ’ કહેવાય છે. એમાં પ્રતિપાદન થતા સત્ય આદ્ય ઋષિ-ઓએ પરમાત્મા પાસેથી સાક્ષાત્ શ્રવણ કરેલાં છે, પરમ ગુરુના અસાધારણ પ્રભાવને લીધે શ્રવણની સાથે જ એ સત્યોનું એમને દર્શન પણ થઈ ગયું છે. ત્યાર પછીના ઋષિજનોને એ શ્રુતિ ગુરુપરંપરાએ પ્રાપ્ત થઈ છે. અને એનાં સત્યો શ્રવણની ભૂમિકામાથી દર્શનની ભૂમિકામાં ઉતારવા માટે એમને જુદા જુદા માર્ગો શોધવા પડ્યા છે. આ રીતે આપણા દેશમાં ‘ષડ્દર્શન’ નો ઉદ્ભવ થયો છે.

જ્ઞાન માર્ગનો ભંડાર ‘મન્ત્ર’ યા ‘સંહિતા’ એ સર્વમાં સૂત્રસ્થાને છેઃ ઐહિક ભાવનાથી ભરેલા — છતાં મુગ્ધ અને સરળ — એવા સામાન્ય ખેડૂતથી માંડી, પરમાત્મામાં એકતાન થયેલા અને જ્ઞાનની પરાકાષ્ઠાએ પહોંચેલા મુનિજન પર્યન્ત — સર્વ પોતપોતાની રીતે એને સમજી લે છે, અને એ રીતે એક જ અદ્વિતીય વાણી આખા જનસમાજની જુદી જુદી આધ્યાત્મિક ભાવનાઓ તૃપ્ત કરે છે. બ્રાહ્મણ, આરખ્યક અને ઉપનિષદ એ આ સૂત્રનાં ભાષ્યરૂપ છે. એમાનો કેટલોક ભાગ ક્રિયાપરાયણ કનિષ્ઠ અધિકારીને માટે છે, અને કેટલોક મધ્યમ અને ઉત્તમ અધિકારી — બ્રાહ્મણ અને જ્ઞાની — એઓને માટે છે.

આ મહાન જ્ઞાનભંડાર — વેદ — નો સાર ઉપનિષદનાં કેટલાક મહા-વાક્યોમાં સમાવવામાં આવ્યો છેઃ

જીવ પરમાત્મા છે, જગત પણ પરમાત્મા છે, છતાં પરમાત્મા ઉભય થકી અધિક છે — છતાં કેવલ અદ્વિતીય છે. એની સાથે એનાથી જાંચે, એનાથી નીચે બીજું કંઈ જ નથીઃ આ પરમ સત્ય સત્ય છતાં સત્ય રૂપે ભાસતાં નથી, એ અજ્ઞાન, એ જ દુઃખ. અજ્ઞાન એ જ પાપ અજ્ઞાન એ જ અશુદ્ધિઃ એની પાર જવું એ જ આનન્દ, એ જ પરમ કર્તવ્ય, એ જ વિશુદ્ધિ.

આ સત્યનું શ્રવણ તો થયું : પણ એનું દર્શન શી રીતે કરવું ? — એને અનુભવમાં શી રીતે ઉતારવું ? એનો અનુભવ થવામાં જે અન્તરાય નડતો હોય તે દૂર કરીને. એ અન્તરાય શો છે ? આ પ્રશ્ન ઉપર મનન કરતાં,

આદિવિદ્વાન કપિલમુનિને જણાયું કે દેહ અને આત્મા—‘પ્રકૃતિ’ અને ‘પુરુષ’—એ બે પદાર્થો, જે વસ્તુતઃ ભિન્ન છે, તેમને શેળભેળ કરી નાખવાથી, અર્થાત્ એમની વાસ્તવિક જુદાઈ ન સમજવાથી, સર્વ દોષ ઉત્પન્ન થાય છે. મનુષ્ય પોતાને સ સારનાં દુઃખોથી દુઃખી માને છે, રાગદ્વેષાદિથી આમતોમ ખેંચાઈ પાપકર્મ કરે છે, અને જે વિશુદ્ધિથી પરમાત્માનો સાક્ષાત્કાર થઈ શકે છે એ વિશુદ્ધિ એમને મેલે છે—આ સર્વ પ્રકૃતિ અને પુરુષના અવિવેકને લીધે થાય છે. પ્રકૃતિ અને પુરુષના સ્વરૂપ સમજવાં, એકબે વિકારિત્વ અને બીજાનું સર્વવિકારરહિતત્વ ઓછી લેવું—એ કપિલમુનિને દર્શનનો માર્ગ જણ્યો. અને એ માર્ગના સ્પષ્ટીકરણ્યથે એમણે પ્રકૃતિના સ્વરૂપ ઉપર જોડું મનન કરી—મૂલ અવ્યક્ત પ્રકૃતિમાથી મહત્તરવ, અહંકાર, પંચતન્માત્રા આદિ સકલ બાહ્ય અને આન્તર જગત કેવું આવિર્ભાવ પામે છે એ બતાવ્યું, અને એ સર્વ પ્રકૃતિની શૃંખલાથી પુરુષ વસ્તુતઃ કેવો બહાર છે એ વાત ભાર મૂકી મૂકીને દર્શાવી. હિન્દુસ્તાનનાં તત્ત્વદર્શનમાં આ પહેલું દર્શન. વિશ્વનાં જીદાં જીદાં તત્ત્વોની સખ્યા ગણાવી તેથી, અથવા તો કેટલાક કહે છે તેમ સારી ‘ખ્યા’ કહેતાં જુદાં—વિવેકજુદાં સુઝાડી તેથી, આ દર્શન ‘સાંખ્યદર્શન’ને નામે પ્રસિદ્ધ છે. આ દર્શનના, કાળ જતા, અનેક અનુવાદો થયા, પણ આપણે તો આ સ્થળે માત્ર પ્રથમાવતારનું જ પ્રયોજન છે.

કૃતિનું સત્ય પ્રત્યક્ષ કરવામાં પ્રકૃતિપુરુષનો અવિવેક નડે છે—એમ કપિલમુનિએ પ્રધાનપણે બતાવ્યું. તત્ત્વચિન્તનના પ્રતિહાસમાં આ શૌધ કાંઈ નહાનીસૂની નથી. પણ અગ્નાનનું પડ આત્મા ઉપર એટલું તો જાડું બંધાઈ રહ્યું છે કે માત્ર વિવેકના કિરણથી એ સહજ બેદાઈ જાય એવું નથી. પુરુષ પ્રકૃતિથી જીદો છે એ વાત સમજાઈ : માત્ર કાને પડી એટલું જ નહિ, પરન્તુ ગળે પણ જીતરી. પણ શું એટલાથી મનુષ્ય રાગદ્વેષાદિથી ખેંચાતો એટલેયો ? એના ત્રિવિધ તાપ શમી ગયા ? વિષય તરફ એનું મન દોડતું બંધ રહ્યું ? માયાનાં કાર્ય તરફ નજર કરતાં તો, માયાનું આવરણ હતું તેવું ને તેવું રહ્યું એમ કહેવામાં પણ બાધ નથી. આત્મા દેહથી જીદો છે એમ જાણ્યું : પણ એમ જાણ્યા છતાં કેટલા મનુષ્યો દેહવાસનાથી મુક્ત થયા ? અરે ! એક રીતે તો પૂર્વના કરતાં પણ વધારે ખરાબ સ્થિતિ પ્રાપ્ત થઈ એમ કહીએ તો ચાલે : પહેલાં દેહથી આત્મા જીદો છે એ વાત જાણી નહોતી; હવે તો એ વાત જાણી, અને જાણ્યા છતાં તદનુસાર વર્તન

અર્થ શકતું નથી ! મનુષ્યની અધમતાની પરાકાષ્ઠા ! આ મંકટમાથી ઉદ્ધર-
વાનો અને જગતને ઉદ્ધારવાનો—પ્રકૃતિપુરુષ વચ્ચે, માત્ર શબ્દમાં કે મગ-
જમાં જ નહિ, પણ વસ્તુનાં અનુભવમાં વિવેક કરી શકવાનો માર્ગ યોગ-
દર્શનમાં શોધાયો. ચિત્તની ઉચ્છૃંખલ વૃત્તિ એ આ અવિવેકનું મૂલ છે,
અને તેથી ચિત્તવૃત્તિનો નિરોધ કરવો, એટલે આત્માનું પ્રકૃતિથી વિવિક્ત
સ્વરૂપ એની મેળે પ્રકાશશે, અને આત્મા એના પરમ તાત્ત્વિક સ્વરૂપ સાથે,
અર્થાત્ પરમાત્મા સાથે, એની મેળે યોગ્યશે, જોડાશે—આ યોગશાસ્ત્રનો
મુખ્ય સિદ્ધાન્ત. ચિત્તવૃત્તિનો નિરોધ કરવો એટલું કહીને યોગશાસ્ત્ર ખેસી
રહ્યું નહિ. પણ એ નિરોધ શી રીતે કરવો એની રીતો પણ બતાવી-
સાખ્યશ સ્ત્રે બાહ્ય અને આન્તર ઉભયવિધ પ્રકૃતિના પરિણામક્રમનો એકઠો
વિચાર કર્યો હતો. યોગશાસ્ત્રે આન્તર પ્રકૃતિનું સવિશેષ અવલોકન કર્યું. માત્ર
પરિણામક્રમનો જ નિર્ણય કર્યો એમ નહિ, પણ તે સાથે રાગદ્વેષાદિ અનેક
પ્રલોભનો અને એના પ્રતીકારો—સાત્ત્વિક, રાજસ અને તામસ ભાવો—નું
સૂક્ષ્મ નિરૂપણ કર્યું અને એના જયની યુક્તિપ્રયુક્તિઓ બતાવી. સાખ્યે
સધળો આધાર આત્માના પોનાના બળ ઉપર રાખ્યો હતો, તેને બદલે
યોગે ધ્વિરના અનુગ્રહની મદદ પણ લીધી, અને ધ્વિગ્રપ્તિધાનને પણ એક
સાધન માન્યું.

આ સાંખ્ય અને યોગના માર્ગ અત્યન્ત સૂક્ષ્મ છે. એનો લાભ સર્વ
કાર્મ લર્મ શકે એ બનવાજોગ નથી. એ માર્ગ આચરવા માટે સૂક્ષ્મ વિચાર-
શક્તિ તેમ જ અસાધારણ ઇચ્છાબળ અને દૃઢ સદાગ્રહની જરૂર છે. એ
દરેક જોણમાં શી રીતે હોઈ શકે ! આ કારણથી, સાંખ્યદર્શન કરતાં પણ
પૂર્વકાલીન બ્રાહ્મણગ્રન્થના સમયથી એક બીજો માર્ગ ચાલ્યો આવતો
હતો, જેનો પ્રચાર સામાન્ય જનોમાં સાંખ્ય અને યોગથી અટકાવી શકાયો
નહિ. બ્રાહ્મણગ્રન્થમાં દેવયજ્ઞના અસંખ્ય વિધિઓ મતાવ્યા હતા—એમાં
પણ શ્રદ્ધા, ભક્તિ વગેરે પ્રબળ હૃદયભાવોની અપેક્ષા હતી, પણ એ ભાવો
કાર્મ આપે જોઈ શકાતા નથી, એટલે એ કદાચ ન હોય તો પણ એની
ખોટ નજરે ચડતી નથી—માત્ર બહારનો આચાર જોઈએ. અને એ આચાર
કરવો બહુ મુશ્કેલ નહોતો : મુશ્કેલ હોય તો પણ હોતા, અધ્વર્યુ વગેરે
યજ્ઞ કરાવનાર બ્રાહ્મણો પુષ્કળ હતા; અને એમને દ્રવ્ય આપીને એમની
મદદ લેવામાં અડચણ નહોતી. બ્રાહ્મણગ્રન્થોમાં વીખરાયેલા વિધિઓ
'કલ્પસૂત્રો'માં ગોઠવાયા, અને ઉક્ત, અનુક્ત અને પરસ્પરવિરુદ્ધ-ઉક્ત
વિધિઓ સમજવા માટે વાક્યોના અર્થ કરવાના નિયમો ઘડાયા : આ સર્વ

મીમાંસાશાસ્ત્રને નામે પ્રસિદ્ધ છે. આ શાસ્ત્ર સાંખ્ય અને યોગથી અરબૃદ્ધ રીતે અસ્તિત્વમાં આવ્યું એટલું જ નહિ પણ સાંખ્ય અને યોગે જે મુત્તી-જનના ખુલાસા નહિ કરેલા તેના ખુલાસા પણ આ શાસ્ત્ર આપી શકે છે એમ પ્રાકૃત લોકને લાગે તો નવાઈ નહિ. સાંખ્યે પુરુષાર્થ સિદ્ધ કરવા માટે આત્મજળ ઉપર વિશ્વાસ રાખ્યો, યોગે ઈશ્વરની મદદ લીધી, પણ ઈશ્વરને પણ પ્રસન્ન કરવાની તો જરૂર રહી, જેનો વિધિ યોગશાસ્ત્રે વર્ણવ્યો ન હતો. મગજ અને હૃદય જગતના અનુભવથી પરિપક્વ થાય ત્યાર પછી લડે સાંખ્ય અને યોગને માર્ગે ચઢો, પણ શુદ્ધ્યાશ્રમમાં તો એ યજ્ઞાદિ વિધિઓ દેવ-તાના અનુગ્રહ મેળવવા માટે જરૂરના છે, અને ચતુર્થાશ્રમમાં સાંખ્ય અને યોગનું ચિંતન કરી શકવા માટે જે હૃદયની શુદ્ધિ જોઈએ એ પણ એ વડે જ આવી શકશે—એમ મનાવા લાગ્યું.

મીમાંસાનો ઉપદેશ દર્શનશાસ્ત્રનાં મૂળ તત્ત્વથી વિરુદ્ધ હતો. મનુષ્ય આત્મા પોતાનું અને જગતનું સ્વરૂપ ઓળખવા અને સર્વનું આદિકારણ બનવા તલપી રહ્યા છે તે વખતે એની અગત્ય કર્મકાંડના વિધિ ધરવા તદ્દન નિરર્થક છે : અગ્રેજીમાં કહેવત છે તેમ ‘રોટકો માગે એને પથ્થર આપવા’ સમાન આ ઉપદેશ થાય છે. દર્શનશાસ્ત્રના જ ખરા પ્રદેશમાં રહીને—અર્થાત્ તત્ત્વવિચારને જ પ્રધાનપદે સ્થાપીને એવો માર્ગ ન શોધી કઢાય કે જે સાંખ્ય અને યોગ જેવો ગૂઢ ન હોય અને સામાન્ય લોકના મગજમાં ભીતરી શકે ? આવો માર્ગ વૈશેષિકદર્શનમાં શોધાયો. આ દૃશ્ય જગત સત્, રજસ્ અને તમસ્—રાગ દ્વેષ અને મોહરૂપી પ્રકૃતિનો જ વિકાર છે એ બોધ સામાન્ય મગજથી ગ્રહણ થઈ શકે એવો નહોતો. ‘મહતત્ત્વ’ નામનું સામાન્ય કલ્પનામાં દૃઢ દૃશ્ય પણ ન આવે એવું તત્ત્વ સામાન્ય જન સ્વીકારવા ના પાડે એમાં આશ્ચર્ય નહિ. ‘જ્યોતિષ્મતી’ ‘ઋતંભરા’ આદિ યોગશાસ્ત્રના ઉપદેશ પદાર્થો, પ્રાકૃત જનની દૃષ્ટિમાં અર્થહીન શબ્દો વિના અન્ય શું હોઈ શકે ? આ મુત્તીમતોમાંથી મુક્ત વૈશેષિકદર્શન હતું. આ ઘટ છે, એને રંગ છે, એને આમ તેમ ચલાવી શકાય છે, એનો અમુક ખાસ ધર્મ છે જેને લઈને એ ઘટ કહેવાય છે, એ ગુણ કર્મ અને લક્ષણ-જૂન સામાન્ય, સર્વે ઘટરૂપી દ્રવ્યમાં અમુક નિત્યમંબધ (સમવાય) થી રહેલા છે : ઘટ કપાલનો બનેલો છે, કપાલ કપાલિકાના બનેલા છે, એમ જિતરતાં જિતરતાં છેવટે આપણે કોઈક કેકાણે અટકવું જ જોઈએ, નહિ તો અનવસ્થા થાય—એ અંતિમ દ્રવ્યને આપણે પરમાણુ કહીએ, અને એક પરમાણુ એ જ જાતના બીજા પરમાણુથી ભિન્ન છે એ જ્ઞાનનો ખુલાસો

કરવા માટે પ્રત્યેક પરમાણુમાં ‘વિશેષ’ નામનો કોઈક પદાર્થ મ નવો જોઈએ. આ જડ જગત દેખાય છે તેના કરતાં આત્માના ધર્મ જુદી જ તરેહના છે—આત્માને જ્ઞાન થાય છે, સુખદુઃખાદિ અનુભવાય છે ઇત્યાદિ જોતાં સ્પષ્ટ છે કે આત્મા દેહથી જુદો છે. ક્ષિત્યંકુરાદિક કાર્યો છે એનો કનાં હોવો જોઈએ, અને એ દર્તા તે હું નથી—અને હું તે તમે નથી, એટલે આત્માઓ પણ અનેક, અને પરમાત્મા—ઈશ્વર સર્વથી જુદો. આ ઉપદેશ એવો સાદો અને સરળ છે કે તત્ત્વવિચાર કરવાની હોંશ રાખનાર, છતાં એના ગૂઢ ભાવોમાં પ્રવેશ કરવાને અસમર્થ એવા સામાન્ય જનોને એ ઠીક ગળે ઊતરી ગયો. વળી લોકોને દરેક વાતના પ્રમાણમાં વેદનું વાક્ય બતાવવું એ પણ શા કામનું ? માટે ચોખ્ખી પ્રમાણપદ્ધતિ અને તેમાં ખાસ કરીને અનુમાનપદ્ધતિ સ્થાપવી કે જેથી દરેક માણસને દલીલો વડે અમુક સત્યોની ખાતરી કરી અપાય; ઈશ્વરને પણ અનુમાનથી સિદ્ધ કરવો—આ કામ ન્યાયદર્શને હાથ ધર્યું, અને તે સારી રીતે બળવ્યું. આ અરસામાં બૌદ્ધ અને જૈનપંથીઓએ વૈદિક માર્ગ ઉપર પ્રહાર શરૂ કર્યા હતા. સામાન્ય લોક કે જોઓમાં એ પંથોએ ખાસ પ્રવેશ કરવા માંડ્યો હતો એમની આગળ પગલે પગલે વેદનાં વાક્યો ટાંકવાં હવે નિર્ઘર્ષક થયાં હતાં; અને તેથી, ખાસ વેદનાં જ વચનો ઉપર આધાર રાખીને બેસી ન રહેનારા અને સામ્ય અને યોગની આકાશચુમ્બી ભૂમિકાએથી ઊતરી લૌકિક વાણીમાં વાત કરનારા તત્ત્વદર્શનની જરૂર હતી. અને એ જરૂર ન્યાય અને વૈશેષિકદર્શને આ સમયે પૂરી પાડી.

પણ સત્ય મનુષ્યની ક્ષણિક સંગવડની અપેક્ષા કરતું નથી, ન્યાય-વૈશેષિક દર્શનની પ્રમાણપદ્ધતિ ભલે સહેલી હોય, એની અનુમાનપદ્ધતિ ભલે ગ્રહણ કરવા યોગ્ય હોય, અને એ ગ્રહણ કરવામાં બાધ પણ નથી—તથાપિ એટલું તો ખરું જ કે જીવ, જગત અને ઈશ્વરના સ્વરૂપ સંબંધે એણે જે નિર્ણયો બાંધ્યા એ સ્થૂળ અને ઊંડી ધાર્મિકતાની આંતર દૃષ્ટિથી રહિત હતા. વળી આ હેતુવાદી નવીન દર્શને, ખામી-ભરેલી રીતે પણ માત્ર શુદ્ધિને જ સંતોષી શકતાં હતાં—મનુષ્યના સમગ્ર આત્માને સંતોષ કરવાનું એઓમાં સામર્થ્ય ન હતું.

આ સમયે એવા તત્ત્વદર્શનની જરૂર હતી કે જે સામાન્યમાં સામાન્ય જનને પણ ઉપયોગી થાય, તેમ વિદ્વાનમાં વિદ્વાનને પણ સંપૂર્ણ સંતોષ

ઉપજવી શકે; પૂર્વોક્ત દર્શનની ખામીથી મુક્ત હોય, અને છતાં એ દર્શનોના સારા ભાગની અવગણના ન કરે. આપું તત્ત્વદર્શન આ ભૂમિમાં શ્રુતિના સમયથી હયાત હતું. ખીન્ન દર્શનો અને ધર્મની ચડતી-પડતી વખતે પણ એનું તેજ સર્વથા લુપ્ત થયું ન હતું. ખરા ધાર્મિક આત્માઓ કોઈ કોઈપણ હમેશાં ખૂલેખોલે પડ્યા રહેતા. એમના આત્મામાં અને જીવનમાં અને ઉપદેશમાં વેદાન્તદર્શન ઝળક્યા કરતું હતું. વેદાન્તદર્શન-ને મહાતેજનાં અન્ય દર્શનો ભાગેલાં કિરણો છે—એણે પુનઃ જન્મ ધારણ કર્યો, પુનઃ સામ્રાજ્ય સ્થાપ્યું. એની શ્રેષ્ઠતા ક્યાં રહી છે, અને કેવી રીતે રહી છે એ વિષે આપણે આગળ વિચાર કરીશું.

[વસન્ત, ફાલ્ગુન, ૧૯૧૦]

૧૯ : પડ્દર્શનમાં વેદાન્તનું સ્થાન

દ્રાશ્યુનના અંકમા સાંખ્ય-યોગ-પૂર્વમીમાંસા-વૈશેષિક-અને ન્યાય એ પાંચ દર્શનોની ઉત્પત્તિ અને તેઓના આન્તર સંબંધ વિષે કેટલુંક નિરૂપણ કરી, નીચેના શબ્દોથી એ લેખ સમાપ્ત કરવામાં આવ્યો હતો :—

“આ સમયે એવા તરવદર્શનની જરૂર હતી કે જે સામાન્યમાં સામાન્ય જનને પણ ઉપયોગી થાય, તેમ વિદ્વાનમાં વિદ્વાનને પણ સપૂર્ણ સંતોષ ઉપજાવી શકે; પૂર્વોક્ત દર્શનોની ખામીથી મુક્ત હોય અને છતાં એના સારા ભાગની અવગણના ન કરે. આવું દર્શન આ ભૂમિમા શ્રુતિના સમયથી હયાત હતું; ખીજાં દર્શનો અને ધર્મોની ચદતી-પડતી વખતે પણ એનું તેજ સર્વથા લુપ્ત થયું ન હતું. ખરા ધાર્મિક આત્માઓ કોઈ કોઈ પણ હમેશાં ખૂણાખોચરે પડ્યા રહેતા. એમના આત્મામાં અને જીવનમાં અને ઉપદેશ-મા વેદાન્તદર્શન ઝળક્યા કરતું હતું. વેદાન્તદર્શન—જે મહાતેજના અન્ય દર્શનો ભાગેલા કિરણો છે—એ પુનઃ જન્મ ધારણ કર્યો, પુનઃ સામાન્ય સ્થાપ્યું. એની શ્રદ્ધા ક્યા રહી છે, અને કેવી રીતે રહી છે એ વિષે આપણે આગળ વિચાર કરીશું.”

આ પ્રતિજ્ઞા સંપૂર્ણ રીતે સિદ્ધ કરવા માટે તો એક મોટો અન્ય લખવો પડે : પ્રત્યેક દર્શન જે અને માત્ર એની ખીજવરથામાં જ લેવામાં આવ્યું છે તેને બદલે એનો સમગ્ર ઇતિહાસ અવલોકવો પડે; વળી હજી સુધી આ સર્વે વિષયના અન્થોના પૂરા અર્થે પણ નિર્ણીત થયા નથી એ નિર્ણીત કરવા પડે;—વેદાન્તદર્શનના પોતાના ઇતિહાસમાં પણ કેવા કેવા પગલાં ભરાયા છે, એ અનેક અન્થોનાં વચનો ટાંકી, તેનો અર્થ નક્કી કરી, બતાવવું પડે; એટલું જ નહિ પણ એ સર્વની પરસ્પરગૂથણીના તાર પણ ઉકેલી આપવા પડે. આજના દ્વિગદર્શન માટે આ ભગીરથકાર્ય માથે ન લેતા, વેદાન્તદર્શનના થોડાએક ખાસ સિદ્ધાન્તોનું સૂચન કરીએ અને એ પૂર્વોક્ત દર્શનમાંથી કેવી રીતે ઉદ્ભવ્યા છે એ બતાવીએ તો બસ છે.

મૂળ સાંખ્યદર્શન પ્રમાણે પરમાત્મસાક્ષાત્કારને અટકાવનાર વસ્તુ પ્રકૃતિ-પુરુષના અવિવેક છે. આ કારણથી, પ્રકૃતિનું વિકારિત્વ અને પુરુષનું અવિકારિત્વ બતાવી બંને વચ્ચેનો ભેદ એવો તરતો કરી આપવો કે એ

એની એકતાની કદી પણુ જાનિત થવા ન પામે—આ મૂળ સામ્યદર્શનનો હિદેશ હતો. સામ્યદર્શને બતાવેલી આ વિવેકની આવશ્યકતા વેદાન્તને માન્ય છે. શારીરકલાખ્યના આરંભમાં જ શંકરાચાર્ય આશ્ચર્ય સાથે ઉદ્-ગાર કાઢે છે કે—

“વિષય (જ્ઞેય) અને વિષયી (જ્ઞાતા) જેવા, અન્ધાર અને તેજની માફક પરસ્પર રૂપ વિરુદ્ધ સ્વભાવવાળા, પદ્મથેનિ લોક એક કરી માને છે એ કેટલું આશ્ચર્ય ! ”

પરંતુ સામ્યદર્શન એના ઐતિહાસિક ક્રમમાં આટલેથી જ અટક્યું નથી. અને એણે જે આગળ પગલાં ભર્યા છે તેમાં વેદાન્તને અને એને અતબેદ પડે છે. સામ્યે પ્રકૃતિમાં વિકારિત્વ એ એનો ખાસ ધર્મ જોયો, એટલે એમાંથી આગળ જતાં નીચેના પગલાં ફક્ત થયાં : વિકારિત્વ પ્રકૃતિનો ખાસ ધર્મ છે તો તે બહારથી શા માટે આવેલો જોઈએ ? પ્રકૃતિના સ્વભાવરૂપે જ એને શા માટે ન માની લેવો ? અર્થાત્, ધૃતિર એને વિકાર જમાડે છે એમ માનવાની જરૂર ન રહી. પ્રથમ તો સામ્યદર્શન પ્રકૃતિ ઉપરથી ધૃતિર ‘સિદ્ધ થઈ શકતો નથી’ એટલું જ કહીને અટક્યું, પણુ જો સિદ્ધ થઈ શકતો નથી, તો પછી એના અસ્તિત્વમાં શું પ્રમાણ ?—એમ સહજ પ્રશ્ન થાય છે; અને એ પ્રશ્ન સાથે જ ઉત્તર પણુ અપાર્થ જાય છે કે—ધૃતિર નથી જ, આમ અસિદ્ધિમાંથી નિષેધ ઉપજાવી કાઢવામાં આવ્યો.

યોગદર્શને સામ્યમાં એ સુધારાવધારા કર્યા. સામ્ય પ્રકૃતિ—પુરુષના વિવેક આગળ આવીને અટક્યું હતું, એથી આગળ જઈ એ વિવેક સિદ્ધ કરવાના માર્ગો યોજ્યા. એ માર્ગો જેટલે સુધી અંતઃકરણ શુદ્ધ કરી જ્ઞાન ઉપજાવવામાં, વેદાન્તના પરમ હિદેશને સિદ્ધ કરવામાં ઉપયોગી લાગ્યા તેને તેટલે સુધી વેદાન્તે સ્વીકાર્યા. પણુ વેદાન્તના જ્ઞાનમાર્ગની ગૌણતા થતી જોઈ એક શંકરવેદાન્તી ટીકાકારે પોતાના ગ્રંથમાં વચ્ચે ત્યાં સુધી લખ્યું કે—

“શ્રીમચ્છંદરમગવત્પૂજ્યપાદમતોપજીવિનસ્તૈષ્વૌપનિષદાઃ પ્રપન્ચાનૃતત્ત્વવાદિનો દિતીયમેવોપાય” [જ્ઞાન-] મુખેયુઃ । તેપાં હ્યધિષ્ઠાન-દાદર્યસતિ તત્ર કલ્પિતસ્ય વાધિતસ્ય ચિત્તસ્ય તદ્વૃદ્ધ્યસ્ય ચાદર્શનમ-નાયાસેનૈષોપપદ્યતે । અત એવ મગવત્પૂજ્યપાદાઃ કુત્રાપિ મહાવિદાં યોગાપેક્ષાં ન વ્યુત્પાદયાંબભૂઃ । અત એવ ચૌપનિષદાઃ પરમહંસાઃ

શ્રીતૈ વેદાન્તવાક્યદિચાર एव गुरुपुपसृत्य प्रवर्तन्ते ब्रह्मसाक्षात्का-
राय न तु योगे। विचारेणैव चित्तदोषनिराकरणेन तस्यान्यथा-
सिद्धत्वादिति कृतमधिकेन ॥”

મહુસૂદનસરસ્વતી

ભાવાર્થ—શ્રીમત્શંકરભગવત્પૂજ્યપાદના મતને અવલંબનારા વેદા-
ન્તીઓ પ્રથમ (જગત)ને મિથ્યા માને છે, અને તેથી બીજો ઉપાય જે
જ્ઞાન એનું તેઓએ ગ્રહણ કર્યું છે. તેઓના મત પ્રમાણે—અધિજ્ઞાન જે
બ્રહ્મ એનું જ્ઞાન દદે થયું, એટલે એમાં કદિપત જે ચિત્ત અને એથી દેખાતું
જે જગત એ સર્વનો બાધ થઈ એ દેખાતાં મટી જાય એ બંધબેસતું છે.
તેથી જ ભગવત્પૂજ્યપાદે કાર્ધ પણ ઠેકાણે બ્રહ્મજ્ઞાનીઓને માટે યોગની
જરૂર બતાવી નથી. અને તેથી જ વેદાન્તી પરમહંસો બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર માટે
યોગની દરકાર ન કરતા શ્રુતિએ કહેલો વેદાન્તવાક્યનો વિચાર કરવા શુરુ-
પાસે જાય છે. વિચાર (જ્ઞાન) વડે જ ચિત્તનો દોષ કાઢી શકાય છે, અને
તેથી યોગ એ દોષ કાઢવાનું સાધન નથી.”

મહુસૂદનસરસ્વતી.

બીજું—યોગદર્શનને ઈશ્વર નથી એ પરિણામ પણ અનિષ્ટ લાગ્યું.
‘પુરુષવિશેષ’—પુરુષોત્તમ, પરમાત્મા—ની ભાવના શિવાય સમસ્ત યોગ-
પ્રક્રિયા એને નિરર્થક લાગી, અશક્ય લાગી. મનુષ્ય રાગદ્વેષાદિ ક્લેશથી
ભરેલો છે, અને એ ક્લેશમુક્ત થવા એણે યતન કરવાનો છે. એ યતન સફલ-
ત્યારે જ થાય છે કે જ્યારે એ ક્લેશચક્રી પર કાર્ધક આત્મા આદર્શરૂપે અને
ચિત્તપ્રણિધાનના અવલંબનરૂપે તેમ જ ફલદાતારૂપે વિરાજમાન હોય.
ક્લેશચક્રી પર કાર્ધ આત્મા એ મનુષ્યની ભવિષ્યની સ્થિતિનું જ નામાન્તર
હોય તો એનામાં શ્રદ્ધા કેમ રહે? એ છે, મનુષ્ય ક્લેશથી ભરેલો છે તે
વખતે પણ એ ક્લેશથી વિમુક્ત છે, એમ મનુષ્યને વિશ્વાસ છે માટે જ
મનુષ્ય પોતાને એની સાથે જોડવા, એના જેવા શુદ્ધ થવા, યતન કરે છે,
અને એ યતન એ સફળ કરે છે. આ પ્રમાણે, યોગ અર્થે—મનુષ્યના ઉદ્ધાર-
અર્થે—યોગદર્શનને પરમાત્માની આવશ્યકતા સમજાઈ.

વૈશેષિક અને ન્યાય બીજે રસ્તે એ સિદ્ધાંત ઉપર ઝીતર્યાં. સાધારણ-

જીવને બાહ્ય જગત ઉપર દષ્ટિ નાખતાં જે રચના દેખાય છે એનો કાર્મિક કર્તા હોવો જોઈએ, અને એ જ આપણાં શુભાશુભ કર્મોનો ફલદાતા હોવો જોઈએ, એટલું અનુમાન સહજ સૂઝે છે અને એ અનુમાન વડે વૈશેષિક અને ન્યાયદર્શનોએ ધંધર સિદ્ધ કર્યો.

હવે આ સંબંધી વેદાન્ત શું કહે છે એ સાંભળીએ.

ત્રી. ત્રીજા એક સ્થળે લખે છે કે પ્લેટોએ પ્રાચીન ગ્રીકતત્ત્વજ્ઞોને સોક્રેટિસની દષ્ટિથી તપાસ્યા, અને સોક્રેટિસને એ તત્ત્વજ્ઞોની દષ્ટિથી તપાસ્યો. વેદાન્ત એક તરફ સાખ્ય અને બીજી તરફ યોગ, વૈશેષિક અને ન્યાયને આ રીતે જ તપાસે છે. વેદાન્તસૂત્ર એક પાદમાં ધંધરનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ કરે છે, અને બીજા પાદમાં એનું જ ખડન કરે છે. આ પરસ્પર વિરુદ્ધ લાગતાં પ્રતિપાદનો એ બંનેની પાર રહેલા ઉચ્ચતર સત્યના સૂચન અર્થે છે. વિકારિત્વ એક પ્રકૃતિમાં અંકાર રહેલું છે, પણ તે જ સાથે એ વિકારમાં પણ કાર્મિક રચના — ચેતન્યની છાપ — પ્રતીત થાય છે. ત્યારે એમાંથી એક જ વાત સમજાય છે કે વિકારિત્વ બહારના ચેતનમાંથી આવીને પ્રકૃતિમાં પડ્યું નથી; અને તે જ સાથે એ પ્રકૃતિનું પોતાનું પણ નથી, કારણ કે પ્રકૃતિ તો અન્ય છે, અને આ વિકાર તો અદ્વૈતરચનાવાળો છે. માટે ઉભય પક્ષને યોગ્ય ન્યાય આપવા માટે પ્રકૃતિ અને પરમાત્માને એકબીજાથી જુદાં ન રાખતાં, એમની માહોમાહે ગૂંથણી માનવી — ગૂંથણી તે દોરાના જેવી નહિ, કારણ કે દોરાઓ તો એક એકથી જુદા હોઈ એકઠા ગૂંથાય છે. જડ વસ્તુ પ્રમાણે પ્રકૃતિ અને પરમાત્માને જુદાં માની એકઠાં ગૂંથીએ તો તો જે દોષનો સાંખ્યને ડર લાગ્યો હતો એ દોષ કાયમ રહે — પ્રકૃતિમાં વિકારિત્વ બહારથી આવી પડે, પ્રકૃતિ પોતે સ્વભાવે અરિકારી હરે! માટે મૂળથી જ પ્રકૃતિ અને પરમાત્માને એકઠા માનવા, એમ વેદાન્તનો સિદ્ધાન્ત છે,

એ સિદ્ધાન્તમાં કેટલાક પેટા-મતભેદ છે, વિશિષ્ટાદ્વૈતવાદી પરમાત્મા અને પ્રકૃતિનો સંબંધ આત્મા અને શરીરના જેવો માને છે; શુદ્ધાદ્વૈતવાદી પરમાત્માને પ્રકૃતિરૂપે પરિણમી રહેલો ગણે છે; કેવલાદ્વૈતવાદી પ્રકૃતિ પરમાત્મામાં અગ્નિને કરી કદપેલી ઠરાવે છે. અને એ પેટાભેદના પણ પેટાભેદ અનેક છે. પણ એ સર્વ મતમાં આટલું સમાન રીતે સ્વીકારાયેલું છે કે (૧) પરમાત્મા છે, સાંખ્ય કહે છે કે એ નથી એ ખોટું છે; (૨) પરમાત્મા

અને પ્રકૃતિ એક બીજાથી તદ્દન વિખૂટાં નથી. નૈયાયિક કહે છે તેમ અણુરૂપ પ્રકૃતિ એક પદાર્થ, અને પરમાત્મા બીજો પદાર્થ, એક બહારથી બીજા ઉપર પોતાની ઇચ્છા ચલાવી કાર્યો ઉત્પન્ન કર્યાં, એમ નથી.

*

*

*

આપણે ઉપર જોયું કે સાંખ્યદર્શનમાં અનીશ્વરવાદ કેવી રીતે આવ્યો, અને એ અનીશ્વરવાદ યોગ અને ન્યાય-વૈશેષિક દર્શનોએ કેવાં કેવાં કારણ-સર અગ્રાણ્ય ગણ્યો. વળી એ પછી આપણે જોયું કે વેદાન્ત આ બંને સ્કામરહાસા પક્ષને એકત્ર કરી પોતાનો પ્રકૃતિ-પરમાત્માના અદ્વૈતનો સિદ્ધાન્ત કેવી રીતે ઉપજાવે છે. હવે એ તપાસી જોઈએ કે ઈશ્વરના અસ્તિત્વ તથા સ્વરૂપ સંબંધી આ મતબેદ એમના પરમપુરુષાર્થના માર્ગ સંબંધે કેવી અસર કરે છે.

સાંખ્યદર્શન પરમાત્માનું અસ્તિત્વ સ્વીકારતું નથી, એટલે જીવાત્માનો પ્રકૃતિ થકી વિવેક કરવો એ જ એ દર્શનમાં પરમ પુરુષાર્થ રહે છે; જીવ ત્રિગુણાત્મક પ્રકૃતિથી પર છે અને પ્રકૃતિના વિલાસનો દ્રષ્ટા માત્ર છે એટલું જળશુભું એ પરમ પુરુષાર્થ ગણાય છે. આ જળશુભું તે માત્ર નામનું જ નહિ, પણ ખરેખરું—માટે પ્રકૃતિ અને પુરુષના સ્વરૂપનું ચિન્તન પ્રાપ્ત થયું, અને આ ચિન્તન વિવેકરૂપ—વિચારાત્મક, અને શાન્તિ વગેરે ગુણો તે આ વિચારથી ઉત્પન્ન થતી સાંખ્ય વિદ્યાનની સ્થિતિ. યોગને આ વિદ્યાતા — એટલે કે પૂર્વોક્ત વિવેકજન્ય સ્થિતિ—એકદમ વિચાર માત્રથી પ્રાપ્ત કરવી અશક્ય લાગી; અને તેથી એણે એ સિદ્ધ કરવા માટે સાધનનો ખાસ માર્ગ ચોંટાડ્યો; અને જીવાત્માની પર, અનીશ્વર સાંખ્યને ન જણાયેલો, ઈશ્વર જોઈ, એ ઈશ્વરમાં ચિત્તનું પ્રણિધાન કરી, એના અનુગ્રહ વડે આત્માનું દેવલપણું—પ્રકૃતિથી પરપણું—અનુભવવાનું બતાવ્યું એટલે એકમાં વિવેકનું, અને બીજામાં એ વિવેક અર્થે ધ્યાન ધારણા સમાધિ વગેરે સાધનનું પ્રાધાન્ય રહ્યું.

વેદાન્તે આ બંને માર્ગનો સમન્વય કર્યો—સાંખ્ય પાસેથી 'વિવેક' લીધો, અને યોગ પાસેથી ધ્યાનાદિ સાધન લીધાં. પણ એનો અલ્પવાદ સાંખ્યના અનીશ્વરવાદથી અને યોગના ઈશ્વરવાદથી જોડેલો જુદો હતો, તેટલો એનો જ્ઞાનમાર્ગ પણ વિવેક અને ધ્યાન ઉલ્લયથી જુદો પડ્યો. સાંખ્યને પ્રકૃતિ અને અનેક પુરુષની પાર કાઢી નબ્બરે પડતું ન હતું, અને

તેથી એને પ્રકૃતિ અને પુરુષ એ બે કાટિનો વિવેક કરવો એટલું જ સૂચ્યું હતું. વેદાન્તની દૃષ્ટિ ઉભયની પાર ગર્ભ, અને ક્ષર અને અક્ષર ચાને પ્રકૃતિ અને પુરુષ ઉભયને સ્વસ્વરૂપમાં અનન્ય રૂપે સંગ્રહતો એવો 'ઉત્તમ પુરુષ' —પરમાત્મા—નજરે પડ્યો, અને તેથી વિવેકની પાર અભેદજ્ઞાનની આવશ્યકતા પ્રતીત થઈ.

યોગશાસ્ત્રે સાંખ્યનો અનીશ્વરવાદ ત્યજી ઈશ્વરનું અસ્તિત્વ સ્વીકાર્યું હતું અને તેથી એ દર્શનમાં વિવેક ઉપરાંત ઈશ્વરના અનુગ્રહની ઇષ્ટતા કબૂલ થઈ હતી. પણ મૂળના સાંખ્યદર્શનની અસર નીચે રહી જ્યાં સુધી એણે વિવેકને જ પરમ પુરુષાર્થ માન્યો ત્યાં સુધી ઈશ્વર-અનુગ્રહ તે માત્ર સાધનરૂપ જ ગણાયો, અને હેવટનું સાધ્ય તો આત્માનું નિઃસંગપણું જ રહ્યું. વેદાંતની અસર તળે આવતાં, યોગદર્શને જીવ અને ઈશનો યોગ એને પરમ પુરુષાર્થ ગણ્યો ખરો. પણ એ યોગનો અર્થ ઘણી વાર એવો થતો કે પરમાત્માના જેવું આત્માનું નિઃસંગપણું મેળવવું. વળી ઉભય શાખામાં ઈશ્વરને જીવથી તદ્દન જુદો માન્યો હતો, અને તેથી ઈશ્વરમાં ચિત્તનું પ્રણિધાન તે, વિષય ઉપર ઇન્દ્રિય ડેરવવામા આવે છે એ જ તરેહનું તેઓએ કહ્યું હતું, અને એ તરેહ જ વચ્ચે કેવળ જીદાઈની જ તેઓના સમજવામાં હતી.

વેદાન્તને આ વાત ગ્રાણ્ય ન થઈ. વેદાંતસિદ્ધાંત પ્રમાણે, ઈશ્વરનું અસ્તિત્વ અને ઈશ્વરમાં ચિત્તનું પ્રણિધાન બંને વાતો કબૂલ—પણ ઈશ્વરનું સ્વરૂપ યોગશાસ્ત્રે કહ્યું છે તેવું નહિ, અને તેથી ચિત્તનું પ્રણિધાન પણ પોતાથી તદ્દન જીદા પુરુષવિશેષમાં નહિ, પણ પુરુષ માત્રના પોતાના સ્વચ્છિદ્રસ્વરૂપમા. વેદાન્તની વિશિષ્ટાદૈત (સમાનુભયાર્થનું), શુદ્ધાદૈત (વલ્લભાર્થનું), અને કેવલાદૈત (શંકરાચાર્યનું) ત્રણે શાખાઓમાં

મધ્વાચાર્યના દૈતને વેદાન્ત એટલે કે ઔપનિષદ દર્શનનું નામ જ ઝાઝવું નથી. કારણ કે, જોકે એ ઉપનિષદ—વેદાંત—નાં વાક્યોનો આધાર ટાકે છે, તથાપિ એ વાક્યો એમના સિદ્ધાન્તને ખરું જોનાં એટલાં બધાં પ્રતિકૂલ છે કે એ આધાર લેવાનો પ્રયાસ મૂળથી જ ખોટો છે. અન્ય ત્રણ શાખાઓને દરેકના પોતાપોતાના મતને સમર્થક કાંઈક કાંઈક ઉપનિષદમાં મળી આવે છે જ, અને એમા કેટલાંક વાક્યને મુખ્ય ગણી બાકીનાં વિરુદ્ધ ઘાગતાં હોય તેને મુખ્ય સાથે ઘટાવી લેવાં એ પ્રકારનો પ્રયત્ન થાય છે, જે સર્વથા નિરાધાર નથી.

આ સમષ્ટિસ્વરૂપનો એક વા ખીજી રીતે પણ સ્વીકાર છે. (૧) વિશિષ્ટા-દ્વૈતવાદી ‘ચિત્’—આત્માઓ—ને અનેક તથા પરસ્પરભિન્ન માને છે, તથાપિ સર્વે મળી પરમાત્માના શરીરનો એક ભાગ છે (ખીજો ભાગ ‘અચિત્’=પ્રકૃતિ) એટલું તો સ્વીકારે છે; અને એ શાખામા આત્માએ પરમાત્માનું ધ્યાન કરવાનું તે પ્રકૃતિથી લેવાયેલો એક પુરુષ પ્રકૃતિથી. સદા નિર્લેપ એવા પુરુષાન્તર (યોગનો ‘પુરુષાવશેષ’, ઇશ્વર)નું ધ્યાન કરે એ રીતે નથી, પણ શરીરનું એક અંગ પોતાના શરીરી અંગીનું ધ્યાન કરે એ પ્રમાણે છે. (૨) શુદ્ધદ્વૈતવાદી પણ આત્માઓને અનેક તથા પરસ્પર ભિન્ન માને છે, પણ સર્વે પરમાત્માના અંશ છે એમ કહે છે અને તેથી અંશે પોતાના અંશીનું ધ્યાન કરવાનું કરે છે. (૩) કેવલદ્વૈતવાદમા મિથ્યા ઉપાધિ માત્રે કરીને જ સર્વ બેદ પ્રતીત થાય છે—અષ્ટિઉપાધિને લઈ જે જીવ કહેવાય છે તે જ—સમષ્ટિઉપાધિને લઈ ‘ઈશ્વર’ યા સગુણ બ્રહ્મ અને ઉપાધિરહિત સ્વરૂપે ‘પરબ્રહ્મ’ યા નિર્ગુણ બ્રહ્મ કહેવાય છે. એટલે આ ત્રીજી શાખામા સ્વરૂપભૂત ‘પરમાત્માનું’ જ્ઞાન એ જ પરમ પુરુષાર્થ વા પરમ પુરુષાર્થનો માર્ગ કરે છે—પરમાત્માનું જ્ઞાન એટલે કે, નહિ આત્માનો પ્રકૃતિથી વિવેક માત્ર, અને નહિ પુરુષાન્તરનો અનુભવ કે પુરુષાન્તર સાથે—નિઃસંગપણાડખી—સામ્ય પ્રાપ્તિ.

ન્યાય અને વૈશેષિક દર્શનો સામ્યના અનીશ્વરવાદથી જુદા પડે છે—પણ તેઓ વેદાંતની માફક પરમાત્મજ્ઞાનને પરમ પુરુષાર્થ ઠરાવતા નથી; કિન્તુ આત્મામાં આત્મનિતક દુઃખધ્વંસ સંપાદન કરવો એને જ પરમ પુરુષાર્થ કહે છે. એટલે જોકે પરમાત્માનો અનુભવ તેઓ ઇચ્છે છે તથાપિ છેવટની પ્રાપ્તિમાં તો પરમાત્માને બાબુ ઉપર જ રાખે છે. આ જીવ-ઈશના દ્વૈતવાદનું સ્વાભાવિક પરિણામ છે. યોગમાં એ પરિણામ આવ્યું હતું, અને ન્યાય-વૈશેષિકમાં પણ આવે છે. કારણ એવું છે કે જે પુરુષાર્થ અંતરમાં પ્રકટાવવાનો છે તેમા પહેલેથી જ પરમાત્માનો પ્રવેશ નથી રાખતા તો છેવટ સુધી પરમાત્મા બહારનો બહાર રહે છે, અને છેવટે જે સાધવાનું તે આત્માનું પોતાનું જ—પરમાત્માના સંપર્ક વિનાનું—કરે છે. અર્થાત્ કે દ્વૈતવાદીઓનો પરમ પુરુષાર્થ સ્વાભાવિક રીતે ‘individualistic’ હોય છે. બદલે ‘egoism’=‘self-love’ રૂપ હોઈ કુલડી જેવડી પોતાની જાતમાં જ પૂરો થઈ રહે છે, અને એમાં સંગત રીતે (consistently) પરમાત્માને કશું જ સ્થાન રહેતું નથી, અને તે ધાર્મિકતાથી વિરુદ્ધ

છે. પણ પુરુષાર્થમાં પરમાત્માનો પ્રવેશ આવશ્યક હોય તો તેને મૂળથી આત્મામાં જ રાખવો જોઈએ. એટલે એનો સાક્ષાત્કાર આત્મામાં જ બની શકે—અને સાક્ષાત્કાર આત્મામાં જ બનવો જોઈએ એ તત્ત્વજ્ઞાન માત્રનું ‘postulate’ સ્વતઃસિદ્ધ હોયું સૂત્ર છે—સાક્ષાત્કારનું પોતાનું સ્વરૂપ જ એવું છે—સાક્ષાત્કાર એને જ કહેવાય કે જે આત્મામાં પોતામાં જ—બની શકે. અને તેથી જ પરમાત્માને બહાર પડતો મૂકીને પણ ઉપરના દ્વિત-શાસ્ત્રોએ આત્મામાં જ પરમ પુરુષાર્થ શોધ્યો છે. મ્હારું કહેવું વધારે સરળ ભાષામાં મૂકું : આત્મા જે કાંઈ પ્રાપ્ત કરી શકે તે આત્મામાં જ; આત્મા પોતામાંથી કૂદકો મારીને બહાર જઈ શકે જ નહિ—અને તેથી જો પરમાત્મસાક્ષાત્કાર એ પરમ પુરુષાર્થ હોય તો પરમાત્માને આત્મામાં જ રાખવો જોઈએ, આત્માની બહાર નહિ. આત્મા એવો કાંઈ જડ પદાર્થ નથી કે બીજા પદાર્થ જોડે બહારથી ભળી શકે—જેમ એક લાકડું બીજા લાકડા સાથે જોડાય તેવી રીતે. એનો તો આન્તરસંબંધ જ સંભવે, અને તેથી આ આન્તરસંબંધ પૂરતો દ્વિતને નિષેધ સર્વથા આવશ્યક છે. અને તેથી જ જગતમાં મહાન ધાર્મિક આત્માઓએ પરમાત્માને અન્તરમાં શોધ્યો છે, અને થોડું ઘણું પણ અદ્વૈત ત્રીકાર્યું છે જ. એ અદ્વૈત કેટલું અને કેવી રીતે હોયું જોઈએ એ સંબંધી આ સ્થળે હું કહેવા માગતો નથી. મ્હારે આ ચર્ચામાં વિશિષ્ટદ્વૈત, શુદ્ધદ્વૈત અને કેવલાદ્વૈત ત્રણને સામાન્ય વેદાન્તમાં એકઠા રાખી—સામાન્ય વેદાન્તની અન્ય દર્શનો કરતા અધિકતા દર્શાવવાની છે, અને તે અત્રે દર્શાવું છું.

ન્યાય—વૈશેષિક દર્શનની શ્રવ-ઈશના સંબંધ પરત્વે જે ખામી ઉપર બતાવી એમાં જ લોકપ્રિય થવાની એક અનુકૂળતા પણ રહેતી હતી. આ દર્શનમાં ઈશ્વરસિદ્ધિની જે સાદી અને સરળ યુક્તિ—અનુમાનયોજના—બતાવી હતી તેથી, સાંખ્ય અને યોગ પર્યન્ત ન ચઢી શકનાર સામાન્ય આત્માઓને જેમ સન્તોષ થઈ જતો હતો, તેમ સંસારનાં દુઃખથી કંટાળેલા જનોને એ દર્શનનો આલિપ્તિક દુઃખધ્વંસ પસન્દ પડે એ વ્યાભાવિક હતું, અને તેમાં સામાન્ય બૌદ્ધ ધર્મ કરતાં વિશેષ ગુણ એ હતો કે બૌદ્ધધર્મમાં આત્માને સ્થાન નહિ, અને આમાં તે ખરું. આથી બૌદ્ધ ધર્મ રહાતે આ બ્રહ્મણ્ય દર્શન ટક્કર લઈ શક્યું, અને એ ધર્મ સાથે દુઃખધ્વંસની પરમ-પુરુષાર્થની બાળતમાં મળતાપણું પણ બતાવી શક્યું. સામાન્ય બ્રહ્મણ્યધર્મના ગૃહસ્થાશ્રમીઓને આ દર્શન અનુકૂળ પડે—કારણકે વ્યાવહારિક વિષયમાં

એની ઉપયોગિતા સ્પષ્ટ, અને ધર્મના વિષયમાં ઈશ્વરનું અસ્તિત્વ બતાવી ને અટકે, અને પછી ધાર્મિક કાર્યો અને જે જે સાધનો સંપાદન કરવા હોય તેને માટે દાર ખુલ્લું મૂકે. પણ આવું દર્શન સામાન્ય ચાલતા ધર્મમાં આત્માને ટકાવી રાખે : તે કરતાં અધિક જુસ્સો-ઉત્સાહ-પરાક્રમ પ્રેરી શકે નહિ. આ દર્શનનું પરિણામ એ આવે કે બ્રાહ્મિનિગ કરતા જુદા જ અને નિન્દ્ય અર્થમાં—

“Cod’s in his heaven, all’s right with the world.”
અને તેથી જ્યાં સુધી અન્ય દર્શન હાથ ન ઝાલે ત્યાં સુધી મુક્તિ અશક્ય—
જે ચાલે છે તે ચાલ્યા જ કરવાનું.

મેં આ ચર્ચામાં ‘પૂર્વમીમાંસા’—જે ‘મીમાંસા’ને નામે સાધારણ રીતે પ્રસિદ્ધ છે—તે વિષે કાંઈ જ ન કહ્યું. તેનું કારણ હતું આગળ એક વાર બતાવી ગયો છું : ‘મીમાંસા’ એના મુખ્ય લાગમા તત્ત્વદર્શનના નામને પાત્ર નથી એમ કહીએ તો ચાલે. જેમાં કાંઈ પણ મનુષ્યના કર્તવ્યનું પ્રતિપાદન હોય એમાં ગર્હિત રીતે તત્ત્વદર્શન તો આવે જ; પણ સ્ફૂટ તત્ત્વદર્શન એ જુદી જ વાત છે, અને તેનો અભાવ હોવાથી ‘પૂર્વમીમાંસા’ને એ પદ મેં નિષેધ્યું છે. અન્ય દર્શનો સ્હામે ટકવાના પ્રયત્નમાંથી એમાં પણ પાછળથી થોડુંક તત્ત્વજ્ઞાન ઊભું થયું છે, પણ તે ગૌણ, અને તે ‘પૂર્વમીમાંસા’ના મુખ્ય સ્વરૂપથી સ્વતન્ત્ર રીતે. શ્રુતિ-સ્મૃતિમાં પ્રતિપાદન કરેલા જે વિહિત-નિષિદ્ધ કર્મો કરવાથી સ્વર્ગનરકાદિ પ્રાપ્ત થાય છે—એ કર્મોના વિધિનિષેધ તથા પદ્ધતિ (ક્રિયા) શાસ્ત્રોમાંથી શી રીતે સમજવાં એ સંબંધી નિયમો રચનાનો પ્રયત્ન એ પૂર્વમીમાંસાનો પ્રધાન પ્રયત્ન છે. એક વખત એવો હશે કે જ્યારે એ કામ એણે જનસમાજની અને વ્યક્તિની ખરી ધાર્મિકતા ખાતર સાથે લીધેલું—આ બ્રાહ્મણમિશ્ર પ્રાચીન આરખ્યક અને ઉપનિષદના સમયમાં ત્યાર પછી એવો વખત આવ્યો કે જ્યારે એ જ્ઞાન ધૂમથી અગ્નિ દંકાર્જળ એમ કર્મથી દંકાર્જળ ગયું—જ્યારે લોકો (શ્રીમદ્ભાગવતને) શબ્દવાપરતાં) ‘ધૂમ્રધિયઃ’ એટલે ધુમાઈ ગયેલી બુદ્ધિવાળા થયા—અર્થાત્ યજ્ઞના ધુમાડાથી જ્યારે એમની બુદ્ધિ અન્ધ થઈ ગઈ હતી. આ સમય તે ‘પૂર્વાદ્યેતે અદ્વદાયચરૂપાઃ’ ઇત્યાદિ વાક્યોનો, તેમ જ બૌદ્ધધર્મના અરુણોદયનો. આ ધર્મોન્ધ બુદ્ધિએ પશુહિંસામા રસ લીધો એટલું જ નહિ, પણ દર્શનને પણ ન માન્યો! બૌદ્ધધર્મની સાફક, કર્મો પોતાની મેળે જ કળ આવે છે સ્વર્ગનરકાદિક ઉપજાવે છે—એમ માન્યું, અને દેવતાઓ પણ કર્મને થઈ રહેલા

પરદર્શનમાં વેદાન્તનું નિશાન : ૧૪૧

લાગ્યા. આગળ જતાં જ્યારે બૌદ્ધ ધર્મે વેદ ઉપર પ્રહાર કરવા માંડ્યા ત્યારે એને વેદપ્રામાણ્ય સિદ્ધ કરવાની જરૂર પડી, વિના ધર્મરે એણે વેદનું પ્રામાણ્ય સ્થાપવાની હિંમત કરી, અને આ રીતે કેટલોક તત્ત્વજ્ઞાનનો ઉમેરો થયો. પરંતુ પૂર્વમીમાંસાનું મુખ્ય સ્વરૂપ તત્ત્વજ્ઞાનનું નહિ; કરવાનાં તે કર્મો, જ્ઞાન નહિ; અને તે વડે મેળવવાનું તે પણ કોઈ તત્ત્વ નહિ, પણ સ્વર્ગાદિક. આ સિદ્ધાન્તમાં ગર્ભિત રીતે કેટલું તત્ત્વજ્ઞાન રહ્યું છે, પણ પૂર્વમીમાંસાએ એને સ્ફુટ ઉપજાવ્યું નથી, અને તેથી એને અને (આ અવલોકનમાં) તત્ત્વજ્ઞાનનું પદ આપવામાં આવ્યું નથી. આ દર્શનને આત્માના સ્વરૂપનો કે ધર્મર વિષેનો વિચાર ન હતો, અને તેથી એના પરમ પુરુષ-ર્થનો માર્ગ પણ જડ કર્મોનાં જગલોમાં જ પડેલો હતો.

આ પ્રમાણે દ્વંકામાં ધર્મરના અસ્તિત્વ તથા સ્વરૂપ સંબંધી વિચારોના સાથે તે તે દર્શનનો પરમ પુરુષાર્થનો માર્ગ જોવાયેલો છે.

વસન્ત. માર્ગશીર્ષ, સંવત ૧૯૬૧]

૨૦ : જડવાદ અને ચૈતન્યવાદ

“ Our little systems have their day;
They have their day and cease to be;
They are but broken lights of thee,
And thou, O Lord, art more than they. ”

—Tennyson.

આજથી ત્રીસ-ચાળીસ વર્ષ પહેલા કેટલોક વખત ઇંગ્લંડમાં જડવાદનું પ્રબળ સામ્રાજ્ય હતું—અને સામ્રાજ્યની પ્રબળતાના મુખ્ય બે ત્રણ કારણો હતાં : (૧) તે સમયમાં સાયન્સથી કરવામાં આવેલું જડવાદનું અપૂર્વ સમર્થન; (૨) તે વખતના જડવાદીઓની ઉત્તમ નીતિ; અને (૩) મનુષ્યના ઐહિક કલ્યાણ ઉપર સમગ્ર લક્ષ આપી, પરોપકાર કરવાનો અને લોકહિત સિદ્ધ કરવાનો જડવાદીઓનો અત્યન્ત આગ્રહ. પછી, જેમ જેમ જડવાદની નવીન ચમત્કારી ઝલક ધટતી ગઈ અને આરંભનો ઉત્સાહ મન્દ થતો ગયો, તેમ તેમ સમજતું આવ્યું કે—ઉત્તમ નીતિ માત્ર જડવાદીઓમાં જ હોય છે એમ કાંઈ નથી : ગર્વેડરટન જેવા ધર્માગ્રહી પુરુષોની નીતિ ઈંગ્લેંડ કરતાં બિલકુલ ભિન્ન હતી નથી, તેમ જ ગ્રામીન સમયમાં પણ ‘જસસ ઓફ નેએરેથ’ અને ‘ફ્રાન્સિસ ઓફ એસિસિ’ જેવા ધાર્મિક આત્માઓએ જે નીતિ અને પરોપકારનું બળ દાખવ્યું હતું એની સાથે સરખાવતાં હાલના જડવાદીઓની નીતિ કશા જ હિસાબમાં નથી અને લોકહિત માટે ઉત્સાહ એ પણ શુ વસ્તુતઃ “ ધાર્મિક ” ઉત્સાહ જ નથી ? જડવાદ લોકના ઐહિક સુખ ઉપર સમગ્ર લક્ષ આપી, લોકોપકાર અને લોકહિત સાધવા તરફ આગ્રહ રાખે છે એ ખરું—પણ વ્યક્તિના પોતાના જ સુખથી ન અટકતાં આખી જનતાના અને તે પણ ભવિષ્ય સુધ્ધાના (વ્યક્તિ કરતાં વધારે વિશાલ વસ્તુના, અને વ્યક્તિના પોતાના મરણ પછીના) સુખને લક્ષ્ય કરવામાં જડવાદનો ત્યાગ નથી થતો ? હવે જોવાનું એટલું જ રહે છે કે સાયન્સ જે એ સમયમાં જડવાદનું સમર્થન કરતું હતું તે અઘાપિ એનું જ સમર્થન કરે છે કે ચૈતન્યવાદ તરફ વિશેષ વળે છે ?

ઉપર જણાવ્યું તેમ, ત્રીસ, ચાળીસ થા પચાસ વર્ષ અગાઉ કેટલોક વખત તો, ‘ઇવોલ્યુશન’ વગેરે શોધોએ જડવાદને હમેશ માટે ન્યાપિત

કરી દીધી હોય એમ લાગતું. પરંતુ તે જ સમયમાં—એ જડવાદના સામ્રાજ્યના જ સમયમાં—એ સામ્રાજ્ય રહામે શરૂ ઉપાડવામાં આવતાં હતાં. જર્મન તત્ત્વજ્ઞાનના પરિચયને પરિણામે ઇંગ્લેન્ડના ચૈતન્યવાદીઓએ એમ સિદ્ધ કરવા માંડ્યું કે સાયન્સનો પ્રદેશ મર્યાદિત—સાંકડો છે, સાયન્સમાં ચૈતન્યના અસ્તિત્વ અને સ્વરૂપ વિષે નિર્ણય કરવાની શક્તિ નથી, અને તેથી ચૈતન્ય વિષે એ જે જે પ્રમાણ કરે છે એ એના અધિકારની બહારના હોઈ નિરર્થક છે ચૈતન્યના અસ્તિત્વ અને સ્વરૂપનો નિર્ણાયક આત્મા—સ્વસંવિત્—એ જ એમાં પ્રમાણ છે; અને સંવિત્ એવી સાક્ષી પૂરે છે કે મ્હારું સ્વરૂપ જડના નિયમમાં આવી ન શકે એવું અનૌકિક છે. આ પ્રમાણે સાયન્સના પ્રદેશની ધ્રુવતા બાધીને, ચૈતન્યને એની પાર રાખવું—એ તત્ત્વચિન્તનનો જડવાદ-ખંડનનો માર્ગ છે. (જેને ખાસ કરીને અર્વાચીન સમયમાં જર્મન તત્ત્વચિન્તક કાન્ટે પ્રચલિત કર્યો છે.) અને એ દલીલ રેનિસન જેવા ઊંડા અનુભવીઓને અને તત્ત્વચિન્તક તરફ પ્રીતિની દૃષ્ટિથી જોનારાઓને સન્તોષકારક થઈ હતી. પરંતુ, સાયન્સને જ મનુષ્યજ્ઞાનનો પરિપૂર્ણ દોષ માનનારાઓને જુદી જ તરેહના પ્રમાણની અપેક્ષા છે. અને એ પ્રમાણને અભાવે એઓને ચતન્યવાદ ક્રાંતા જડવાદ વધારે સચુક્તિ લાગે એ સ્વાભાવિક છે.

ખીજી તરફથી, ચૈતન્યને સાયન્સના અધિકારની બહાર ન રાખતાં અન્દર રાખી, આ પ્રશ્નને ‘ ફરી તપાસણી ’ ઉપર લેવા સાયન્સની કોર્ટને અરજ થઈ. હવે વિચારવું એવું વલણ શરૂ થવા માંડ્યું કે—જડવાદ દુરાગ્રહી, પૂર્ણ સત્ય તરફ આખો મીચનારો, અને સાયન્સની પોતાની જ સત્યાન્વેષણશુદ્ધિથી જીલટો ચાલનારો છે. મેંડર બેલેવેટ્ટરોએ જગત આખાના ધર્મગ્રન્થમાં અર્વાચીન સાયન્સના કેટલાક સિદ્ધાન્તો ખતાવી આપ્યા, અને પ્રાચીન ધર્મગ્રન્થોનું ગૌરવ વધારી અર્વાચીન સાયન્સને હલકું પાડ્યું; અને એમ જણાવવા માંડ્યું કે સાયન્સના અમુક વિદ્વાનોના અનુભવમાં જે આવ્યું નથી એ ખોટું જ છે, અને પ્રાચીન તેમ જ અર્વાચીન અનેક સ્ત્રી-પુરુષો જેઓ પોતાને મહાત્મા-પ્રેત-યોગ-સમાધિ વગેરેના અનુભવ થયાનું કહે છે એ ભોળાં યા દુગારા છે—એવો આગ્રહ સાયન્સની ઉદાર સત્યાન્વેષણશુદ્ધિને હાજરો નથી. પરંતુ જેમ પૂર્વોક્ત તત્ત્વચિન્તનના માર્ગથી ચૈતન્યના અસ્તિત્વની સર્વને ખાતરી થતી ન હતી, તેમ મેંડર બેલેવેટ્ટરોના આ શબ્દપ્રમાણ તથા એકદેશી અને સંદિગ્ધ અનુભવ ઉપર રચાયેલો ચૈતન્યવાદ પણ સર્વને સન્તોષ ઉપજાવી શકતો ન હતો.

આ અરસામાં, સાયન્સ પોતાની જ પ્રમાણપદ્ધતિએ આ પ્રશ્નનો ચુકાદો કરવા ચત્ત કરી રહ્યું હતું. જડવાદી સાયન્સવિદ્વાનોએ ક્રિશ્ચન સંપ્રદાયના ચેતનવાદનું ખંડન કરવા કેટલાક પ્રયોગો કર્યા અને દલીલો કરી, પણ એથી જડ અને ચેતન વચ્ચે ભેદ ભાંગવાને બદલે વધારે મજબૂત થયો. ક્રિશ્ચન સંપ્રદાયીઓનું એવું કહેવું હતું કે કાર્યકારણના જડ યાત્રિક નિયમની બહાર ચેતન્યપદાર્થ છે—જેની ઉત્પત્તિ કોઈ પણ દૌરિક કારણમાં નથી, પણ ઇશ્વરથી છે. આ સિદ્ધાન્તના જુદી જુદી રીતે જવાબ દેવામાં આવ્યા :—

(૧) એટલે સુધી પણ તર્ક ઊઠ્યો હતો કે પૃથ્વી જ્યારે અતિ પ્રચંડ ઉષ્ણ પદાર્થમય હતી તે વખતે જો કે એના ઉપર ચેતનનું અસ્તિત્વ અશક્ય હતું, તથાપિ એ જ્યારે શીતળ થઈ અને ચેતનને રહેવાલાયક થઈ તે વખતે એના ઉપર કોઈક ખરતા તારા સાથે બહાનથી ચેતન પદાર્થ આવ્યો હશે અને એ રીતે ચેતનની વસ્તી બની હશે. (૨) પ્રસિદ્ધ જન્તુવિદ્યાચાર્ય પેશ્ચરની શોધથી હવે એમ સમજવા માડ્યું હતું કે જ્યાં ચેતનના અસ્તિત્વનો લેશ પણ સંભવ નથી ત્યાં પણ અસંખ્ય ચેતનવૃન્દો ભર્યા હોય છે—તો પ્રચંડ ઉષ્ણતાની વચ્ચે પણ વિલક્ષણ સૂક્ષ્મ ચેતન—જન્તુઓ વસતાં હોય તો આશ્ચર્ય નહિ. (૩) જડમાથી જ ક્રમે ક્રમે સ્વાભાવિક રીતે જ ચેતન વિકસી આવે છે—જડ કારણના નિયમોથી જેનો ખુલાસો ન થઈ શકે એવું ચેતન કોઈ વિલક્ષણ કાર્ય નથી.

આમાના પહેલા બે ઉપન્યાસ ઉપર વિચાર કરતા જણાશે કે યદ્યપિ એનાથી ક્રિશ્ચન સંપ્રદાયમાં માનેલી ઇશ્વરકર્તૃક ચેતનોત્પત્તિનો નિષેધ થાય છે, તોપણ એનાથી ચેતનવાદનું ખંડન થતું નથી : ઊલટું, જડ સાથે ચેતન વળગેલું હોય તો જ ખીજું ચેતન નીકળે એમ કહેવાની સાથે જ જડ અને ચેતન વચ્ચે ભેદ સ્વીકારાઈ જાય છે. ત્રીજો ઉપન્યાસ—જડના નિયમથી જ ચેતનનો સંઘળો ખુલાસો થઈ જાય છે એ—દુજ સુધી અસિદ્ધ છે.

વળી આ ઉપરાન્ત સર વિલ્યમ કૂકસે સિદ્ધ કરી આપ્યું કે સાયન્સના ત્રેસઠ પ્રકારના પરમાણુઓ એ જગતનું અન્તિમ ઉપાદાન કારણ નથી : સાયન્સ જેને જડ પરમાણુ કહે છે એ એનાથી પારના કોઈક એક પદાર્થનો આવિર્ભાવ છે. વળી લોર્ડ કેલ્વિન અને પ્રોફેસર ટિન્ડોલે જણાવ્યું કે સૂક્ષ્મ પદાર્થની ગતિમાંથી પરમાણુ નીપજેલો છે અને ગતિથી એ ભરેલો છે. આ રીતે ચિત્ અને જડની વચ્ચે ભેદક ધર્મ રૂપ મનાતી ગતિ એ ઉભયસાધારણ છે એમ સિદ્ધ થયું : જડ અને ચિત્ વચ્ચે મનાતું એક-

મોહાદુ' અન્તર ભગ્યુ, અને વિશ્વનું અન્તિમ ઉપાધાનકરણ પરમાણુ કરતાં ઘણું દૂર છે એમ ભાન થતા લાગ્યું.

વળી, કેટલાક વર્ષો પહેલા મેરમરે વિચારસંક્રમણની શક્યતા સિદ્ધ કરવા ચતન કર્યો હતો, પણ એ ચતન પ્રતિપક્ષીઓના દોષ અને વિરોધને લીધે અનાદર પામ્યો હતો. મેરમરનો સિદ્ધાન્ત હવે પાછો પ્રહસ્ય થવા લાગ્યો. અને હવે યોગસમાધિની વાર્તાઓને બદલે—એના શબ્દપ્રમાણ માત્રને બદલે—એના પ્રત્યક્ષ પ્રયોગો સાધન-સના પ્રતિષ્ઠિત વિદ્વાનોને હાથે સેકડો થવા લાગ્યા. આ રીતે, ચૈતન્યની પ્રતિષ્ઠા વધી, અને જડને જડવંડ જ સ્પર્શી શકાય છે તથા નિયમી શકાય છે એ બ્રાન્તિ દૂર થઈ. વિદ્યુત અને લોહચુમ્બકની શક્તિઓનાં સહસ્રો દિનપરદિન વધારે જડતા ગયા, અને એમાંથી પણ એ જ વાત સિદ્ધ થતી ચાલી કે વિશ્વમા ગૂઢ ઘણું છે, અને ચૈતન્યમા વિદ્યુત અને લોહચુમ્બક જેવી શક્તિ ભરેલી હોય, આપણે જેને આજ પર્યન્ત જડની શક્તિ માનતા આવ્યા છીએ એ છેવટ ચૈતન્યની જ શક્તિ છે એમ ફરે તો એમા આશ્ચર્ય નહિ.

પરંતુ આટલાથી જડવાદ વિદ્વાનોમા સર્વત્ર અમાલ થઈ ગયો એમ સમજવાનું નથી. ઝોગણીસમી સદીની સમાગિનના વર્ષમા પ્રસિદ્ધ સ્પિટ્શાન્ઝી હેકલે સાધન-સની એ મહાન સદીની જયન્તીનો એક લેખ બહાર પાડ્યો છે, અને એમા જણાવ્યું છે કે ચૈતન્યવાદી જડ અને ચેતનને એકબીજાથી જુદા બે સ્વતંત્ર પદાર્થો માને છે એ તદ્દન ભૂલ છે, વિશ્વમા એક અખડ પદાર્થ ભર્યો છે, જેમાંથી કંમે કંમે જડ અને ચેતન ઉદભવે છે, ચેતન એ જડના જ વિકાસક્રમમા એક આગળનું પગથિયું છે : વિશ્વમા બે સૂત્ર નથી, એક જ સૂત્ર છે, અને એ સૂત્રમાં કોઈ પણ પ્રકારની ગાંઠ કે તૂટ નથી.

છેવટે, આજકાલના વર્ષો ઉપર આવતાં,—આપણા ગ્વરેશબન્ધુ પ્રોફેસર મોસે સિદ્ધ કર્યું છે કે જેમ ચેતન ઉપર વિષની અસર થાય છે તેમ જડ ઉપર પણ થાય છે; વિષ દાખલ થતા જીવત-શરીરમા જેવી ચેષ્ટા થાય છે એવી જ ચેષ્ટા ધાતુઓ (metals) ના શરીરમા પણ થાય છે—અર્થાત્ વિષની અસર થતી એ ચેતનનો અસાધારણ ધર્મ નથી.

ઉપર જણાવેલી કેટલીક શોધો ઉપર વિચાર કરતાં સમજશે કે એ જેમ ચૈતન્યવાદને અનુકૂળ જણાય છે તેમ જડવાદને પણ અનુકૂળ જણાય છે. ચેતનમા વિદ્યુત જેની શક્તિ જોવામા આવે, અને જૂનપ્રેન પણ અસ્તિત્વમા હોય, અને પરમાણુઓમાં કોષ્ટિક અનિર્ણયનીય સદાગતિમાન પદાર્થ ભરપૂર ભર્યો હોય, તો એ વાત જડનો પ્રદેશ કેટલો બધો વિસ્તીર્ણ છે અને અદ-

શ્યની ભૂમિકામાં પણ વ્યાપેલો છે, એની શક્તિ કેટલી બધી ચમત્કાર છે, એ જ બતાવી આપે : એમાંથી ખાસ કરીને જડથી અતિરિક્ત ચૈતન્યનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ થતું નથી.

હવે ખરું જોતા ત્રોફેસર બોસના પ્રયોગોમાંથી શું સિદ્ધ થાય છે એ વિચારીએ : આખું વિશ્વ એકાકાર ચેતન છે એમ, કે જડ છે એમ ? જડમાં પણ ચેતનના ખાસ મનાતા ધર્મો નજરે પડે, તો જેમ એક પાસથી સર્વ ચેતન છે એમ અનુમાન નીકળે તેમ ખીજી પાસથી ચેતનમાં જડ કરતાં કાંઈ સવિશેષતા નથી એમ પણ દર્શિત થાય—અર્થાત્ જડ—ચેતનને વિભાગ લોપ પામી જડ કરતાં અતિરિક્ત ચૈતન્ય માનવાને કારણ રહેતું નથી. હવે વસ્તુતઃ જોતા, ત્રોફેસર બોસના પ્રયોગોથી સિદ્ધ થાય છે તે એટલું જ કે ચેતનનો ખાસ મનાતો એક ધર્મ—વિષની અસર થવી—એ જડમાં પણ છે. પણ એટલા ઉપરથી જડ અને ચેતન વચ્ચે કાંઈ ભેદ જ નથી, ચેતન એ જડનું માત્ર પછીતું પગથિયું જ છે એમ અનુમાન થઈ શકતું નથી. ત્રોફેસર બોસે બતાવી આપેલા ધર્મ ઉપરાત ખીજા ઘણા ધર્મો છે કે જે જડ અને ચેતન ઉભયમાં રહેલા સુપ્રસિદ્ધ છે, છતાં માત્ર એટલા ઉપરથી બંને વચ્ચે બિલકુલ ભેદ જ નથી એમ સિદ્ધાન્ત કાઢવો હજી સુધી કાંઈ એ વાજબી ગણ્યો નથી. પરંતુ ત્રો. બોસના પ્રયોગોથી એટલું સ્વચ્ચાય છે ખરું કે જડ અને ચેતન ગમે તેટલા ભિન્ન દેખાય, છતાં બંનેની પાછળ કોઈક સમાન તત્ત્વ રહેલું છે એટલે કે બંને એક જ પ્રકૃતિના જુદા જુદા (એક જ નહિ, પણ જુદા જુદા) આવિર્ભાવો છે.

આ જ સિદ્ધાન્ત શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતામાં શ્રીકૃષ્ણ ભગવાને મૂક્યો છે :—

“ભૂમિરાપોઽનલો વાયુઃ સ્વં મનો બુદ્ધિરેવ ચ ।

અહંકાર इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥

अपरेयमितस्त्वन्यां प्रकृतिं विद्धि मे पराम् ।

जीवभूतां महाबाहो ययेदं धार्यते जगत् ।

एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय ॥”

તાત્પર્ય—પૃથ્વી, જલ, તેજ, વાયુ, આકાશ મન, બુદ્ધિ અને અહંકાર એમ આઠ પ્રકારની પરમાત્માની અપરા પ્રકૃતિ છે; અને એ સર્વથી અતિરિક્ત જે ‘જીવ’ એ એની પરા પ્રકૃતિ છે—જે પરા પ્રકૃતિ વડે આ જગત અસ્તિત્વમાં ધરાઈ રહ્યું છે. સર્વ ભૂતમાત્ર આ દ્વિવિધ પ્રકૃતિમાંથી ઉત્પન્ન થયા છે.

અર્થાત—પૃથ્વી આદિ પંચમહાભૂતો ને પ્રકૃતિના આવિભાવો છે, એ જ પ્રકૃતિના આવિભાવો મન, બુદ્ધિ અને અહંકાર પણ છે, પણ એથી આપણે જેને “જડવાદ” કહીએ છીએ એવો જડવાદ પ્રાપ્ત થતો નથી : કારણ કે મન, બુદ્ધિ અને અહંકારને અત્રે પંચમહાભૂતના વિકારો માનવામાં આવતા નથી—પંચમહાભૂત અને મન, બુદ્ધિ, અહંકાર ઉભય વર્ગને ઉભયની પાછળ રહેલી પ્રકૃતિમાંથી ઉપભવવામાં આવે છે. ને પ્રકૃતિ પંચમહાભૂતરૂપે પ્રકટે છે, એ જ પ્રકૃતિ મન, બુદ્ધિ અને અહંકારરૂપે પ્રકટતી હોવાથી એક વર્ગમાં ઉપ-લબ્ધ થતો ધર્મ—જેમકે, ચેતન ઉપર થતી વિષની અસર—ખીભ વર્ગમાં પણ ઉપલબ્ધ થાય,—ધાતુઓ ઉપર પણ વિષની અસર થતી જેવામાં આવે—એ સુસ્થિત છે.

“One touch of Nature makes the whole world kin.”

“પ્રકૃતિનો સંસ્પર્શ સર્વત્ર એક જ હોઈ, સર્વ જગતને બંધુભાવમાં જોડે છે—એકાકાર બનાવે છે”—એ પ ક્રિતમાં જેટલું હૃદયલું સત્ય રહ્યું છે, એટલું જ બુદ્ધિનું સત્ય પણ રહેલું છે : જગત ને કવિની દષ્ટિએ એકાકાર છે, એ સાયન્ટિસ્ટ અને ફિલસૂફીની દષ્ટિએ પણ તેવું જ છે.

આ રીતે, દસ્ય પદાર્થમાત્રને—પૃથ્વીથી માંડી અહંકાર સુધી સર્વને દસ્ય પદાર્થની એકતામંપાદક પ્રકૃતિ પર્યન્ત આપણે લઈ જઈ શકીએ છીએ. પણ આ પ્રકૃતિ તે માત્ર “અપરા” પ્રકૃતિ : “અપરા” એટલા માટે કે—જોકે એ એકતાસંપાદક ખરી, તથાપિ પગપ્રકાશ્ય. પરા પ્રકૃતિ ને “જીવ”=આત્મા, એના પ્રકાશથી એ પ્રકાશે છે, એના થકી એ બની રહેલી છે. ભૂતમાત્રની અનેકતામાં ને એકતાનું દર્શન કરી પ્રકૃતિ પર્યન્ત આપણે પહોંચીએ છીએ—એ એકતાસંપાદક વ્યાપાર આત્માના અનુસંધાન—અનુરમૃતિ વિના અશક્ય છે.

“.....પરમ તત્ત્વ મહાન આગે

દેવી ખરે શિશુ સમાન જ ન્હાની લાગે.”+

હવે આ ‘આત્માનું સ્વરૂપ કેવું છે?’—એનો ઉત્તર અસંખ્ય અનુભવી મહાત્માઓ આજ પર્યન્ત આપતા આવ્યા છે. એ અનુભવચિત્રની કાષ્ઠિકે રેખા નીચેના પદોમાં * છે :—

રા. નરસિંહરાવ.

* રા. મણિલાલ.

“દગ રસભર મોરે દિલ જાઈ રહી—
જાઈ ગહી જલકાઈ રહી—દગ૦”

ઝાંખ ઝપટ નિદ્રા નવ કાઈ,
પલક પલક અણુખાઈ રહી—દગ૦”

“ગગને આજ ગ્રેમની ઝલક જાઈ રે।—
પૃથ્વી રહી જવાઈ,
પર્વતો રહ્યા નાહી,
સચરાચરે ભરાઈ રે—ગગને૦”

જેય અને જ્ઞાના—જેને શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતામાં અન્ય સ્થળે “ક્ષેત્ર” અને “ક્ષેત્રજ્ઞ” કહ્યા છે—એ બંનેનો “પ્રકૃતિ”માં સમાવેશ થાય છે. ‘પ્રકૃતિ’ શબ્દ અત્રે જડના અર્થમાં નહિ, પણ પરમાત્માની શક્તિ યા સ્વભાવના અર્થમાં વપરાયો છે. જડ અને ચિત્ત ઉભયનો પ્રકૃતિમાં સમાવેશ કરવાનું કારણ એટલું બતાવવા માટે કે ઉભયમાં એક જ તત્ત્વ પરોવાયેલું છે—એ તત્ત્વ તે ઉભયથી વિશાલ, ઉભયનું વ્યાપક-સમાહક, તત્ત્વ : પરમાત્માનો નવભાવ પ્રકૃતિ : પરમાત્મા પોતે જ.

“ . I have felt
A Presence that disturbs me with the joy
Of elevated thoughts a sense sublime
Of something far more deeply interfused,
Whose dwelling is the light of setting suns,
And the round ocean and the living air,
And the blue sky, and in the mind of man :
A motion and a spirit, that impels,
All thinking things, all objects of all thought,
And rolls through all things.”

—Wordsworth

[વસન્ત, શ્રાવણ, ૧૯૫૯]

૨૧ : નવાં દર્શન

[પશ્ચિમમાં આજકાલ અનેક ભૌતિક શાસ્ત્રોમાં સિદ્ધાન્તપરિવર્ત થઈ રહ્યા છે, અને એની અસર તત્ત્વજ્ઞાન ઉપર પણ પહોંચી છે. ‘ઇન્ડિયન ફિલોસોફીકલ કોંગ્રેસ’ ની મદ્રાસની બેઠક(૧૯૨૮)માં મહારા પ્રમુખ તરીકેના ભાષણમાં વર્તમાન યૂરોપિયન તત્ત્વજ્ઞાનનું ‘મ્હે’ જે અવલોકન દર્શાવેલું હતું એનો સાર વસન્તના વાચક આગળ મૂકવા મહારી ઇચ્છા થતી હતી. પરંતુ એટલામાં જ ઉપર નિર્દેશિત ભૌતિક શાસ્ત્રના સિદ્ધાન્ત-પરિવર્ત સંબંધી એક બાલોપયોગી લેખમાળા અંગ્રેજીમાં મહારા વાચકમાં આવી. તેથી પ્રથમ એ લેખમાલાનો સાર વસન્તના વાચકોને આપવો હિતિત ધાર્યો છે

—તન્ત્રી.]

૧

નિજાસુ—છેલ્લા ત્રીસ વર્ષમાં યુદ્ધિ અને ધર્મના વિષયમાં મહાન પરિવર્તો જે મુખ્ય અસરોને લીધે થયા છે એ વિષે આપણે શું કહેવું છે? અમે યુવક હતા તે સમય પછીથી આ વિષય સંબંધી સિદ્ધાન્ત તદ્દન બદલાઈ ગયા સાલણીએ છીએ, આ વર્તમાન વિચારના કષ્ટા તરીકે પાંચ છ નામ ન ગણાવો?

‘વિકાસ—ફ’ ગણાવું. પણ તે કરતા પહેલા, અસરો શી શી થઈ છે એ આપણે સમગ્રી લેવું જોઈએ.

નિજાસુ—એમાં પહેલું ‘સાયન્સ’ ડાર્વિનના ઉત્ક્રાન્તિ થાને વિકાસવાદે એક નવો જ વિચારયુગ લખાવ્યો, પણ તે તો ગર્ભ સદી (ઈસવી ઓગણીસમા શતકનો મધ્યોત્તર કાળ)ની વાત.

વિકાસ—પરંપરા, અને હવે દરેક જણ વતું ‘ઓહુ’ જણે છે જ કે સાયન્સમાં અત્યારે એક અપૂર્વ અને હિચ્છેદક પરિવર્ત થયો છે. આજકાલ વર્તમાનપત્રોમાં “Revolution in Science” — “સાયન્સમાં મહાન પરિવર્ત” એ મથાળા નીચે ઘણું લખાતું આપણે જોઈએ છીએ, અને આ જોઈ થોડાક કંઠે ભેજના જડવાદીઓ સિવાય સહુ કોઈને આનન્દ થયો છે.

નિજાસુ—ખરું. હવે સામાન્ય મનુષ્યને લાગે છે કે ધર્મને સાયન્સ તરફથી ભય રાખવાનું કારણ નથી. બદલે, સાયન્સ જે એક વખત ધર્મના શત્રુથાને હતું તે હવે મિત્ર થયું છે.

વિદ્વાન—ખરું; એમ હવે સાધારણ માન્યતા થઈ છે, અને અત્યારે તત્ત્વ-જ્ઞાનના પ્રત્યક્ષવિરોધી સિદ્ધાન્તો પણ બહુ જ સહાનુભૂતિ અને ધ્યાન-પૂર્વક વિચારાય છે. કલાકારોને કેવળ સ્વમાં જોતા કે વહીલાર આનન્દ આપતા જનો તરીકે અવગણી કાઢવામાં આવતા નથી, બદલે સાયન્સ કરતા પણ જિંદગી એવી, વસ્તુનું તત્ત્વ જોવાની, દષ્ટિ કલામાં રહેલી છે એમ મનાવા લાગ્યું છે. સાયન્સથી ગભરાવાનું હવે કારણ રહ્યું નથી. જિલદું સાયન્સ અત્યારે સહુ સાથે આનન્દથી હળીમળી ગયું છે.

જિજ્ઞાસુ—આ અત્યારનો લોકમત કેટલે દરજ્જે સાચો છે ?

વિદ્વાન—કહેવું જોઈએ કે તત્ત્વનઃ આની તર્કણમાં ઘણું કહેવાનું છે. જે સાયન્સનું વિશ્વ હમણાં જ આપણા આગળથી ખમ્યું છે તેમાં ગૂઢતા એવું કશું હતું જ નહિ ! નહિ કે સાયન્સના પડિતા પોતાને સર્વજ્ઞ માની બેઠા હતા. તેઓ જાણતા હતા કે એમના વિશ્વમાં હજી ઘણું જાણવાનું બાકી છે; પણ તે સાથે એઓ નિર્ણય કરી બેઠા હતા. કે અત્યાર સુધી સાયન્સે જે માર્ગ લીધો છે તે આગળ અનુસર્યે જવાનો છે. એક વિદ્વાને કહ્યું હતું તેમ, સાયન્સે એની ગણતરી એક દસાંશસ્થાન આગળ કાઢવાની છે એટલું જ.

જિજ્ઞાસુ—આપ મિકેટોરિયન સાયન્સના ચન્નવાદ (Mechanistic doctrine) નો ઉલ્લેખ કરો છો એમ હું સમજું છું.

વિદ્વાન—હા. એ વાદનું મુખ્ય લક્ષણ એ હતું કે એની દષ્ટિએ આ સમસ્ત વિશ્વ એક ચન્ન (machine) છે, અને એના સઘળા વ્યાપાર એક ચન્નના વ્યાપાર માફક સમજવાના છે. એ સિદ્ધાન્ત પ્રમાણે દરેક વસ્તુ—આપણા અન્તરના ચૈતન્યના વ્યાપાર પણ—જડ-પદાર્થના ટુકડાઓમાં શક્તિઓ (Forces) ની ખેંચનાણથી થતી ગતિઓનું પરિણામ છે. અર્થાત્ જડ વસ્તુ (Matter) એ ભૌતિક વસ્તુ છે, અને આ વિશ્વ તે અમુક ગતિના નિયમાનુસાર આકાશમાં ભમતા એવા જડ પદાર્થના ગોળાનું જ બનેલું છે.

જિજ્ઞાસુ—આ દષ્ટિગિન્દુ સમજવું સહેલું છે, કારણ કે એ સામાન્ય-શુદ્ધિનું દષ્ટિગિન્દુ છે. જડ વસ્તુ એટલે દેશકાળમાં રહેતું દ્રવ્ય—એ સામાન્ય મનુષ્ય આ ત્રણ પદાર્થોની મૌલિક પદાર્થો માને છે : દ્રવ્ય, દેશ અને કાલ.

વિદ્વાન—એમ જ. પણ હવે સાયન્સની દૃષ્ટિમાં જે મહાન પરિવર્ત થયો છે તે એ જ કે હવે દ્રવ્ય (જડ), દેશ અને કાલ — એવા ત્રણ મૌલિક પદાર્થો મનાતા નથી. આ પરિવર્ત જે સંશોધનને અન્વયે થયો છે : એક તો જડનું પૃથક્કરણ કરતાં, અને બીજું દેશ અને કાલનું વિવેચન કરતાં. આ પૃથક્કરણને પરિણામે જડ દ્રવ્ય એ વસ્તુમાત્રના તળમા રહેલો એક પદાર્થ (‘Substance’) મનાતું મટી ગયું છે. અને દેશ અને કાળ એવા સ્વતન્ત્ર પદાર્થો પણ, વિવેચન કરતાં, જણાતા નથી. અને એ સ્પષ્ટ થતું જાય છે કે આ વિશ્વને એક યન્ત્ર કહ્યું જાય એમ નથી. આ રીતે, જૂનો જડવાદ મરણ પામ્યો છે.

જિજ્ઞાસુ —દેશ અને કાલનું પૃથક્કરણ તે શું એ મને સમજાવો. Either (આકાશ) અને Space (દેશ) હવે લગલગ એક જ અર્થમાં વપરાય છે એ કું જાણું છું, અને કાળ સંબંધી આપણા વિચારો હવે ફરી ગયા છે એ પણ કું જાણું છું. દેશ અને કાળ વચ્ચે શો સંબંધ છે એ કહેશો ?

વિદ્વાન —દેશ અને કાલના નવા તત્ત્વવિવેચનના સંબંધમાં પ્રસિદ્ધ નામ આઇનસ્ટાઇનનું છે. પણ આઇનસ્ટાઇન પોતે જ કહે છે તેમ એ વિવેચનનો કેન્દ્રબિંદુ વિચાર મૂળ પેલા તેજસ્વી અને કદપક ગણિતશાસ્ત્રી મિન્કોવ્સ્કી (Minkowski)નો છે. મિન્કોવ્સ્કીનો સિદ્ધાન્ત સમગ્રવાનો ઉત્તમ માર્ગ જે પગલે પગલે એ સિદ્ધાન્ત ઉપર એ આવ્યો એ પગલાં જોતા જવાનો છે.

જિજ્ઞાસુ —એ લાભો અને કદિન માર્ગ છોડી દઈને કહો કે એણે શો સિદ્ધાન્ત બાંધ્યો ?

વિદ્વાન—મિકેલ્સન-મોર્લી (Michelson-Morley)ના પ્રયોગથી શરૂ કરી આઇનસ્ટાઇન અમુક નિર્ણયો ઉપર આવ્યો : એ એવા નિર્ણય ઉપર આવ્યો કે એક સ્વતન્ત્ર દેશ કે એક સ્વતન્ત્ર કાલ એવા કોઈ પદાર્થ છે જ નહિ : એક માણસનો દેશ અને એક માણસનો કાલ બીજા માણસના દેશ અને કાલથી ભિન્ન છે. અર્થાત્ દેશ અને કાલ વસ્તુતઃ સાપેક્ષ પદાર્થો છે, જે એમની ગતિ ઉપર આધાર રાખે છે, પણ એમા ભિન્નતાની જરૂર નથી. સમગ્ર લેવાની વાત આ છે કે સ્વતન્ત્ર, નિરુપાધિક એવા કોઈ દેશ નથી, અને એવા કોઈ કાલ નથી—કે જેના ઉપર આપણો અનુભવ અવલંબેલો હોય. આપણા

મનમાંથી દેશ અને કાલના જૂના વિચારો કાઢી નાખવા જોઈએ, જો આપણે આઈનસ્ટાઇનનું સૂક્ષ્મ વિશ્વ સમજવા માગતા હોઈએ તો.
જિજ્ઞાસુ—મેં આપને એક પ્રશ્ન પૂછ્યો છે કે દેશ અને કાલ વચ્ચે સંબંધ શો ?

વિદ્વાન—તમારા પ્રશ્નનો મુદ્દો હું પૂરેપૂરો સમજ્યો નથી. માનસદષ્ટિએ દેશ અને કાલ વચ્ચે ઘણો ભેદ છે. પણ ભૌતિક સાયન્સની દષ્ટિએ એ બે વચ્ચે તત્ત્વનઃ કાંઈ ભેદ નથી, બેમાંથી એકેનું સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ નથી. એક જ નિરુપાધિક સ્વતંત્ર સત્તાં બે સ્વરૂપો (aspects) છે. એક સ્વતંત્ર મૂલભૂત સત્ છે, જેને “Space-Time” એટલે કે દેશ અને કાલનું અવિશ્લેષ્ય યુગલ* (અર્થાત્, દ્વિતાદૈત, દ્વિતમા રહેલું અદૈત) કહેવામા આવે છે: એ ચતુર્માન (લીટી, ચોરસ અને ધન એમ દેશના ત્રણ માન અને તે ઉપરાંત એથું કાલનું માન એમ ચાર માનવાળું—four-dimensional) —અર્થાત્ સત્ તે હાલમા જગજહેર થયેલા આઈનસ્ટાઇનના ઉપાધિવાદ યાને સાપેક્ષતાવાદ (Relativity theory)ની મૂલ શિલા છે.

જિજ્ઞાસુ—કેટલાક વિદ્વાનો કહે છે કે આપણો આત્મા (Mind) અને દેહ (Body) એ બે એકબીજાથી છૂટા અને સ્વતંત્ર પદાર્થો નથી, પણ બંને એક જ મૂળ પદાર્થનાં બે રૂપ છે; એ મૂળ પદાર્થને તેઓ “Mind-Body” યાને ‘દેહ-આત્મા’ કહે છે—x જેનું એક રૂપ આત્મા અને બીજું દેહ છે. દેશ-કાલ પણ અવિશ્લેષ્ય છે એમ જ્યારે વર્તમાન સાયન્સ કહે છે ત્યારે એનો નિવક્ષિત અર્થ સમજાવવા માટે આ ખોટું દષ્ટાન્ત છે?

વિદ્વાન—ના; દષ્ટાન્ત ઠીક છે. આ સિદ્ધાન્તની વિગત સમજવી કઠણ છે. “Relativity Theory” (સાપેક્ષતાવાદ)ની સ્થાપનાનાં પગલાં વિગતવાર સમજાવ્યાં બહુ જ કઠણ છે. + પણ આ વાત ખરી છે કે

* મોટા પાયા ઉપર, એટલે કે વિશ્વના વિસ્તારમા, આવા જ પ્રકૃતિ-પુરુષના યુગલને શાસ્ત્રો “અર્ધનારી-નરેશ્વર” કહે છે.

x મીમાંસકોનો એક વર્ગ આત્માને ‘જઙાજઙ’ વા ‘ઘોઘાઘોઘ’ રૂપ મને છે.

+ શ્રુતપૂર્વ બનારસ હિન્દુ યુનિવર્સિટીના ગણિતશાસ્ત્રના પ્રખ્યાત

મનુષ્ય દેશ કાળ વચ્ચે જે ભેદ પડે છે એ મૂળ પ્રકૃતિમાં—પરમાર્થ-મા—નથી.

જિજ્ઞાસુ—અર્થાત્, દેશ (Space) અને કાલ (Time) વિષે સામાન્ય લોકબુદ્ધિ (Common sense) ના વિચાર એ માત્ર કામચલાઉ છે—ઝોટલે કે એમા પારમાર્થિક નહિ પણ માત્ર વ્યાવહારિક સત્ય છે. મનુષ્યની દુનિયામાં દેશ અને કાલ સાપેક્ષ છે; પણ મૂળ પ્રકૃતિમાં—પરમાર્થમાં—જે દેશકાલ નામક એક પદાર્થ છે તે એક નિરૂપાધિક, અવિક્તિય પદાર્થ છે.

વિદ્વાન—એમ જ. વિશ્વના આ નવા દર્શન પ્રમાણે આપણે જોને જડ વસ્તુ કહીએ છીએ તે દેશ અને કાલમા નથી, પણ એ જડ વસ્તુ દેશ-કાલ નામક એક પદાર્થનો અંશ છે. [In this new view of the universe what we call matter does not exist in space and time; matter becomes a part of space-time.]

જિજ્ઞાસુ—પણ આપણે જોને જડ વસ્તુ કહીએ છીએ એ ઇલેક્ટ્રોન યાને વિદ્યુતકણના વાદ મુજબ, એનું પૂરું પૃથક્કરણ કરતાં, માત્ર વિદ્યુત ને શક્તિના જ અણુઓ સિદ્ધ થાય છે. એ વિદ્યુતના અણુઓ અમુક સંયોગ થના રાસાયનિક અણુઓ (Chemical atoms) બને છે, અને રાસાયનિક અણુઓ મળી જડપિડ (lumps of matter) બને છે.

વિદ્વાન—એમ જ. એ ઇલેક્ટ્રોન્સ (વિદ્યુત-અણુ) વિષે આપણે આગળ જતા વિષે વાત કરીશું. પણ અત્યારે ઝોટલું જ કહેવું બસ છે કે આ વિદ્યુત-અણુ કોઈ પણ જડ દ્રવ્યના બનેલા નથી, અને તે જ પ્રમાણે મહે ઉપર કહ્યું તે ચતુર્માન (four-dimensional) એક અખંડ—અવિનિષ્કન્ન—સતત (continuum) દેશકાલ નામક પદાર્થ પણ જડ દ્રવ્ય (immaterial) નથી.

વિદ્વાન ડૉ. રાલ્ફસપ્રસાદને મેં એક વખત પૂછ્યું કે Relativity-Theory અમે સમગ્રી શ્રદ્ધાએ એ રૂપમા સમજાવશે? એમણે ઉત્તર દીધેલો કે, “એ અશક્ય છે.” તત્ત્વજ્ઞાનીઓ પોતાની રીતે એ વાદને સમગ્રી લે છે પણ તે ચાલુ ભૂલ છે એમ કેટલાકનું માનવું છે.

જિજ્ઞાસુ—જે એક અખંડ સતત પદાર્થ (continuum) કહી તે અવિચ્છિન્ન, ‘સહસ્ર’હસ્રી કાર્ષ વસ્તુ, પરિણામ વા દ્રવ્ય એમ જ ને ?

વિદ્વાન—એમ જ; અર્થાત્ વિશ્વમાં કયાંયે પણ વિચ્છેદ, ‘અન્તર’ વા ‘છિદ્ર’ નથી.* પણ આ મૂળ પદાર્થના સંબંધમાં જડ વસ્તુના અત્યાર સુધી ચાલતા ખ્યાલ તમારે છોડી દેવા જોઈએ. મહેં જે અવિચ્છિન્ન વસ્તુ કહી એ જોઈ કે સ્પર્શી શકાય એવી નથી, તેમ મનથી એતું ચિત્ર પણ પાડી શકાય તેમ નથી. તમારા સર્વ ચિત્રની પાછળ રહેલું એ સત્ત્વ છે. મન એને અખિલ રૂપે ગ્રહણ કરી શકતું નથી. એ એને દેશ, કાલ અને વસ્તુ એમ ત્રણ પદાર્થોમાં વિભક્ત કરીને જ ગ્રહણ કરે છે. પણ પરમાર્થમાં એ ત્રણે પદાર્થો એક અખંડ પદાર્થનાં રૂપ માત્ર જ છે. આ દેશ-કાલ પદાર્થ, અમુક સ્થળે મંચડાતા, (distorted) વિકૃત થતા, જડ વસ્તુ (matter) બને છે. દેશ અને કાલ ઉપર મન બ્યારે કામ કરે છે ત્યારે મન સર્જક બને છે. એ શી રીતે એ કામ કરે છે એ આપણે જાણતા નથી, પણ એ કાર્મિક કરે છે અને એને પરિણામે પ્રકૃતિજૂત જડ વસ્તુ ઉત્પન્ન થાય છે.

જિજ્ઞાસુ—તમે કહો છો કે કાલ એ ચતુર્થ માન (four dimension) છે, કાલને માન (માપ) છે એ શી રીતે કહેવાય ?

વિદ્વાન—કાલને માન (માપ) છે : જેમ લીટીમાં એક બિન્દુથી બીજા બિન્દુ ઉપર જઈ એ છીએ, તેમ કાલમાં એક ક્ષણથી બીજા ક્ષણ ઉપર જઈ એ છીએ.

જિજ્ઞાસુ—ત્યારે આ રીતે દેશની કલ્પના વિના કાલની કલ્પના બની શકતી નથી; અને તે જ પ્રમાણે દેશની કાલ વિના : આમ બંને એકબીજા સાથે સંકળાયેલા છે, છૂટા પાડી શકાય એવા નથી.

વિદ્વાન—બરાબર; આ ચતુર્માન (four-dimensional) જગતમાં કાલ એ તે તે ઉત્પલ્લભ્યમાન વસ્તુ અને ઘટનાની બહારનો પદાર્થ નથી. એ ઉત્પન્ન થતી વસ્તુ ચાને બનતી ઘટનાઓ સાથે સંકળાયેલો છે. એ એક સ્વતન્ત્ર પદાર્થ નથી કે જેની અંદર વસ્તુઓ વા ઘટનાઓ

* “યદા દ્યૌવૈષ પતસ્મિન્નુદરમન્તરં કુરુતે અથ તસ્ય મયં મવતિ” —ઉપનિષદનો રામાનુજાચાર્યે કરેલો અર્થ.

રહેલી (situated) હોય. દેશકાલ એ વસ્તુનું ઉપાદાન કારણુ *
(stuff of things) છે.

(નિઝાસુ—ત્યારે વસ્તુઓ દેશ-કાલમાંથી પ્રકટ થાય છે. એટલે કે જડ પ્રકૃતિ એ દેશકાલ નામક એક અવિચ્છિન્ન પદાર્થ x—જેને ‘આકાશ’ (ethereal reality) કહીએ—એમાંથી સર્વ જૂતમાત્રનો આવી-લાવ થાય છે. જેમ સરોવરના જલની લહેરીઓ એ સરોવરનો, તથા એના દ્રવ્યરૂપ જલરાશિનો, ભાગ છે, તે જ પ્રમાણે જડ વસ્તુ—જૂતમાત્ર—અનપેક્ષ, અદશ્ય અને અજડ એવા દેશકાલ નામક વસ્તુનો ભાગ છે. દરેક પદાર્થ—તારા, પૃથ્વી, હું, તમે સર્વે દેશ-કાલ નામક મહોદધિના તરંગો છીએ : એક જ મૂલજૂત સત્તાનાં રૂપ વા પ્રકાર છીએ.

(વિદ્વાન—હા, અને હવે તમે જેમ્મ શકશે કે આઈન્સ્ટાઈનના સિદ્ધાન્તને પરિણામે આ ભૌતિક વિશ્વની આપણી સમજણ પહેલા કરતાં ટેટલી બધી ફરી મળે છે। પેલા ત્રણ મૌલિક સત્—દેશ, કાલ અને જડ દ્રવ્ય (સૂક્ષ્મ જૂત)—એક પરમાર્થ સત્તામાં વિલય પામ્યા છે—જે ચતુર્માન સતત પદાર્થ (four-dimensional continuum) આપણે કહી તેમાં. એમાંથી આપણા અને દેશ અને કાલમાં ભમતા આ પરિદશ્યમાન જૂતદ્રવ્યના પિંડો સંભ્યા છે. પરમાર્થ સત્ એથી એવું લિખ છે કે એને આપણે કદાપી પણ શકીએ નહિ. માત્ર ગણિતશાસ્ત્રને આધારે આપણે એને વિચારી શકીએ. આ અખંડ અને પૂર્ણ મહાન પદાર્થમાં સર્વ અવાન્તર પદાર્થ છે તેમ ને તેમ સ્થિર (static) છે. એમાં કાલની ગતિ નથી. આ મહાપદાર્થનેા આપણું મન જે અર્થ કરે છે તેને લઈ આ દૈશિક જગત અને કાલની ગતિ અને જીવનનું સર્વ નાટક (the whole drama of life) ઉત્પન્ન થાય છે.

(નિઝાસુ—આપ ગણિતશાસ્ત્રી છો મને કહેશો કે કેવી ગણતરીથી, કેવા તર્કથી, ગણિતશાસ્ત્રીઓ આ સિદ્ધાન્ત ઉપર આવ્યા છે ? અદશ્ય અરપૂર્ય, અકદશ્ય પદાર્થનું શાસ્ત્ર હોય છે.

* આશ્રયાશ્રયીભાવને જદલે ઉપાદાનકારણુકાર્યસંબન્ધ માન્યો.
x આને ઉપનિષદ ‘આકાશ’ કહે છે.

વિક્રાન્ત—ખીજે કાઈ વખતે હું આ બતાવવા યત્ન કરીશ. દરમિયાન જડ—
દ્રવ્યના આ નવા પૃથક્કરણે આ વિશ્વ સંબંધી આપણા વિચારો
કેવા ફેરવી નાખ્યા છે એ વિષે વાત કરીશું.

જિજ્ઞાસુ—આપ માનો છો કે આ સાયન્સની શોધાથી સામાન્ય ભુદ્ધિના
મનુષ્યની જીવન વિષેની સમગ્રજીભા કાઈ ફેર થયો હોય ?

વિક્રાન્ત—જરૂર થયો છે. ખીજી પણ અસરો થઈ છે. સઘળું જ્ઞાન વહેલું
મોડું સામાન્ય જનના અન્તરમાં ભિતરે છે, અને તેઓ જાણે પણ
નહિ એવી રીતે એમનો વિચારપરિવર્ત કરી મૂકે છે. આ રીતે
સાયન્સની આધનસ્થાપનના નવીન (ગણિતશાસ્ત્રની) શોધાએ
જનસમાજનું દષ્ટિબિન્દુ બદલી નાખ્યું છે.

[વસન્ત, ફાલ્ગુન, ૧૯૮૭]



અગ્રેજ પ્રજાની અનુપમ સફળતાવાળી રાજ્યપદ્ધતિમાં એક લાક્ષણિક તત્ત્વ એ જોવામાં આવે છે કે—સહસ્રા એને કાર્ધ ફેરફાર કરવો રુચ્યો નથી : પ્રથમ તો એ ફેરફારની વિરુદ્ધ જ પડે છે; પણ એ ફેરફાર એના આંતરસત્ત્વ અને ન્યાયને બળે પોતામાં ચૈતન્ય દાખવે છે એટલે એ એને સત્કાર આપવા માટે છે, એને પોતામાં જોળવે છે, એને પોતાને જ કરી લે છે. પ્રથમ સામી પ્રીત, પછી સત્-કાર, પછી સહ-કાર, અને પછી સ્વી-કાર, એવો ક્રમ છે. આવી જ રીતની સંરક્ષણની અને ઉદારતાની વૃત્તિ હિન્દુસ્થાનના ધાર્મિક ઇતિહાસમાં, બ્રાહ્મણોએ દેખાડી છે. ધર્મકાશના રક્ષક તરીકે પ્રથમ તેઓએ નવા સુધારાની વિરુદ્ધ લાગણી દર્શાવી છે, તો એ સુધારાએ પોતામાં ધાર્મિક ચૈતન્ય સિદ્ધ કરી બતાવ્યું કે તુરંત એને સત્કાર પણ આપ્યો છે. અને એ સુધારાને એના મૂળ પ્રવર્તકે જે સેવા નહિ કરી હોય તે સેવા એ બ્રાહ્મણોએ કરી છે. એટલું જ નહિ, પણ જેમ હિન્દુસ્થાનમાં અગ્રેજ રાજ્યકર્તાઓએ પોસ્ટ-તાર-રેલવે-શહેરસુધારા અને કેળવણી વગેરે સુધારા માટે મૂળ લોકલાગણીની વાટ જોઈ નથી, તેમ આ બ્રાહ્મણ શાસ્ત્રકારોએ પણ ઘણા સુધારા પોતાની મેળે જ દાખલ કર્યા છે—અને એનું એક ઉત્તમ ઉદાહરણ, ધર્મના ઊંડાં સત્યોને લોકોમાં ફેલાવવા માટે ઉત્તરોત્તર એમણે કરેલા યત્નો છે.

પ્રથમ એમણે વેદને જ પ્રમાણ માન્યા; અને એની શુદ્ધિ જાળવવા ખાતર શ્રદ્ધાદિકને વેદનું શ્રવણ કરવાનો નિષેધ કર્યો. પણ તે જ સાથે, ઇતિહાસ અને પુરાણ રચી, વેદનાં જ શ્રીંડાં સત્યો લોકને, મધુર અને સુંદર વાતીમાં—વેદ કરતાં પણ વધારે ચિત્તાકર્ષક રૂપે, આપ્યાં; અને ‘*इतिहास-पुराणभ्यां वेदं समुपबृंहयेत्*’= ‘ઇતિહાસ અને પુરાણ વડે વેદનું સારું ઉપબૃંહણ—વિસ્તાર, પોષણ—કંવું’,” એવો વિધિ દાખલ કર્યો. કાળ જતાં અસંખ્ય વનસ્પતિથી ભરપૂર આ વનમાં, અમૃત-ઔષધિની સાથે નકામાં ઝાંખરાં પણ ઘણા જોવાં, અને વિપૌષધિ પણ જોવી. આખરે નકામી અને હાનિકારક ઔષધિઓથી અમૃત ઔષધિને ઓળખી કાઢી એની એક નવી વાડી રચવાનો પ્રયત્ન થયો : કહે છે કે વ્યાસજીને મહાભારત અને અષ્ટાદશ પુરાણ રચીને આત્મતુષ્ટિ ન થઈ, તેથી સર્વના મહુરસરૂપ શ્રીમદ્ભાગવત રચ્યું. પણ જો વેદ પર્વતની સાતમી ટુંકે હતી, તો આ વાડી પાંચ પર્વતની કરાડે જ હતી શિખર એટલી તો ભેશક એ દુરંધરોહ ન હતી તથાપિ

સંસ્કૃત ભાષાની વિષમ શિલાઓ ઉપર પગ મૂકી મૂકીને ત્યાં ચઢવું પડતું. તેથી એ વાડીના સુંદર સુંદર વૃક્ષો લઈ કેટલાક સાધુ પુરુષોએ એ પર્વતની તળેટીએ વાઝ્યા—જેમાં ગામના મજૂરિયાત લોકો હરીફરી આખા દિવસને થાક ઉતારે, અને આરોગ્ય મેળવે. આ રીતે ભાગવતાદિક—જ્ઞાનભક્તિ અને વૈરાગ્યના સંસ્કૃત ગ્રંથો—માથી કેટલાંક આખ્યાનો લઈ, એના રસિક વિવેચનરૂપે, હરિદાસોએ, સામાન્ય લોક આગળ હરિકીર્તન કરવાની પદ્ધતિ દાખલ કરી. ભગવાને પણ કહ્યું કે—હું જેવો વૈકુંઠમાં નથી વસતો તેવો સાધુ પુરુષના હૃદયમાં વસું છું, અને જ્યાં ચાર ભક્તો મળી મારું કીર્તન કરે છે ત્યાં વસું છું. પામર મનુષ્ય ભગવાન પાસે જઈ ન શક્યો ત્યારે કૃપાળુ ભગવાન પોતે પગે ચાલીને મનુષ્ય પાસે આવ્યા. આ આપણા હરિકીર્તનનો પૂર્વ વંશાવતાર.

આ હરિકીર્તનને ધર્મોપદેશના સાધન ઉપરાંત એક મનોહર કળા બનાવવાનું માન મહારાષ્ટ્રને છે. ગુજરાતે જેમ હિન્દુસ્થાનની સંગીતકળાને સ્વીકાર્યો તો ગરબો x આપ્યો, તેમ મહારાષ્ટ્રે ઉપદેશકળામાં ‘હર(રિ)દાસની કથા’ શોધી કાઢી. મહારાષ્ટ્રનું અનુકરણ કરીને ગુજરાતે પણ ઘણાક વર્ષ થયા હરદાસની કથા દાખલ કરી છે—પણ હજી કેળવાયેલા ગુજરાતીઓએ એમાં બહુ ભાગ લીધો નથી. એને રૂપાન્તર પમાડીને—જોકે રસિક રૂપાન્તર પમાડીને—રા. અનન્નપ્રસાદ ત્રિકમલાલ વૈષ્ણવ આપણા પ્રાન્તમાં હરિકીર્તન કરે છે. પણ મહારાષ્ટ્રની ઢબની હરદાસકથા તો રા. નરસિંહરાવ, રા. બ. રમણુ-ભાઈ આદિ થોડાક વિદ્વાનો પ્રાર્થનાસમાજના ઉત્સવવગેરે પ્રસંગે કરે છે તે જ.

હાલમાં રા. નરસિંહરાવનું એક હરિકીર્તન સાંભળવાનો મને ગર્ભ તા. ૨૫ મી ઓગસ્ટને દિને સાતાકૂઝમાં પ્રસંગ મળ્યો હતો. સાતાકૂઝ મુખ્યર્થનું એક પડું છે, અને હાલમાં ત્યાં, વિદ્યા-અર્થે મુખ્યર્થ ગયેલા ઘણા વિદ્યાર્થીઓ અને અન્ય વિદ્યાવ્યાસંગી યુવકો વસે છે. તેઓના સાહિત્યવિષયક પ્રેમથી આકર્ષાઈ, રા. નરસિંહરાવે ઉપર કહેલી તારીખે સાંજે એક મેળાવડો યોજ્યો હતો—તેમાં પુરુષો અને સ્ત્રીઓ ઉભાં બેઠાં બહુ સારી રીતે ભાગ લીધો હતો.

હરદાસી કીર્તનના સાંપ્રદાયિક રૂપમાં—પૂર્વરંગ અને આખ્યાન એવા બે ભાગ હોય છે. પૂર્વરંગમાં સિદ્ધાન્તની શૂંઝિકા બાધી, એ ઉપર આખ્યાન રચવામાં આવે છે, અને છેવટે શૂળના ઉપદેશ ઉપર શ્રોતાજનને લાવી સમાપ્તિ કરવામાં આવે છે. તદ્વત્સાર, રા. નરસિંહરાવે પૂર્વરંગમાં—

x ગરબી ઉપરાંત.

નિન્દન્તુ નીતિનિપુણા યદિ વા સ્તુવન્તુ
લક્ષ્મીઃ સમાવિશતુ ગચ્છતુ વા ચથેષ્ટમ્ ।
અથૈવ વા મરણમસ્તુ યુગાન્તરે વા
ન્યાય્યાત્ પથઃ પ્રવિચલન્તિ પદં ન ધીરાઃ ॥

એ પ્રસિદ્ધ ભર્તૃહરિનો શ્લોક લઈ, એનો અર્થ સમજવી, એનાં એ ઉદાહરણ અને એક પ્રત્યુદાહરણ રૂપે (૧) ઉત્તર રામચરિતનો સીતાત્યાગ, (૨) ગૌતમચુદ્ધતું મહાસિનિષ્ક્રમણ, અને (૩) યુધિષ્ઠિરનું અશ્વત્થામાના મરણ સંબંધી અવ્યક્ત અસત્યકથન—એ ત્રણ પ્રસંગો લીધા હતા. અને છેવટે, દ્વિતાથી નીતિ આચરવાનો, તે માટે લક્ષ્મીની દરકાર ત્યજી સાદાર્થ વગેરે ગુણો કેળવવાનો તથા વસ્તુતઃ મરણ એવું કાર્ક છે જ નહિ એ સમજવાનો ઉપદેશ કર્યો હતો.

મારે યુધિષ્ઠિરના એ અસત્યકથનની કથા પરત્વે રા. નરસિંહરાવ જોડે જૂનો મતભેદ છે—એ સંબંધી હું અન્ય પ્રસંગે કહીશ. અત્યારે તો હું માત્ર પહેલાં એ આખ્યાનો સાલળતા મારા મનમાં જે જે ભાવ ઉદ્ભવ્યા તે જ અત્રે નોંધવા માગું છું. તેમ કરવામાં—રા. નરસિંહરાવના વિવેચનમાંથી મારી સમક્ષ ઉપસ્થિત થતા કેટલાક તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રશ્નો ચર્ચવાનો લોભ પણ્ય હું બાળુ પર રાખીશ—જેથી તે જ સમયની મારી હૃદયની સ્થિતિ એના સાદા રૂપમાં મારા વાચકો આગળ હું મૂકી શકું.

(૧) મને રા. નરસિંહરાવના આ કીર્તનમાં સૌથી વધારે સીતાત્યાગનો પ્રમંગ ગમ્યો. હું જાણું છું કે વર્તમાન સમયમાં, જ્યારે આપણા લોકને પ્રાચીન રાજભાવના ઝાંખી થઈ ગઈ છે અને સ્ત્રી પ્રત્યેના આપણા ધર્મો વધારે સારી રીતે સમજવા લાગ્યા છે, ત્યારે રાજધર્મની કલ્પના કરવા કરતાં પતિધર્મથી કલ્પના કરવી વધારે સરળ પડે છે, અને તેથી રામે કરેલો સીતાત્યાગ રામમાં દ્વણ્યરૂપે જ ધણીને લાગે છે. પણ આ વિષયમાં પ્રાચીન દષ્ટિબિન્દુને વળગી રહી, રા. નરસિંહરાવે રામમાં ઉત્તર રાજધર્મની ભાવના મૂર્તિમંત્ર થતી જોઈ, એથી હું બહુ રાજી થયો. રામ પોતે જ પોતાનો ન્યાય હાથમાં લે તો કેવું પરિણામ આવે ઇત્યાદિ દૃષ્ટીવતું શરણ ન લેતાં—રા. નરસિંહરાવે બહુ અદ્ભુત કુશળતાથી—સંગીતથી તેમ જ એમની મનોહર વાણીથી, શ્રોતાઓનાં હૃદય રામના સીતા પ્રત્યેના પ્રેમમાં એવાં એકતાન કર્યાં કે વિવાદના આખા પ્રશ્ને સુદ્ધિની ભૂમિકામાંથી ઉપાડી હૃદયની ભૂમિકા ઉપર મૂકી દીધો.

“ હૃદય હો। તે જ પ્રિયા પરહરી।—(ક્રુ.)

બાળપણથી પ્રેમ ધરી મન

ઉછેરી પોષણ કરી.—હૃદય હો।

સખ્યયોગથી દૂર વસ્યાની

લેશ વાત નવ ધરી હો।

કસાઈ પાળી પોષી કપોતી—

ઊર નિર્દય દે છરી,

તેમ કપટથી આજે પ્રિયાને

મૃત્યુમુખે દઉં, હરિ।—હૃદય હો।

આ અને આવા ખીજાં વચનો સંગીત દ્વારા સાલળીને જેને એક વાર રામનો સીતા ઉપર કેવો પ્રેમ હતો એનું ભાન હૃદયમાં—મગજમાં નહિ. પણ હૃદયમાં—જમી ગયું છે, તેને દસ સીતાત્યાગથી પણ એ ભાન શિથિલ થવાનું હતું ? કિલકું, એ પ્રેમ તે સ્નાના સમાગમકાલનું સ્વાર્થી સુખ ન હતું પણ વિયોગ—નિત્ય વિયોગ—ની કસોટીથી અધિક દીપા નીકળતો અનન્યભાવ હતો એ પ્રતીતિ વધારે તીવ્ર થતી હતી. બેશક, એ અનન્ય ભાવ હૃદયમાં ઉતાર્યા વિના પૂરેપૂરો કદપનામાં આવવો કેવો મુશ્કેલ છે એ બાણીને જ વાત્મીકિએ કહ્યું છે કે—

“ **हृदयं त्वेव जानाति प्रीतियोगं परस्परम्** ”

રામ અને સીતાના હૃદય—બૃહ્યો, એમનું હૃદય—એ જ તેઓનો પરસ્પર પ્રીતિયોગ બાણે છે. અને રા. નરસિંહરાવ જેવાની મધુર વાણીથી, અને સંગીતની મદદથી, કે પ્રબળ કદપનાના પ્રભાવથી, એ હૃદય તે ક્ષણ-વાર આપણું થાય ત્યારે જ સીતાત્યાગનું યથાર્થ સ્વરૂપ સમજાય. બાકી નીતિશસ્ત્રમાં કુશળ જોના—વધારે લાલ સીતાને ત્યજવાથી થાય કે સીતાને રાખવાથી થાય, રાજધર્મ અધિક કે પતિધર્મ અધિક, હું એને ત્યજશ તો એનું અને એના ઉદરમાં બાળ છે તેનું શું થશે ?—ઇત્યાદિ પરિણામના વિચારને નૈતિક કહાપણ કહેનારા જોનાના દષ્ટિબિંદુથી રામે જોયું હોત તો એમને જુદું જ કરવું સ્મરન. પણ રામને તો નીતિશાસ્ત્રીઓની દરકાર નહોતી :—

“ **निन्दन्तु नीतिनिपुणा यदि वा स्तुवन्तु** ”

—એ એમનું દષ્ટિબિંદુ હતું. સીતા ક્યાં પોતાથી જુદાં હતાં કે એમના ધર્મનો સવાલ એમને વિચારવો પડે ? એમને તો વાત્મીકિ કહે છે તેમ. “ **प्रकृत्यैव प्रिया सीता रामस्यासीन् महात्मनः।** ” સીતા પ્રકૃતિ-થકી જ, સ્વભાવથી જ, નૈસર્ગિક રીતે જ વહાલાં હતાં. એ વહાલનો એમને જગતને દેખાડો કરવાનો નહોતો.

(૨) મૂલમન્ત્રની બીજી પંક્તિ—“હ્રદ્મીઃ સમાવિશતુ ગચ્છતુ વાયથેષ્ટમ્”—એના ઉદાહરણમા રા. નરસિંહરાવે સિદ્ધાર્થ—ગૌતમ બુદ્ધ—ના મહાલિનિષ્ક્રમણની કથા લીધી. આ ક્રમ શ્રીનાજનને ડીક પડ્યો, કારણ કે મહાલિનિષ્ક્રમણમાં પણ સીતાલાગની માફક ધર્મઅર્થે સ્વસુખના લાગની જ વાત છે—તથાપિ એમાં સીતાલાગ જેવો કર્તવ્યનો વિકટ પ્રસંગ નથી, અને તેથી કલ્પનાશક્તિને પહેલા આખ્યાન કરતા આમા ઓછો શ્રમ પડે છે. એ માટે રા. નરસિંહરાવે પોતે મૂળ એડવિન આર્નેલ્ડના “Light of Asia” ને આધારે, ગુજરાતીમા કેટલાક કાવ્યખંડ રચ્યા છે તેમાના એકનો ઉપયોગ કર્યો.

આ કથા—જે સીતાલાગ કરતાં સામાન્ય વાચકને ઓછી જાણીતી છે તે નીચેના ઉતારાથી જાણવામા આવશે :—

(દોહરે)

નાથ સમીપ સેંતી હતી, મૃદુ શય્યામાં જેહ;
અર્ધ ઊડ્યો ત્હા રાણી એ, તજ પ્રાવરણે દેહ.
કરતલ એ ભાળે ધર્યાં, ઉર ઉછળે અવિરામ,
મરગર અશ્રુ ઢાળતી, સુન્દરા એ ગુણધામ;
સિદ્ધાર્થ તણો કર પછી, ચુમ્બ્યો કંઈ ત્રણ વાર,
ત્રીજે ચુમ્બને કરુણરવ, કીધો મૃદુ ઉચ્ચાર.

“નાથ ! જાગો ! નાથ ! જાગો !

વાણી ઘો આશ્વાસની ”

‘શું’ છે ? પ્રાણ ! શું ? બહાર્યો ! શું’ છે ?’

પૂછતો ઉલ્લાસથી.

(ગીતિ)

તદપિ રુવે અવ્યક્ત જ, કંઠે વાણી રહી કાઈ અટકી;
રૂમે હૃદય ભરાયો;—અંતે રાણી વદી સુદીન બની,

(ક્રુતવિલગ્નિત)

સૂતા હું નાથ ? મુખે મૃદુ નીંદરે;
શિશુ વહું હૃદયે પુજ તે સ્ફુરે,
જીવન, મોહ, અને વળી પ્રેમની.
દિગુણ નાહ્યો વળી હૃદયે રહી,

સુખદ ગાન જ તેતણું હું સુણી,
મધુર નીંદરમાં શમતી ઘણી;
પણ અહો ! કંઈ સ્વપ્ન જ કારમાં
અનુભવી જળી જાગી હું તો હવા.”

પછી રાણીએ પોતાને આવેલા સ્વપ્નનો સિદ્ધાર્થને કહ્યા ત્યારે—

વદે સિદ્ધાર્થ :—“ઓ મારી મધુરી પદ્મની કળી !

સર્વ છે સ્વપ્ન એ રૂડા, દીઠા જે તહે ફરી ફરી.”

રાણી ફહે :—“સત્ય એ નાથ ! પણ એહ વિરામતા,

ધોર વાણી સુણી મહે તો—‘આવી એ વેળ ?’ એમ ત્હા.”

સિદ્ધાર્થે ઘણું આશ્વાસન દીધું—પણ ‘આવી એ વેળ’ એ શબ્દોનો

બેદરાણીથી સમજાયો નહિ, અને એ વધારેને વધારે મૂંઝાવા લાગી. આખરે—

(અનુબંધ ૫)

રાતી રાતી પડી નિદ્રા મહિ તોય નિસાસથી

ઊછળે ઉર, જાણે એ સ્વપ્નવાણી પ્રકાશતી;—

“વેળ એ ! આવી વેળ એ !”

એ સમયની સિદ્ધાર્થની સ્થિતિ કવિ નીચે પ્રમાણે વર્ણવે છે :—

(વિષમ હરિગીત)

એ સમે સિદ્ધાર્થે જિંઆ વ્યોમમાહિં નિહાળતો,

ને, જો ! શશી તહિં કંકર રાશિમાં રહ્યો છ વિરાજતો,

ને મહો ચિરકાળ પૂર્વે ભાખિયા કમમા જોલા,

વદતા જ :—“આવી રજનિએ ! ઉદ્ધારવા જન જે રૂંધ્યા;

માર્ગ વર્ષ તું પુણ્યનો કે જગતકેરો વિભૂતિનો,

આ ક્ષણ જ નિર્ણય કઠિન કર્ય સુખદુઃખકેરો પ્રસૂતિનો,

રાજનો અધિરાજ બનીને આણુ નિજ વર્તાવવા,

કે મુકુટ શ્રેષ્ઠ વિણુ શન્ય લટકી જગતને જ બચાવવા.

(વલણુ)

“નિશ્ચ તારવા કાજ આ આવી પળ અણમૂલ.”

મનુષ્યને કર્તવ્ય કરવાની માત્ર એક જ પળ આવે છે—એ પળ એ સાચવે તો તરે છે અને ખુવે છે તો ડૂબે છે. “આ અણમૂલ પળ” સિદ્ધાર્થે સાચવી : એ બોલી ઊઠ્યો :—

(ગરબી)

“કુઃખદૂખ્યા ઝો જગજન । આ હું આવ્યો રે;
તમ કાજ તબું સુજ રાજ્ય, સુખો બહુ વિધિના રે,
રાજમન્દિર સુખમય સાજ, રજનિદિન સુખનાં રે,

(સાખી)

તબું સર્વ એ આ ક્ષણે સહુ થઈ દુસ્તયજ એક,
રાહો મધુરો ! તેણે તબું હવે તુજ શુભવર્ધી વહાલી મુરેખ.”

પણ આખરે એ ‘દુસ્તયજ એક’ ને, અને તેની સાથે, એના ‘ઉદરે-
આ વાર રપુરે જે ઉમંગે રે—એને પણ, વિશ્વના ઉદ્ધાર અર્થે ત્યજવાને એ.
તૈયાર થઈ ગયો અને—

(ચોપાઈ ત્રણ તાલની)

કરી યશોધરાને પ્રણામ, સૂતી જે હરનિદ્રામાં આમ.
કાંઈ ભાવ અવર્ણ્ય હરેલાં, નાખ્યાં નેનો વદનપર થેલાં,
હજી અશ્રુથી ભીતું વદન, લેવા છેલ્લી વદાયતું મન,
કીધી પ્રદક્ષિણા ત્રણ વાર, શય્યાકેરી ધરી ભક્તિભાર;
જોડી ધડકતે હૃદયે પાણિ, જોડ્યો સિદ્ધાર્થ અવિચલ વાણી :—
“ફરી આ રમ્ય શય્યા માહિં, કરું શયન કદી હું નાહિં.”
ત્રણ વેળા ગયો રાજન, પાછો આવ્યો વળી વેળ ત્રણ;
હેતું રાણીતું સૌન્દર્યપૂર, હેવો પ્રેમ હેનો હરપૂર;
અન્તે બળ કરી છૂટયો શયનથી, ધાર્યો શોક પછી નવ મનથી;
આલ્યો, સ્વામ રજનિમાં આલ્યો, માર્ગ જ્યોતિ અનુપનો આલ્યો.

આ આખ્યાનમાં અનેક રમણીય ચિત્રો છે. કેઈ એક ચિત્રથી
આનન્દ પામ્યું હશે, તો કેઈ ખીળથી. હું પણ કદાચ જીવે સમયે જીવદા
ચિત્રથી આનન્દ પામત. પણ આ સમયે વરતુતઃ મારા મન ઉપર સૌથી
વધારે અસર કરનાર નીચેની બે લીટીઓ નીવડી—

“એ સમે સિદ્ધાર્થ જીયા વ્યોમમાહિ નિહાળતો,
આલ્યો, સ્વામ રજનિમા આલ્યો,.....”

“એ સમે સિદ્ધાર્થ જીયા વ્યોમમાહિ નિહાળતો.” એ સંગીતમુખે
સાંભળતાં જ—એક તરફ જીવું વ્યોમ અને બીજી તરફ સિદ્ધાર્થ—એ બે
વચ્ચેનો ભેદ બહુ ઉત્કટ રીતે મારી દષ્ટિ આગળ ઉપસ્થિત થયો, અને મનમાં

પ્રશ્ન ઊઠ્યો કે—‘આ એમાં અધિક કાણુ?’ કવિ કહે છે સિદ્ધાર્થને તારક-
વૃન્દે પ્રેર્યો. પણ મને લાગે છે કે પ્રકૃતિ અને જીવલોક ઉભયમાથી સત્યતુન્દર્યન
કરાવવાના લોભમા કવિથી સિદ્ધાર્થના જ્ઞાનતુન્દર્ય વિશિષ્ટ સ્વરૂપ જીલ્લાઈ ગયું છે.

“મહેને પ્રેરતા તારકવૃન્દે । આ હું આવ્યો.” એ નહિ; પણ—

“દુઃખદૂખ્યા ઓ જગજન । આ હું આવ્યો રે.”

—એ જ સિદ્ધાર્થના અભિનિષ્ક્રમણનો હેતુ છે. અને આ વાન
સ્મરણમા આવતા એ તારકવૃન્દે મને સિદ્ધાર્થના અભિનિષ્ક્રમણના પ્રેરક
બળરૂપે ન જણાતા, ક્ષુદ્ર ભૌતિક રજકણની માફક એ મારી દષ્ટિ આગળથી
વળાઈ ગયા—અને સિદ્ધાર્થ એકલો જ એની અદ્ભુત લવ્યતાથી મારી દષ્ટિ
આગળ જીભેલો રહ્યો. “દુઃખદૂખ્યા ઓ જગજન । આ હું આવ્યો રે ।”—
એ ઉદ્દગાર કદી પણ તારકવૃન્દે—‘Nature red in tooth and
claw’—ઉદ્દગારી શકવાના હતા? અન્તે એ—

‘આલ્યો શ્યામ રજનિમાં આલ્યો—’

એમ કીર્તનકારે ગાયું, અને અધારી રજની વિસ્તરેલી શ્રોતાજનને,
કુશળ વ્યાખ્યાનના એ ચાર શબ્દોથી, પ્રત્યક્ષ દેખાઈ, તે વારે એ શ્યામ
રજનીને અન્ધકાર પણ મારા નેત્ર આગળ ગૌતમ છુદ્ધના જ્ઞાનતેજથી
ફેડાતો હોય એમ દીસવા લાગ્યું—અને

‘યા નિશા સર્વભૂતાનાં તસ્યાં જાગર્તિ સંયમી.’

—એ પંક્તિનો અર્થ એવડા સત્યથી ભરાયેલો મારી નજર આગળ આવ્યો.

(૩) ત્રીજું આખ્યાન યુધિષ્ઠિરના અસત્યકથનતુ પ્રત્યુદાહરણરૂપે હતું:

અદ્યૈવ વા મરણમસ્તુ યુગાન્તરે વા ।

એની દૃઢતાને અભાવે—યુધિષ્ઠિર જુહું બોલ્યા; એ ખતાવી,

(૪) જીવનની તૃણા જે અનેક પાપતુન્દર્ય છે તે ટાળવા કીર્તન-
કારે નીચેની પંક્તિઓ વડે જગતની ક્ષણિકતા તગ્દ શ્રોતાજનતુન્દર્ય બહુ
અસરકારક રીતે ધ્યાન બેચ્યું:—

“જાય છે જગત આલ્યું રે ઓ જીવ જોને.

જોને તુ પાટણુ જેવા, સારા હતા શહેર કેવાં;

આજ તો ઉજડ એ તો રે, ઓ જીવ જોને.

રૂડા રૂડા રાણીજયા, મેળની અથાગ માયા;

કાળે તેની પડી કાયા રે, ઓ જીવ જોને.
 છત્રે જોને છાયા થતી, રૂડી જેની હતી રતી;
 કથા ગયા કરોડપતિ રે, ઓ જીવ જોને.
 જરાં જો આજરૂં થતા, હાજર હડીમ હતા;
 તેના તો ન લાગે પતા રે, ઓ જીવ જોને.
 નેક નામદાર નામે, ઠ્યાં જઈ સ્મશાન ઠામે;
 દીઠા દલપતરામે રે, ઓ જીવ જોને.”

આ વૈરાગ્યનો ઉપદેશ એ રા. નરસિંહરાવના કીર્તનમાં એક રહેલો દોષ હતો એમ એક અવલોકનકારે “The Oriental Review” નામના પત્રમાં જાહેર કર્યું છે. એ અવલોકનકાર પૂછે છે કે શું મરણ કરતાં જન્મ ઓછા મહત્વનો બનાવ છે કે ધર્મોપદેશો જન્મનો આનન્દ વીસરી જઈ મરણના દુઃખો જ ગાયા કરે છે? અને જગતના સઘળા ધર્મોમાં મૃત્યુ વિષે બહુ દહેવામાં આવે છે એ માટે એ ખેદ દર્શાવે છે. પણ હું ‘પૂછું છું’ કે ધર્મનો ઉદ્દેશ જો બીજી દુનિયા તરફ મનુષ્યના નેત્ર ઉઘાડવાનો હોય—આ જીવનને પણ અનન્ત જીવનના એક ભાગ તરીકે જ પવિત્ર ઠરાવવાનો હોય—તો જે જે બનાવથી એ બીજી દુનિયાનું—એ અનન્ત જીવનનું—ભાન વધારે ઉત્કટ થાય તે તે બનાવ ઉપર ધર્મોપદેશમાં વિશેષ લક્ષ અપાય એ સ્વાભાવિક નથી? આવા બનાવો કયા કયા છે એ વિષે Prof. James’ “Varieties of Religious Experience” જોવાથી, અને એમાં મૃત્યુનો બનાવ માણસના મન ઉપર કેવી અસર કરવા સમર્થ છે એ વિષેની વિગત વાચવાથી—એ બનાવનો ધર્મોપદેશમાં આટલો બધો સહિમા કેમ છે એ સમજશે. મૃત્યુ એ બધા જીવનમાંથી પર જીવનમાં જવાનું દ્વાર છે; અને એ દ્વાર તરફ નજર થાય છે ત્યારે પરજીવનનું ભાન થાય છે. તેથી જ પ્લેટોએ તત્ત્વજ્ઞાનને મૃત્યુ ઉપરનું નિર્દિધ્યાસન કહ્યું છે, અને આપણા ઉપનિષદમાં નયિકતાએ પણ તત્ત્વજ્ઞાન મૃત્યુદેવ—યમ—પાસેથી મેળવ્યાની આખ્યાયિકા છે.

આ પ્રમાણે વૈરાગ્યનો ઉપદેશ કરવામાં રા. નરસિંહરાવનો ઉદ્દેશ ઓતાજન ઉપર શોકની છાયા પ્રસારવાનો નહોતો. મૃત્યુના ભાનથી જીવનની ગંભીરતા પ્રકટ કરી, તુરંત એમણે—

“મરવાં સોજલા રે, સંતો મુખે જગતથી જશે.”

એમ બતાવી, મરણમાંથી શોકની છાયા ઉઠાવી દીધી—અને મૃત્યુનો ખરો અર્થ સમજાવતાં જ જીવન અનન્ત થઈ ગયું, એટલે જ્ઞાનીની દૃષ્ટિએ તો

“ મૃત્યુ મરી ગયું રે લોલ.”

પછી મરણનો શોક કેવાં રહ્યો?—એમ બહુ ઉત્તમ રીતે છેવટનો પ્રોધ કર્યો.

હવે આ કીર્તનમાં મને એક કિનતા લાગી તે કહું. નીતિની હિત લાવના—હરીકીર્તનમાં, પ્રભુરસથી જેવી પાગળતી જોઈએ તેવી પિગાળવામાં આવી ન હતી. કર્તવ્યની આસિધારાને પ્રભુપ્રેમની પુષ્પમાળા બનાવવામાં આવી ન હતી. પશ્ચિમના ધાર્મિક ઇતિહાસમાંથી એકસ્થૂળ ભેદ ઉપરોગમાં લઉં તો— આખા કીર્તનમાં ‘Old Testament’ ને ‘New Testament’ કરવામાં આવ્યું ન હતું—‘Law’ ને ‘Love’ કરવામાં આવ્યો ન હતો.

રા. નરસિંહરાવનું કીર્તન સાંભળતાં મારા મનમાં જે ભાવ કોગેલા તેની આ મારી ટૂંક નોંધ. અત્યારે એ નોંધનું અવલોકન કરું છું તો એમાં તત્ત્વજ્ઞાનના ચાર મહત્ત્વના વિષયો સમાયેલા મારી નજરે પડે છે:—

(૧) યુદ્ધિ અને હૃદય

(૨) મકૃતિ અને પુરુષ

(૩) આ જીવન અને પરજીવન

(૪) નીતિ અને પેમ

જેમ રા. નરસિંહરાવે પોતે કીર્તનમાં અર્થેલા કે ઉલ્લેખેલા તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રશ્નો મેં બાજુ પર ચૂક્યા છે, તેમ મારા પોનાના ભાવમાંથી ઉપદ્રિશ્ત થના આ તત્ત્વજ્ઞાનના વિષયો પણ મારે છોડી દેવા પડે છે. એના અદ્ય નિરૂપણ માટે પણ અત્રે સ્થળ નથી. તેમ એને, રા. નરસિંહરાવના રસિદ કીર્તનને. તત્ત્વજ્ઞાનની વિષમ દલીલોમાં ગૂંચવી નાખવું એ, આવાં કીર્તનના હિતેથી. તેમ મારી નોંધના હિતેથી વિરહ દોષ, મને અનુચિત લાગે છે.

[વસન્ત, આશ્વિન, ૧૯૬૮]

૨૩ : યુધિષ્ઠિરનું અસત્યકથન

આશ્વિન માસમા રા. નરસિંહરાવના હસ્તિર્તનનું અવલોકન કરતાં એ જાણીશું હવે કે યુધિષ્ઠિરના અસત્યકથન પરવે મારો એમની સાથે જૂનો અનબેદ છે. આ વ.ચી કેટલાકને આશ્ચર્ય સાથે પ્રશ્ન થયો હશે કે શું હું અસત્યનો બચાવ કરતો હઈશ ? આ શકાના ઉત્તરમા હું આરંભે જ જાણવી હશે કે હું અસત્યનો લેશભાર પણ બચાવ કરતો નથી; એટલું જ નહિ, પણ મારે મતે, આવું અસત્ય—અર્ધસત્ય હોઈ, સત્યમાં ભણી, સત્યનું મિથ્યા રૂપ ધારણ કરી—અંપૂર્ણ અને હડફડતા અસત્ય કરના પણ વધારે નુકસાનકારક છે. પણ પ્રકૃત પ્રસંગમાં અસત્યની નિન્દા કરવા જતાં ઘણા બાખ્યાનકારો યુધિષ્ઠિરને અને મહાભારતકારને અણધારી રીતે કેટલોક અન્યાય કરે છે એ પ્રકટ કરવાનું મારું તાત્પર્ય છે. એ શી રીતે તે બતાવવા પડેલાં—એ અસત્યકથનના પ્રસંગનો ટૂંકમાં અનુવદ કરું. પ્રસંગ આવો છે.

દ્રોણ પાંડવની સેના રહામે રણે ચડ્યા છે, અને અસંખ્ય સૈનિકોની નાશ કથે જાય છે—એ જોઈ પાંડવો કંપના લાગ્યા. માત્ર અર્જુન દ્રોણની સામે લડી શકે એવો છે, પણ અર્જુન 'ધર્મવિત્'—ધર્મશ, કાર્યકાર્ય જાણનાર—છે. એટલે ગુરુ સામે એ કદી પણ શસ્ત્ર ઉપાડનાર નથી—એમ વિચારી "મતિમાત્ર એવસેયુક્ત. કેશવોઽર્જુનમવ્રજીત્"—'પાંડવોના એવમા તત્પર અને બુદ્ધિમાન' એના કૃષ્ણે અર્જુનને કહ્યું કે—દ્રોણના હાથમાં ત્યાં સુધી શસ્ત્ર છે ત્યાં સુધી જગની આશા અર્થ છે એટલું જ નહિ, પણ એ સર્વનો નાશ કરી નાખશે, માટે હવે તો કાર્તિક યુક્તિ શોધી કાઢવી જોઈએ. મને લાગે છે કે અશ્વત્થામાને મરાયો જાણે તો એ શસ્ત્ર ફેંકી દે. માટે કાર્તિક માણસ 'અશ્વત્થામા મરાયો' એમ એને કહે તો કીક અર્જુનને આ સલાહ પસંદ ન કરી, ભીમે કરી ભીમે માધવરાજના અશ્વત્થામા નામના હાથીને માર્યો, અને દ્રોણ પાસે જઈ "અશ્વત્થામા હત્ત્વૈતિ શસ્ત્રનુચ્ચંચકાર હુ"—'અશ્વત્થામા મરાયો' એમ કીચે સ્વરે બોલે કહ્યું : આ સ.ભણી દ્રોણને શરીરે ફણવાર પરસેવા છૂટી ગયા. પણ ભીમની વાણીમાં એનું અદ્વા નહોતી અને પોતાના પુત્રનું બળ એ જાણતો હતો એટલે એ વાત માની નહિ, અને બેવડા જુસ્સાથી શત્રુની સેનાનો સંહાર ચાલતો રાખ્યો.

x માટે 'મતબેદ' કરતા 'દષ્ટિબેદ' કહું તો તે વધારે યથાર્થ જણાશે.

આ જોઈ,—ભારતકાર કહે છે કે—વિશ્વનિર્વાદિક ઋષિઓને ચિન્તા પડી કે પૃથ્વી નિઃક્ષત્રિય ઇર્ષ જશે; અને તેથી તેઓએ દ્રોણ સમક્ષ આવી અશ્વમેધ કરી કે એનો શો ધર્મ છે, અને શો અધર્મ કરવો જોઈ છે, એનું એને જ્ઞાન કરાવ્યું. એમાં ‘અધર્મતઃ કૃતં દુઃકૃતં’—‘તે’ આ યુદ્ધ અધર્મથી આવ્યું’ કે’ જત્યાદિ કહેવા ઉપરાંત એક વાત એ બતાવી કે તાન જોવા વેદવેદાંગવિત્ત્વ બ્રાહ્મણને આ દૂર કર્મ શોભે નહિ, એટલું જ નહિ પણ ‘બ્રહ્માસ્ત્રેણ ત્વયા દગ્ધા અનશ્વજ્ઞા નરા ભુવિ’—‘અશ્વાસ્ત્ર વડે તે’ અશ્વ-વિદ્યા ન બાળનારા પૃથ્વી ઉપર હાજરો પુરુષોને બાળી મૂક્યા એ કામ તે’ સારું કયું’ નથી. માટે છોડી દે, અને શાશ્વત અશ્વને માર્ગે ચલ—મનુષ્ય-લોકમાં વસવાતો નારો કાળ પણ પૂરો થયા છે = ભીમનો પૂર્વોક્ત ઉચ્ચાર અને ઋષિઓનાં આ વચનો સાંભળી દ્રોણના મન ઉપર એટલી અસર થઈ કે પુત્ર મરી ગયો હોય તો હવે મારે શસ્ત્ર છોડી દેવા, એમ એમણે વિચાર કર્યો. ભીમના વચનમાં તો એમને શ્રદ્ધા નફોતી તેથી દ્રોણગુરુ—(રા. નરસિંહરાવે આ પછીની બધી હકીકત એમના હસ્તીકર્તનમાં લીધી છે તેથી તે એમના સુંદર શબ્દોમાં જ ઉતારું છું.)

હાળ

યુધિષ્ઠિરને પૂછતો નિજ સુત હણાયો કે નહિ,
દ્રોણગુરુની પૂર્ણ શ્રદ્ધા પાર્થનાં વચનો મહિ;
મળે રાજ્ય ત્રિલોકનું પણ એ વહે ન અસત્ય જો,
બાલ્યકાળથી સત્ય કેરી આશ હેની રાખતો.

* વિશ્વા મન્ત્રો જમદગ્નિર્મરદ્વાજોઽથ ગૌતમઃ ॥ વસિષ્ઠઃ
કશ્યપોઽપ્તઃ સ્વરૂપઃ બ્રહ્મલોકં નિનીપવઃ ॥ સિકતાઃ પૃથ્વરો ગર્ગા વાલ-
કિલ્યા મગી વેપાઃ ॥ મૃગજોઽક્ષરસચ્ચૈવ સૂક્ષ્માશ્વાન્ને મહર્ષયઃ ॥
તે યનમ્બુદન્મત્રે દ્રોણમાહવજેભિન્મ ॥ અધર્મતઃ કૃતં યુદ્ધં
સમગ્રં નિધનમ્ય તે ॥ ન્યસ્યાયુધં રણે દ્રોણ સમીક્ષાસ્માનવસ્થિ-
તાન્ ॥ નાતઃ ક્રૂરતરં કર્મ પુનઃ કર્તુમેહાર્દસે ॥ વેદવેદાંગવેદુષઃ
સત્યધર્મરતસ્ય ॥ બ્રાહ્મણસ્ય વિજેદેણ તવૈતજ્ઞોપપદ્યને ॥ ત્વજાયુ-
ધમેધેપોતિષ્ઠવર્ત્મનિ શાશ્વને ॥ પરિપૂર્ણશ્ચ કાલમ્તે વસ્તુલોકેઽથ
માનુષે ॥ બ્રહ્માસ્ત્રેણ ત્વયાદગ્ધા અનશ્વજ્ઞા નરા ભુવિ ॥ યદેતદ્દીદૃશં
વિપ્રકૃતં કર્મ ન સાધુ તત્ ॥ ન્યસ્યાયુધં રણે વિપ્રદોણ માત્વં
ચિરં કૃથાઃ ॥ મા પાનિષ્ઠતરં કર્મ કરિષ્યસિ પ્રનાદ્વિજ ॥

ગોવિન્દે ભ્રેષ્ઠું જે પૃથ્વી યાશે પાંડવહીન,
સમરાગણુજે દ્રોણુ ધૃમશે, તેથી વ્યથિત થઈ દીન;
ધર્મરાજને વદતો વાણી,—અર્ધ દિવસ જે દ્રોણુ,
ક્રોધ ધરીને ઝૂઝશે તો, સત્ય કહું રાજન.
સેના તહારૂં જશે ઘસડાર્ધ, વિનાશના મુખમધ્વ,
માટે દ્રોણુ થકી તું બચાવે, ચોડું વડી જ અસત્ય;
સત્ય થકી જ અસત્ય રૂપાણુ છવન અર્થે ક્રોધ,
અનૃત લાષણુ કરે તહેને પાપનો રપથ ન હોય. *

આ પ્રમાણે વાત ચાલતી હતી ત્યાં ભીમે યુધિષ્ઠિરને કહ્યું કે—“ મહા-
રાજ! વાત એમ બની છે કે દ્રોણુને મારવાનો બીજો ધલાજ ન જડવાથી
માલવરાજ આપણા સૈન્યમાં પેસતો હતો ત્યાં મેં એના અશ્વત્થામા નામના
હાથીને માર્યો, અને ‘અશ્વત્થામા મરાયો!’ એમ બૂમ પાડી. પણ આથી
પોતાનો પુત્ર મરાયો છે એમ એમને શ્રદ્ધા પડી નહિ. દ્રોણુને તમારા શબ્દમાં
શ્રદ્ધા છે, માટે એ તમને પૂછે કે, ‘ખરી વાત શી છે?’ ત્યારે તમે કહેજો
કે, ‘અશ્વત્થામા (યુરુપુત્ર) મરાયો.’ તમારું કહ્યું એ માનશે અને એ યુદ્ધ
બંધ કરશે—કારણ કે તણુ લોકમાં ‘સત્યવાન’ તરીકે તમારી કીર્તિ છે.”

(ચોપાઈ તણુ તાલની)

સુણી હેવાં વચન શ્રોકદરનાં,
વળી માની વચન શૂધરનાં;
અને ભાવિ તણા જ પ્રભાવે,
ધર્મરાજ વદે દૈધલાવે—

* સંદિહ્યમાનો વ્યથિતઃ કુંતીપુત્ર યુધિષ્ઠિરસ ॥ અહતં ચા
હતં વ્રેતિ પપ્રચ્છ સુતમાત્મનઃ ॥ સ્થિરા બુદ્ધિર્હિ દ્રોણસ્ય ન પાર્થો
વક્ષ્યતેऽનૃતમ્ ॥ ત્રયાપાત્રપિ લોકાનામૈશ્વર્યાર્થં કથંચન ॥ તસ્માન્તં
પરિપ્રચ્છ નાન્યં ક્ષન્દિદ્વિજર્પમઃ ॥ તસ્મિન્ત્તરય હિ સત્યાશા
વાલ્યાત્પ્રભૃતિ પાંડવ ॥ તતો નિષ્પાંડવાસુર્ગી કરિષ્યન્તં યુધાંપતિમ્ ॥
દ્રોણં જ્ઞાત્વા ધર્મરાજ ગોવિન્દો વ્યથિતોઽવશીન્ ॥ યથર્થદિવસં
દોષો યુદ્ધતે મન્દુમાસ્થિતઃ ॥ સત્યં વ્રવીમિ તે સેના વિનાશ
સમુપૈષ્યતિ ॥ સ મવાંભ્રાતુ નો દ્રોણાત્સત્યાજ્ઞ્યાયોઽનૃતં વચઃ ॥
અનૃતં જીવિતસ્યર્થં વદન્ન સ્પૃશ્યતેઽનૃતૈઃ ॥

કાંઈ ભીતિ અસત્યની ધારી,
વળી વિજયનો લોભ વિચારી;
બોલ્યો ધીરે યુધિષ્ઠિર,
પડ્યો અશ્વત્થામા—કુબર.

“અવ્યક્તમબ્રવીદ્રાજન્ હતઃ કુહરિત્યુત”

—‘અશ્વત્થામા મરાયો’ એમ કહ્યું —પણ તે કહેવાની સાથે જ એના ‘હૃદય પુરુષે’—અંતરાત્માએ—એને હપકો દીધો, તેથી એણે ઉમેર્યું કે ‘કુબર.’ આ અસત્યકથનને પરિણામે, તે જ વારે, યુધિષ્ઠિરનો રથ જો અત્યાર સુધી જમીનથી ચાર આગળ જાયો ચાલતો હતો તે પૃથ્વીને અડ્યો!—

‘તસ્ય પૂર્વે રથઃ પૃથ્વીયાશ્ચતુરજ્જલમુચ્ચિત્રતઃ
બભૂવૈવં ચ તેડનીકં તસ્ય વાહાઃ સ્પૃશન્મહીમ્ !”

—આ પ્રમાણે મહાભારતમા કથા છે.

ધર્મરાજનું આ અસત્યકથન એમના જીવનમા દૂષણરૂપ મનાય છે એ યોગ્ય જ છે. પણ મને લગ રહે છે કે આ વાર્તાના સામાન્ય શ્રોતાઓ માત્ર આટલી વાત સાંભળીને, અને એ ઉપર જ ડો વિચાર ન કરીને, ધર્મરાજને અને મહાભારતકારને કિલકથાને કાર્ષક કાર્ષક અન્યાય કરે છે. ધર્મરાજને તો અન્યાય ખુદશો જ છે—કારણ કે આ એક દૂષણના ભાનમા તેઓ ધર્મરાજનું ભવ્ય નીતિથી ભરપૂર ચરિત્ર ભૂલી જાય છે. મને આ અન્યાયમા રા. નરસિંહરાવે અન્ય સ બધા કહેલી એક મિથ્યા જૈનની ઉપહાસવાર્તા લાગુ પડતી દેખાય છે. જૈનને આદ્રા નક્ષત્રમા ફેરી ખાવાનો બાધ છે, પણ એક મિથ્યા જૈન હતો તેણે હદ બાધીને પ્રતિજ્ઞા કરી કે મારે હજારથી વધારે ન ખાવી. પહેલેથી જ મ્હોટી સંખ્યા રાખી હતી એટલે મનમાની ખાવામા કાંઈ હરકત આવે એમ નહોતું. ખૂબ ખાધી—ત્રણસો ખાધી; પણ આ છેડેથી ખાધી તે ન ગણતાં, બીજો છેડેથી, સાતસો ન ખાધી એ ગણી! અને પોતે અદ્ભુત સંયમ કર્યો એમ માન્યું! આ જ પ્રમાણે જ્યાં યુધિષ્ઠિરના અસત્યકથનની વાત સામાન્ય શ્રોતાજન સાંભળે છે ત્યારે આ છેડેથી, એમનાં નવાણું સત્ય ગણવા જોઈએ તેને બદલે, બીજો છેડેથી, સોમું અસત્ય જ ગણે છે, એ ઉપર જ એમની નજર ફરે છે! યુધિષ્ઠિરની આ સમયની દયામણી સ્થિતિ માટે દયા ધરવાને બદલે એનો ઉપહાસ કરવામા આનન્દ માને છે! વળી જેમ એ યુધિષ્ઠિરને અન્યાય કરે છે તેમ મહાભારતકારને પણ કરે છે. મહાભારતકારને જગતનાં જિંડાં સત્યનું વિશાળ

જ્ઞાન હતું, અને તેથી ખરા કવિને શોભે તેમ એ સત્યને પૂર્ણ સ્વરૂપમાં દર્શાવવા એમણે યત્ન કર્યો છે. જગતના સત્યો સાદાં નથી, ઘણાં ગૂંચવણ-ભરેલાં છે. એ ગૂંચો ઉઠેલવાનું કામ કવિનું નથી, પણ એના ઉપર પ્રકાશ નાખી એનું સ્વરૂપ જેવું હોય તેવું વાચક આગળ ચૂકવાનું કામ તો એનું છે જ. તદ્દનુસાર આ મહાકવિએ યુધિષ્ઠિરના આ વિકટ પ્રસંગની કથામાં કેવાં ગૂઢ સત્યો પ્રકટ કર્યાં છે તે જુવો :—

૧. એક તો એ વાત પ્રગટ કરી છે કે કર્તવ્યના નિષ્ફળ સહેલા નથી : કર્તવ્યની પસ દગી હમેશા સારા અને ખોટા વચ્ચે જ કરવાની હોતી નથી. કેટલીક વાર સદ્ગુણ વચ્ચે પણ વિરોધ આવી પડે છે. એક તરફ સત્ય-બોલવાની ફરજ છે—ઉઘાડી ફરજ છે; બીજી તરફ એવી જ ઉઘાડી ફરજ પોતાને વિશ્વાસથી વળગેલા અસંખ્ય બન્ધુઓ—સ્વજનો અને અકારણ મિત્રો—ના જીવ બચાવવાની છે આ બે પરસ્પરવિરોધી ફરજો વચ્ચે નિષ્ફળ સહેલો નથી; બંને એમ પણ કહી શકાય કે યુધિષ્ઠિરે પોતાની સેનાને સંહાર થવા દઈ પોતાનું સત્ય સાચવ્યું હોત તો એમાં ‘selfishness of virtue’—અથવા તો ‘spiritual pride’ જ પ્રકટ થાત. [આ ધર્મસંકટમાંથી કર્તવ્ય-ધર્મનો નિષ્ફળ કોઈ સહેલો માનવું હોય તો તેને ‘Paulsen’s System of Ethics’માં Veracity (સત્ય) ઉપરનું પ્રકરણ વાંચવા મારી વિનંતિ છે.]

૨. હવે તીનિના આચરણની વ્યાસજીએ ધ્યાનમાં રાખેલી એક ગ્રીણી Psychology (માનસસ્વરૂપ) લક્ષમાં લ્યો. કેટલાંક કર્તવ્યોનું અનુષ્ઠાન લગભગ સુદ્ધિના નિશ્ચયમાંથી જ નીકળે છે; બીજાં કર્તવ્યોના અનુષ્ઠાનમાં સુદ્ધિના નિશ્ચયને હૃદયની લાગણી (Emotion) ગતિ આપે છે. આ બે જગતના કર્તવ્ય વચ્ચે બ્યારે વિરોધ ઉત્પન્ન થાય છે ત્યારે ઘણું કરી જે કર્તવ્યના અનુષ્ઠાનમાં હૃદયની લાગણી મદદે હોય છે તેનો જય થાય છે—કારણ કે એનું અનુષ્ઠાન સરળ બને છે. આથી બ્યારે યુધિષ્ઠિરની એક તરફ સત્યનું કર્તવ્ય હતું અને બીજી તરફ સ્વજનને ઉગારવાનું કર્તવ્ય હતું તે વખતે સત્યનું કર્તવ્ય કેરું પડતું હતું, અને સ્વજન પ્રત્યે પ્રેમ અને દયાની લાગની બીજા કર્તવ્યને આર્દ્ર બનાવતી હતી—અને તેથી આ બીજા કર્તવ્યને જય પામવાની અનુકૂળતા મળી.

૩. આવે પ્રસંગે હૃદયની ઉચ્ચ—પ્રેમ અને દયાની—લાગણી જ કામ કરતી હોય છે એમ ન સમજવું. એ ઉચ્ચ લાગણી સાથે વિજયની સ્વાર્થી

અભિલાષા પણ યુધિષ્ઠિરના મનમાં ભળેલી હતી. અને તેથી આ ઉગ્ર-
લાગણીને બહાને આ અસત્યકથનનો બચાવ ક્રવા મહાભારતકારે યતન
કર્યો નથી. વસ્તુતઃ યુધિષ્ઠિર સ્વાર્થ ખાતર જ જૂઠું ઓલ્યા ન હતા—
બલ્કે મૂળ પ્રેરકબળ તો દ્વાયી લાગણીનું જ હતું, પણ આવે પ્રસંગે ઘણી-
વાર બને છે તેમ મિત્ર બળથી છેવટનું પગલું ભગયું એમ બતાવવામા
મહાભારતકાર, પાપની આપણા અન્તરમાં ગુપ્ત રીતે પેસી જવાની કેવી
યુક્તિ હોય છે એ સૂચવે છે. આમ ઉચ્ચ હેતુ સાથે ક્ષુદ્ર હેતુ બનોમાનો
કેવો ભળી ગયો—એમ કહેવામા વ્યાસજી મનુષ્ય મનનું બધારણ બહુ
ઊંડી દૃષ્ટિથી બહાર આણી આપે છે,

૪. વળી એ પણ જોવાનું છે કે પ્રભુએ કરેલી આ સંસારની અદ્ભુત
ઘટનામાં, ધર્મવડે અધર્મનો પરાભવ થાય એમાં તો નવાઈ જ શી ? પણ
કાઈકે વાર અધર્મવડે પણ અધર્મનો પરાભવ થાય છે. જેમકે—ઔરંગઝેબની
ધર્માન્ધ અનીતિનો શિવાજીના છળથી વિનાશ થયો. અને આ બતના—
ખાપે પાપને બાધાના દષ્ટાન્તો, ઇતિહાસમા પુષ્કળ છે. પરિણામમા ધર્મનો
જય અને પાપનો ક્ષય કરાવનાર શક્તિ સદા સર્વત્ર જો પરમાત્મા જ છે,
તો પાપ સહામે પાપ જીજ્ઞ કરનાર શક્તિ પણ પરમાત્મા જ છે એમ માનવું
સ્વતઃફલિત થાય છે. આ વિચિત્ર ઘટનાને પ્રભુના નિર્દોષ સ્વરૂપ સાથે
શી રીતે ઘટાવવી એ ધર્મના તત્ત્વજ્ઞાનનો મહાપ્રશ્ન છે—જેનો ખુલાસો
કરવાની કવિને માથે ભાગ્યે જ કરજ છે. એનું કામ તો, જગતની
ઘટના ઉપર પ્રતિબાનો પ્રકાશ નાખી એ ઘટના જેવી છે તેવી વાચક
આગળ પ્રત્યક્ષ કરવાનું છે; બલ્કે એ ઘટનાની પ્રભુના નિર્દોષ સ્વરૂપ સાથે
સંગતિ કરવા જતા જે વિરોધ આવે છે તે પ્રકટ કરી, એ વિરોધ વડે આ
જગતની ઘટનાનું અદ્ભુતપણું દર્શાવવું એ એનું કામ છે. જેઓ આ વિશ્વની
વ્યવસ્થામા ઈશ્વર અને શેતાન એવી સમાન કક્ષાની પરસ્પર વિરુદ્ધ શક્તિ-
ઓનું દ્વિત માનતા નથી* તેઓ શેતાનનું અસ્તિત્વ સ્વીકારીને પણ છેવટે

* કાઈ ને કાઈ રીતે સર્વ ધર્મમા આવા દ્વિતનો વિષેધ થયો જોઈએ
છીએ: અહુરમઝદ અને અહિમાનને સહામરહામા ગોઠવનાર ધર્મમા પણ
અહિમાનની પાર અહુરમઝને મૂકવાનો એક યતન થયો છે. દેવ અને અસુર
પણ પ્રજાપતિ(દેવાધિદેવ)માંથી ઉત્પન્ન થયા હતા એમ ઉપનિષદ કહે છે.
(‘દેવાસુરા હૈવ યત્ર સંયેતિરે ડમયે પ્રાજાપત્યાઃ।’) પ્રિસ્તી.
ધર્મમાં પણ Manichæanism નો ઈનકાર કરવામા આવ્યો છે.

એની પાર ધૃષ્ટિરને જ મૂકે છે—અર્થાત્ આ જગતના વ્યવહારમાં મનુષ્ય ને લાલચો અનુભવે છે એ ધૃષ્ટિરે જ સર્જેલી છે, એ લાલચોના વિષયો ધૃષ્ટિરે જ સર્જ્યા છે, એટલું જ નહિ પણ એ વિષયો મનુષ્યના મન ઉપર અસર કરે એવું વિષયનું સ્વરૂપ અને મનુષ્યના મનનું બધારણ ઘડ્યું છે એ પણ ધૃષ્ટિરની જ કૃતિ છે—માટે જ મહાભારતકાર કહે છે કે શ્રીકૃષ્ણ પરમાત્માએ યુધિષ્ઠિરને જયની લાલચ બતાવી. આમા શ્રીકૃષ્ણનો કાંઈ દોષ લાગતો હોય તો તે આ જગતમાં લાલચો ઉત્પન્ન કરીને તથા એ લાલચો મનુષ્યના મન ઉપર અસર કરે એવું એ લાલચોનું અને મનુષ્યના મનનું સ્વરૂપ ઘડીને પ્રભુએ પોતાને માથે ને દોષ બોધ્યો છે તે જ છે. વસ્તુતઃ સિદ્ધાન્તમા, આ સદોષ જગત રચીને પણ પરમાત્મા નિર્દોષ જ રહે છે—આ પ્રપંચના ચાલક હોઈને પણ કૃષ્ણ યથાર્થ કહી શકે છે કે “ નૈકત્તૂર્વ મયા મિથ્યા સ્વૈરેષ્વપિ કદાચન । ” x

૫. વ્યાસજી, ઉપર પ્રમાણે કર્તવ્યની મુશ્કેલી, લાલચનું સ્વરૂપ, તથા એમાં પરમાત્માની અહ્યુત રચના બતાવીને અટક્યા નથી. એ કહ્યું હોત તો આપણને એમને અસત્યને ઉત્તેજન આપનાર તરીકે નિન્દવાનું કારણ રહેત. પણ એમણે તો આ અસત્યના પ્રસંગની ચિકિત્સા બતાવવાની સાથે એ અસત્યને બિલકુલ બચાવ કર્યો નથી; બલકે એ અસત્ય એ દ્વાનું શું પરિણામ આપ્યું એ એક લીટીમા પણ બહુ સચોટ નાપસ દર્શાવી જણાવી દીધું છે તે કે યુધિષ્ઠિરને તે જ ક્ષત્રે પ્રભાવ નષ્ટ થઈ ગયો—એમને રથ ને અત્યાર સુધી જમીનથી ચાર આંગળ બિંચે ચાલતો હતો તે જમીનને અડ્યો ! આટલું જ નહિ પણ આ વાત ખાસ સ્મરણમાં રાખી મહાભારતકાર અસત્યની નિન્દાનો એમના અન્ધમાં ફરી એક પ્રસંગ રચે છે. સ્વર્ગારોહણ પર્વમાં યુધિષ્ઠિરને કવિ નરકમાં દેવે છે—અને નરકમા ભાઈઓને ભેઈએ એને દુઃખ થાય છે, સર બાદ એ મધો નરકનો દેખાવ સ્વમવત્ જોડી જાય છે એના કારણમાં ઇન્દ્ર યુધિષ્ઠિરને કહે છે—

x ઉત્તરાના બાલકને અશ્વત્થામાએ બ્રહ્માઋષી બાળી નાખ્યો ત્યારે એ બાળકને બાળામા લઈ ઉત્તરા વિલાપ કરવા લાગી અને એને જીવતો કરવા કૃષ્ણને પ્રાર્થના કરી ત્યારે “અન્નચીત્ત્વ વિશુદ્ધાત્મા સર્વ વિશ્રાદ્યન્ જગત્ । નૈકત્તૂર્વ મયા મિથ્યા સ્વૈરેષ્વપિ કદાચન ॥” એમ ભારતકાર કહે છે.

“ વ્યાજેન હિ ત્વયા દ્રોણ ઉપકીર્ણઃ સુતં પ્રતિ ।

વ્યાજેનૈવ તતો રાજન દર્શિતો નરકસ્તવ ॥ ”

“ હે રાજન્ ! તેં અશ્વત્થામાની બાબતમાં દ્રોણને મિથ્યાલાન કરાવ્યું હતું, તેવું જ મિથ્યાલાન તને આજ—આ નરકદર્શનમાં—થયું. ” તાત્પર્ય કે ધર્મરાજ જેવા સત્યવાદી જીવનમાં પણ અસત્યનો એક ન્હાનો સરખો દેખાતો દોષ અને તે એવે વિકટ પ્રસંગે થયેલો કે એને દોષ કહેતાં પણ ક્ષણવાર થોભવું પડે,—એ દોષ પણ એનું ફળ ઉત્પન્ન કર્યા વિના રહેતો નથી. આ મનુષ્યના નૈતિક જીવન (moral life) નો એક દયાહર્ ‘tragedy’ યાને કરુણરસજનક પ્રસંગ છે. અને એ જ મનુષ્યત્વનું લાન કરાવનાર સાધન છે. કહ્યું જેવો અનુનની સમાન કોટિનો વીર અસત્યને પરિણામે ખરે અણીને વખતે પોતાની અભિવિદ્યા ભૂલી બેઠો એ પ્રસંગમાં કવિએ જે tragedy (કરુણચિત્ર) રચી છે તે કરતાં આ tragedy (કરુણચિત્ર) જીદી જ જાતની છે, પણ જરાયે ન્યૂત નથી. કહ્યું તો પોતાની અભિવિદ્યા ભૂલી બેઠો, પણ યુધિષ્ઠિર તો પોતાનું સ્વસ્વરૂપ—સત્યવાદિત્વ—ભૂલી બેઠો ! પહેલા કરતા આ બીજું વિસ્મરણ થોડું નથી. વળી કહ્યુંના અસત્યનું ફળ તો આ લોકમાં જ ભોગવાઈ ગયું—યુધિષ્ઠિરના અસત્યનું ફળ સ્વર્ગમાં પણ એને નડ્યા વિના રહ્યું નહિ. આમ કદપવામાં કવિએ કર્મનાં ફળના નિયમની વિવિધરૂપતા દર્શાવી છે.

૬. વળી ધર્મરાજ યુધિષ્ઠિર શા માટે ડગે છે એનો એક સ્થૂલ ખુલાસો મહાભારતકારે એ આપ્યો છે કે—જેને માથે સગાવહાલાં, મિત્ર, આશ્રિત વગેરે અસંખ્ય સ્વજનોના પ્રાણ રક્ષવાની ફરજ છે તેને કર્તવ્યના અનેક વિકટ પ્રસંગો પ્રાપ્ત થાય છે, અને તેમાંથી એક ‘moral paradox’ યાને નૈતિક વિષયની વિરોધગતી સ્થિતિ એ ઉત્પન્ન થાય છે કે એક તરફથી એને માથે પાપ કરવાનું કર્તવ્ય (સ્વાર્થી સદ્ગુણ વૃત્તિથી કે વિશ્વ-હાર્દના અભિમાનથી ગ્રેગર્ધ એ યોગ્યો રહેવા માગે તો જીદી વાત) આવી પડે છે અને બીજી તરફથી એ જ પાપરૂપ કર્તવ્ય (આ જ ‘paradox’ પાપને કર્તવ્ય કહેવું એ જ paradox) કરવા માટે એને શિક્ષા—નરક—ખમવું પડે છે ! આ વિષય સ્થિતિ રાજધર્મને અંગે યુધિષ્ઠિરને પ્રાપ્ત થાય છે. માટે સ્વર્ગારોહણપર્વમાં કવિ કહે છે કે :—

+ પરશુરામને હું આદાણ છું એમ મનાવી અભિવિદ્યા શીખી લાવેલે હતો. એ અસત્ય જાણવામાં આવતાં ગુરુએ શાપ દીધો કે ખરે વખતે વિદ્યા ભૂલી જઈશ.

“અવશ્યં નરકસ્તાત દ્રુષ્ટવ્યઃ સર્વરાજમિ” —રાજમાત્રને, અર્થાત્ જેમને માથે લોકનન્ત્ર ચલાવવાની મહોટી બધી જવાની છે તેવા સર્વને, નરક જોવા વિના છૂટકો નથી—અર્થાત્ જેમને પાપ કરવાની બધી પડવા વિના રહેતી નથી, અને પરિણામે પાપનાં ફળ પણ ભોગવવા પડે છે. યુદ્ધ એ પણ લોકતન્ત્ર ચલાવવાને અંગે ક્ષત્રયને માથે આવી પડવું કર્તવ્ય છે, પણ એ કર્તવ્ય અનેક પ્રપંચ, જૂઠું વગેરે દોષોથી સંકુલ છે x અને પરણોકમાં એની શિક્ષા ખમવાની—યુદ્ધમાં તલવાર ખમવાની એની જેવી ફરજ છે તેવી બધી ફરજ છે.

૭. પણ આ ઉપરાંત હજી એક બિંદુ સત્ય મહાભારતનાં આ કથામાં મૂલ્યનું છે—એ મનન કરવા જેવું છે. ‘અશ્વત્થામા મન્યો’ એમ અસત્ય બોલતાં ભીમને જરા પણ સંકાય આવતો નથી; યુધિષ્ઠિરને સંકાય આવ્યો, પણ આખરે એ પણ બોલ્યો : ન બોલ્યો એક અર્જુન. આ બેદનું શું કરવું? આમાં મનુષ્ય-વચાવનું એક મૂલ્ય તત્ત્વ કવિ તારવી આપે છે. આ પ્રમાણે ભીમ, વૃત્તિના વેગને—ઉપનિષદ્દ જેને ‘એચ’ ગ્રંથ ‘પ્રેચ’ કહે છે તેને—જલદી તામે ધર્મ જન્ય એ રચાલા વક છે. યુધિષ્ઠિર ધર્મ (Dharma) નો અવતાર છે, પાપને પગલે કાર્યાકાર્યનો વિચાર કરીને ચાલનાર છે, પણ એને આ ધર્મશુદ્ધિ મિત્રાય વધારે બિચું અવલમ્બન નથી અને તેથી એ આખરે ધર્મભાગી મૃત થાય છે. અર્જુન પગમાભાનો સખા છે, લખ છે. એની ભાવના ધર્મ (Dharma) ની નથી. પ્રેમ (Love) ની છે; અને જેમ રાતદિવસ પોતાનું આરોગ્ય સાચવવાનો યુદ્ધિપૂર્વક ચત્ત કરનાર મનુષ્ય ભાગ્યે જ પોતાનું આરોગ્ય સાચવી શકે છે, તેમ રાતદિવસ નીનિ જળવવાની ચિન્ના રાખનાર મનુષ્ય ભાગ્યે જ નીતિનું જરાબર સંકળ કરી શકે છે. અર્જુનને નીનિની દરકાર કરી નથી, પણ ત્રીત્વ કેળવ્યું છે અને પ્રભુ સાથે પ્રેમ બાંધ્યો છે—એ આ ક્ષણે યુધિષ્ઠિરના ‘અધર્મ-ભીગત્વ’ કરનાં પણ એને વધારે કામ આવે છે. મનુષ્ય મનુષ્યત્વ કેળવતાં x આ જાગત, વિશ્વામિત્રાદિક ઋષિઓ, દ્રોણને ચેતાવીને, અસત્ય સામે એનો કરિયાદનો હક બંધ કરે છે એમ કહીએ તો ચાહે. યુદ્ધનાં અસંખ્ય પાપો અને રોહવિધ્વસનો દર્શાવીને મહાભારતનાં આશ્વજો માટે—અર્થાત્ ઉચ્ચ સંસ્કારી જીવો માટે—યુદ્ધ પ્રતિ નિર્વંદ ઉત્પન્ન કરવાનો આશય રાખ્યો બધાય છે.

જેવું દેવત્વ પ્રાપ્ત કરે છે, તેવું બુદ્ધિપૂર્વક દેવત્વ કેળવવા જતા તે પ્રાપ્ત કરી શકતો નથી : બદ્ધે એના પાન થાય છે.

પ્રભુ ! મને મનુષ્ય જ રાખો, પણ તમારો રાખો—એ કરતા હું અધિક સંગતો નથી.

[વસન્ત, માર્ગશીર્ષ, સંવત ૧૯૬૯]

(ફરી ખુલાસો)

માર્ગશીર્ષના “વસન્ત” મા ‘યુવિષ્ટિરનુ અસત્યકથન’ એ વિષય ઉપર મેં એક પ્રાસંગિક નોંધ લખી હતી. તેમાં, સાધારણ રીતે કેવા દષ્ટિબિદ્યુથી યુવિષ્ટિના જીવનના આ પ્રસંગ વિશેષવામાં આવે છે, અને મારે મતે—કવિ તેમ જ નાયકને ન્યાય થતા, કેવા દષ્ટિબિદ્યુથી એ વિશેષકેવો ભેદ એ, એ વિશેષે માગ નમ્ર વિચારો મેં વાચક આગળ રજૂ કર્યા હતા. અને, આમ દષ્ટિબિદ્યુ બદલવાથી આ પ્રસંગ કેવું ગુદું જ સ્વરૂપ ધરે છે એ બતાવવાના ધરાહો હતો, તેથી મેં માન વિચારને ‘મનભેદ’ ન કહેતા ‘દષ્ટિભેદ’ કહેવાનું વધારે પસંદ કર્યું હતું. દૂકામાં મારા એ લેખમાં યુવિષ્ટિના અસત્ય-કથનની પાછળ રહેલા નૈતિક અને ધાર્મિક સિદ્ધાન્તની ચર્ચા કરવાના કરતા—એ પ્રસંગમાં કવિએ આલેખેલા એક ભવ્ય કરુણરસના ચિત્ર તરફ વાચકની દષ્ટિ દોરવાનો વિશેષ ઉદ્દેશ હતો.

માગ આ લેખનું રા. નરસિંહરાવે માધના “વસન્ત”માં કાર્મિક રસેહના પક્ષપાતપૂર્વક અને કાર્મિક સ્વમતના સદાગ્રહપૂર્વક, ચર્ચાકર્તા કયું છે. એમાં પ્રકટ કરેલા ‘રસેહનાવયુક્ત વિરોધ’ ના વિરોધ—અર્થાત્ તરફ લક્ષ દેના રસેહને અન્યાય (ક્ષતિનો તે સભવ જ નથી, પણ અન્યાય) થાય તેથી ઉત્તર લખવાનો મારો પ્રથમ વિચાર ન હતો; પણ રા. નરસિંહરાવની પોતાની જ રસેહી માગશીથી પ્રેરાઈ તેમ જ એ ચર્ચાપત્રમાં રા. નરસિંહરાવ—

“આણુ દશ કરને મતે— ‘આ વાર્તાના સામાન્ય શ્રોતાઓ’ના ભ્રેગો હું પણ ‘માત્ર આટલી વાત સાંભળીને અને તે ઉપર જીંડો વિચાર ન કરીને ધર્મરાજને અને મહાભારતકારને ઉલ્લયને કાર્મિક અન્યાય કરું છું. ધર્મરાજના ‘આ એક દષ્ટિનું ભાનમાં હું ધર્મરાજનું દિવ્યતાથી ભરપૂર ચરિત્ર જુદી જાહે છું.’”—પ્રત્યાદિ.

એમની વિચારસંકિત માટે મને જે માન છે તેની અવગણના કરતો.

આરોપ મને આરોપે છે, વગેરે બામતો ધ્યાનમાં લેતાં ચર્યાપત્રના ઉત્તરમાં એ શબ્દો લખવાની મને ઇચ્છા થઈ છે. વાચકને ઘણો કટાણો ન આવે, (થોડોક તો આવશે) તેથી બનતા ચલને દૂકામાં હું મારો ઉત્તર આપીશ. બધી ચર્યા ફરીથી ન ઉકેલતાં, હું એમનાથી કયાં કયા જીવો પકું છું એ જ બતાવીશ.

૧. પ્રથમ તો એ જ કહેવાનું કે રા. નરસિંહરાવ ધારે છે તેમ હું એમને આ વાર્તાના 'સામાન્ય શ્રોતાઓ' ભેગા ગણતો જ નથી : મેં ખાસ વિવક્ષાથી 'સામાન્ય' અને 'શ્રોતા' એ શબ્દો પ્રયોજ્યા હતા, અને એ વડે સૂક્ષ્મવિચારક શ્રોતાઓનો અને વ્યાખ્યાનકર્તાઓનો વ્યવચ્છેદ કરવાનો મારો આશય હતો. મને લાગે છે કે હાલ આપણે જ્યાં 'વાચક' શબ્દ પ્રયોજીએ છીએ ત્યાં પૂર્વે 'શ્રોતા' શબ્દ પ્રયોજીએ તો તેથી મેં એ શબ્દ 'વાચક'ના અર્થમાં વાપર્યો હશે એમ કદાચ રા. નરસિંહરાવે ધાર્યું હશે. પરંતુ વસ્તુતઃ એ શબ્દ મેં વ્યાખ્યાનકારના શ્રોતાઓના અર્થમાં વાપર્યો હતો, છતાં એમને આમ ભ્રમ થવાનું મેં કારણ આપ્યું તે માટે હું દિલગીર છું. "ઘણા વ્યાખ્યાનકારો યુધિષ્ઠિરને અને મહાભારતકારને અણધારી રીતે કેટલોક અન્યાય કરે છે" એમ બીજે સ્થળે મેં કહ્યું છે તેમા પણ 'અણધારી રીતે' કહેવાનો મારો હેતુ એ જ હતો કે વિદ્વાન વ્યાખ્યાનકારો ધારતા નથી તેવી અસર આ જાનના નિરૂપણથી કેટલીક વાર—બહો ઘણી વાર શ્રોતાઓ ઉપર—સામાન્ય શ્રોતાઓ ઉપર—થાય છે. આવા અવિચારી જનોમા રા. નરસિંહરાવને ભેળવવાની મેં બૃષ્ટ સૂચના કરી નહોતી.

૨. "ન્યાય્યાત્ પથઃ પ્રવિચલન્તિ પદં ન ધીરાઃ" એ રા. નરસિંહરાવના વ્યાખ્યાનનું મુખ્ય મુત્ર હતું, અને એના પ્રત્યુદાહરણમાં યુધિષ્ઠિરના અસત્યને પ્રસંગ લેતાં એ 'અસત્યને જ આગળ કયાં વિના બને એમ જ નહોતું'—એ હું કબૂલ કરું છું. પણ જ્યાં જ્યાં મેં આ કથા સાલણી છે ત્યાં ત્યાં (ઉદાહરણ તરીકે અત્રેની હાઈકૂલમાં પ્રસિદ્ધ નીતિ-શિક્ષક મિ. ગૂંદે 'સત્ય' ઉપર એક પાઠ આપ્યો હતો તેમાં પણ) મેં આ પ્રસંગની આ બાબત જ દેખાડતી જોઈ છે. તો યુધિષ્ઠિર અન વ્યાસજીને ન્યાય ખાતર આ વ્યાખ્યાનકારો સામે એક ફરિયાદ કરું તો તે શું ગેર-વાજબી રૂંદ રા. નરસિંહરાવે મુખ્યાર્થ પ્રાર્થનાસમાજના મંદિરમાં કીર્તન કર્યું તે વખતે હું હાજર નહોતો. પણ એ વખતે રા. નરસિંહરાવે આ પ્રસંગને અંગે પોતે કહે છે તેમ "યુધિષ્ઠિરના આ અસત્યકથન ઉપર ખોટો ભાર

મૂકીને હેનો અવગો અર્થ લેવો ના જોઈએ; યુધિષ્ઠિર અસત્ય બોલ્યા તો આપણે તેમ કરવાને શી અડચણ?—એમ સાર લેવાનો નથી. આપણે તો હેમના સત્યવાદિત્ય ઉપર જ લક્ષ રાખી અનુદરણ કરવું જોઈએ.” આટલો જ વિશેષ ઉપદેશ કર્યો હોય, તો તે તો હું જે કહેવા માગુ છું તે કરતાં જુદું જ છે શ્રોતાજને યુધિષ્ઠિરના નવાણુ સત્ય ઉપર ધ્યાન આપી સત્ય બોલતા શીખવું જોઈએ કે એક અસત્ય ઉપર ધ્યાન આપી અસત્ય બોલતા શીખવું જોઈએ એ સબધી વિવેચન ઉમેરવાથી મારી આકાક્ષાની પૂર્તિ થતી નથી. હું માગું છું તે એ કે યુધિષ્ઠિરનાં નવાણુ સત્ય ઉપર ધ્યાન આપી એના આ સોમા અસત્ય માટે દયા ખાઓ—અને પ્રભુને પ્રાર્થના કરો કે, ‘હે પ્રભુ! તું અમને—યુધિષ્ઠિર કરતા હજારગણા નિર્બળ મનુષ્યોને—એવા વિકટ પ્રસંગોથી તારીશ નહિ. અને તાવે તો તું એવે વખતે અડગ રહેવા અમને બળ આપજે!’

૩. હું કબૂલ કરું છું કે “યુધિષ્ઠિરના આ અસત્યનો તો બચાવ ના જ કરી શકાય.” બચાવ ન કરી શકાય, પણ મૂંઝવણ બતાવી શકાય ખરી. પ્રકૃત પ્રસંગે કાર્મ જ મૂઝવાનું કારણ નહોતું અને નિષ્પાડવા પૃથ્વી થવા દર્મને પોતાનું સત્ય સાચવ્યું હોત’ તો એ નિર્દોષ માર્ગ હતો એમ મારી નૈતિક શુદ્ધિ કબૂલ કરી શકી નથી. યુધિષ્ઠિરને ખાતર મૂઝે નહોતે અસખ્ય દુઃખો સહન કરનાર લાઈઓને, તથા પોતાના આશ્રમે શુદ્ધમા ઊતરનાર હજારો મનુષ્યો, દ્રોણને હાથે મારવા દર્મને પણ યુધિષ્ઠિરને માથે પોતાનું સત્યવાદિત્ય જાળવવાનું કર્તવ્ય ખુલ્લું હતું એમ હું કહી શકના નથી. હું ફરીથી કહું છું કે મને તો એમા ‘selfishness of virtue’ અથવા તો ‘spiritual pride’ (સ્વાર્થા સદ્ગુણવૃત્તિ કે વિશુદ્ધાઈનું અભિમાન) સ્પષ્ટ દીસે છે. રા. નરસિંહરાવનો આમા મતભેદ હોય તો એ મતભેદ ટાળવાનો મને કાર્મ માર્ગ જડતો નથી. ઘણું તો હું એટલું જ કહું કે મારા લેખમા Paulsen’s “System of Ethics” ના Veracity ઉપરના જે પ્રકરણનો ઉલ્લેખ કર્યો છે તેમા બતાવેલા પ્રસંગોએ સત્ય બોલવાનું કર્તવ્ય કેવી રીતે ખુલ્લું છે એ રા. નરસિંહરાવ બતાવશે તો તેથી વિષય ઉપર ઘણું અજવાળું પડશે.

૪. રા. નરસિંહરાવ કહે છે કે “અને ભાવિ તણા જ પ્રભાવે’ એ વચનમા વ્યાસે પોતાના કાવ્યના નાયકનો કાર્મિક બચાવ કર્યા જેવું ક્યું છે.” મને આમાં યુધિષ્ઠિરનો બચાવ કર્યો નથી લાગતો. વ્યાસજીએ આમા—

એક દષ્ટિબિન્દુથી—એમને જે વસ્તુસ્થિતિ લાગી તે જ વર્ણવી છે : વાચકને પોતાની સાથે લઈ જાય કહેવડાવે છે કે યુધિષ્ઠિર જેવા સત્યવાદી લેણે આખો જન્મારો સત્ય બોલવામા જ કાઢ્યો હતા એ પણ આવે પ્રસંગે અસત્ય બોલ્યા ત્યારે ‘ભાવિ’ નહિ તો બીજું શું ? ‘માલતીમાધવ’મા માધવ જેવાના હૃદય ઉપર પણ કામદેવે અસર કરી એ ભોઈ મકરન્દને થયું કે “સર્વકથા ભગવતી ભવિતવ્યતૈવ” અને પિતાએ રાજદરબારના લોભ ખાતર પોતાને ઘરડા વરને પરણાવવા કળૂલ કર્યું એમ ધારી માલતીને થયું કે “જિતું રાલુ મોગતુળાય”. ત્યાં જેમ કર્તાની જવાબદારીનો વસ્તુતઃ લોપ કર્યા વગર, સામી પ્રબળ શક્તિનું જોર બતાવવાનો યત્ન છે, તેમ અત્રે યુધિષ્ઠિરની જવાબદારીનો નિષેધ કર્યા વગર છેવટે વિજય પામેલી શક્તિનો અનિવાર્ય પ્રભાવ બતાવવાનો યત્ન છે. વળી કવિ “એમ કરતે કરતે આટલાં કારણો બતાવતા ગયા તે કાંઈક ધર્મશબ્દ તરફ પક્ષપાતની દષ્ટિ દેખાડે છે.”—એ સમજણમા પણ હું મળી શકતો નથી. મારી સમજણ પ્રમાણે વ્યાસજી પક્ષપાતની દષ્ટિએ નહિ, પણ એટલાં બધાં કારણો હોય ત્યારે જ સત્યકથનની સ્વતઃસિદ્ધ કર્તવ્યતા ટંકાઈ મૂઝવણ પેદા થાય છે તે માટે, એક પછી એક કારણ ગણાવતા ગયા છે. એ કારણપ્રદર્શનનું દરેક પગલું સત્યના મહત્વમા વધારો કરતું જાય છે.

૫. રા. નરસિંહરાવ કહે છે : “રા. આયુર્દય કર ‘શઠં પ્રતિ શાઠય’ કુર્યાત્” એ જાતનો ઉપદેશ કરવા ઇચ્છતા હોય એમ હું માની સકતો નથી.” એશક હું એ જાતનો ઉપદેશ બિલકુલ કરવા માગતો નથી. અને આમ મારા તાત્પર્યને યથાર્થ સમજવા માટે હું એમનો ઉપકાર માતું છું. શાઠ્યના જવાબમાં જ શાઠ્ય કરનાગ માણસ પણ કાંઈ દોષમુક્ત થતો નથી. પણ વિશ્વની યોજના શી છે એ તો આમાંથી સમજવા જેવું છે : આ વિશ્વની યોજનામા ધર્મ અધર્મનો વિનાશ કરે એમા નિર્ધાર જ શી છે, પણ અધર્મ અધર્મને ખાય છે એવી અદ્ભુત ઘટના છે ! અર્થાત્, અધર્મે માત્ર ધર્મથકી જ નહિ, પણ પોતે પોતાનાથી પણ જીવતાં છે. અધર્મના ગર્ભમા રહેલું એ સ્વવિષ્ણાતક તત્ત્વનું સ્મરણ વાચકને દર્શાવવા માટે જ મેં “ઔરંગઝેબની ધર્માન્ધ અનીતિનો શિગળના છળથી વિનાશ થયો.” એમ દષ્ટાન્ત આપ્યું હતું. શાઠ્યનો કોઈ પણ પ્રકાર બચાવ કરવા હું માગતો નહોતો.

૬. છેવટે, * મારી અને રા નરસિંહરાવની વચ્ચે તત્ત્વજ્ઞાનના એક બે મહોટા મતભેદ આવીને ઊભા રહે છે. પાપ સામે પાપ ઊભું કરનાર શક્તિ પરમાત્મા જ છે એમ મારું માનવું છે. “પરમ પુરુષ પોતાના પવિત્ર સ્વરૂપની સાથે વિરોધ રાખનારા પાપને સાધનરૂપે પણ વાપરે એમા રા નરસિંહરાવને ‘ એની શક્તિની જિનતા જ ” પ્રતીત થાય છે. પરમાત્માની આ રીત એની સર્વશક્તિમત્તા સાથે કેવી રીતે સંગત થાય છે એ પછી વિચારવાનું છે. પરેલું તો આપણે વસ્તુસ્થિતિ શી છે એટલું જ જાણવું છે. એ જોતા જણાય છે કે—પાપનો પાપથી નાશ થાય છે એવી આ વિશ્વમા એક યોજના છે. હવે, એ યોજનાનો યશ પ્રકૃત દષ્ટાન્તમા શિવાજીને આપી શકાતો નથી—એ યશ આપવો એનો અર્થ તો ‘શઠ’ પ્રતિ ‘શાઠ્ય’ કુર્યાત્ની નીતિનું જ અનુમોદન આપવું એવો થાય. એ યોજના ભલે પરમાત્માની સર્વશક્તિમત્તા સાથે અસંગત હો—પણ એ પદ્ધતિએ કામ કરતી આ વિશ્વમા કાર્મિક શક્તિ વિરાજમાન છે એ અનુભવસિદ્ધ છે. અને તે મનુષ્ય કળતા અતિરિક્ત છે, યોજના(ચૈતન્ય સૂચવતી ઘટના)રૂપ છે, અને શુભકારી છે, તો તે પરમાત્માની જ છે એમ શબ્દાન્તરમા કહ્યા વિના ચાલતું નથી. હવે, આ વિશ્વના બધારણમાં કોઈ વાત પરમાત્માના કોઈ ગુણ સાથે અસંગત દેખાય તો તેમથી બે પરિણામ ફલિત કરવામાં આવે છે : નિરીશ્વરવાદી એ અસંગતિનો પરમાત્માના નિષેધ માટે ઉપયોગ કરે છે; x ઈશ્વરવાદી એને પર-

* મારા અને રા. નરસિંહરાવના ઈશ્વરવાદમાં કેટલોક ફેર છે. પણ વિવાદનું કોકડું વધારે ગૂંચાઈ ન જાય તે માટે બહુધા હું એમના ઈશ્વરવાદની ભૂમિકાએ રહીને જ બધી ચર્ચા કરું છું.

x “The whole material and living world wages one ceaseless struggle in which infinite millions of living things are destroyed each instant amid infinite torture, infinite waste, and infinite confusion. If there be a God of Creation, there seems to be another God of Destruction. The universe seems to be an eternal war of infinite angelic or divine and demoniac or Satanic forces. A kind of Dualism between Ahrimanes and Oromasdes, with infinite subordinates on both sides, seems the more logical issue of contemplating the world—an internecine warfare that never comes to any issue, never can end, and is nearly equally balanced. The Theist has to admit that God the creator is also God the Destroyer” —ફ્રેડરિક હૅરિસન

સાત્માની અહ્મુતતા અને ગહનતાના પ્રમાણરૂપે જીવે છે. રા. નરસિંહરાવ નિરીશ્વરવાદી નથી—એટલે એમને માટે આ બીજો કદમ જ રહે છે. આ વિશ્વમાં પ્રતિક્ષણ અસંખ્ય જન્તુઓ એકબીજાને સહાર કરીને જીવે છે, અને એ જ સંહારમાંથી ઉત્તરોત્તર ચઢિયાતા જીવો ઉત્પન્ન થતા આવે છે. એ સ્થળે એ સહાગનો નિરીશ્વરવાદી પરમાત્માને અભાવ સાધવામાં ઉપયોગ કરે છે; પણ ઈશ્વરવાદીને તો એમાં ખરાબ સાધનવડે સારું કળ ઉપજવનારી પરમાત્માની અચિન્ત્ય શક્તિ જ પ્રતીત થાય છે. ત્યાં ‘physical evil’ (દુઃખ) જેમ પરમાત્મામાં બાધક થતું નથી, તેમ પ્રકૃત પ્રસંગે ‘moral evil’ (પાપ) એને બાધ કરી શકતું નથી. વળી એ ‘physical evil’ માં તો જીવોની જવાબદારી પણ નથી, અને ઈશ્વરનું કર્તૃત્વ સ્પષ્ટ છે. અને આ ‘moral evil’ (પાપ) તો રા. નરસિંહરાવ માને છે તેમ જો સર્વથા જીવતો જ ઉપજવેલો પદાર્થ છે, તો જીવ જ એ માટે જવાદાર છે, અને પરમાત્માને એનો બિલકુલ બાધ આવતો નથી. પણ આમ પોતપોતાનાં પાપ માટે જીવોનું કર્તૃત્વ છે, ખતાં એ જીવો જીવો પાપ એકબીજા સાથે સંબંધમાં આવી એકબીજાને નાશ કરે અને જગતનું ક્ષય થાય એ યોજના તો જીવોની કરેલી નથી જ. તેમ એ આકસ્મિક * પણ નથી.—આ વિશ્વમાં વિરાજતી કોઈ અહ્મુત ઘટના-શક્તિની એ કરેલી છે—જેને આપણે ‘ઈશ્વર’ એવું નામ આપીએ છીએ.

૭. રા. નરસિંહરાવ કહે છે: “પાપ તે સ્વતન્ત્ર અસ્તિત્વવાળો પદાર્થ નથી, મનુષ્યમાં આચરણને માટે સંભવરૂપે જ એ પદાર્થ નજરે પડે છે, એ વિચારીશું તો પ પતો ભાર પ્રભુને માથે ચૂકવાનો દોષ આપણે નહિ કરીએ. જગતમાં લાલચો ઉત્પન્ન કરીને તથા એ લાલચો મનુષ્યના મન ઉપર અસર કરે છે” એ લાલચોનું અને મનુષ્યના મનનું સ્વરૂપ પ્રભુએ ઘડ્યું છે, એમ રા. આણંદશંકર કહે છે તે પાપના આ સભવ સ્વરૂપ તથા મનુષ્યને સ્વેચ્છા-સ્વીકારની કસોટીવડે ઉન્નત કરવાની પ્રભુની ગહન યોજનાનો અનાદર કરીશું તો જ સ્વીકારી સકાશે.” હું પણ એ પાપના ‘સંભવ’માંથી પાપ ઉપજવનાર મનુષ્યને જ જવાબદાર ગણું છું અને એ પાપનો ભાર મનુષ્યને જ શિર રહેવા દઉં છું. અને તેથી જ મહામારનકારે પણ એ ભાર કૃષ્ણને માથે ચઢાવ્યો નથી એ હું જોઉં છું, પણ રા. નરસિંહરાવ “મનુષ્યને...

* એ આકસ્મિક કાય તો વિશ્વની ‘physical forces’ (ભૌતિક શક્તિઓ) ની પરસ્પર સંઘટના પણ આકસ્મિક રીતે જ થઈ ગઈ છે એમ કેમ ન કહેવાય ?

ઉત્તન કરવાની પ્રભુની ગહન યોજના” કહે છે તે જગતની લાલચો અને એ લાલચો અસર કરે એવું મનુષ્યના મનનું સ્વરૂપ સ્વચ્છ વિના કેમ સલાવે એ હું સમજી શકતો નથી. અર્થાત્ એ યોજનાનો હું અનાદર કરતો નથી એટલું જ નહિ, પણ એનો આદર કરું છું. તેથી જ એ જગતની લાલચોની અને એ લાલચો અસર કરે એવું મનુષ્યના મનના સ્વરૂપનું કર્તૃત્વ હું પરમાત્માનું માનું છું છવનું નહિ. x કાન્ધારુ કે એ કર્તૃત્વ છવનનું હોય તો છવ પોતે પોતાની મેળે પોતાની ‘ઉત્તનિની કસોટી’ રચે છે એમ થયું, અને પછી કસોટી જ કયા રહી? રા. નરસિંહરાવ પૂછશે કે યુધિષ્ઠિરને દસવા માટે પ્રલોભનનું અસ્તિત્વ જ બસ હતું, ‘કૃષ્ણ(પરમ તમા)ના વાક્ય’ની શી જરૂર હતી? આનો ઉત્તર કે—પરમાત્મા વિશ્વની રજેરજમા સક્ષર ભર્યો છે અને સર્વત્ર એનું પ્રકટય છે, છતાં જેમ અમુક અમુક પદાર્થોમાં એ વિશેષ રીતે પ્રકટ થતા દેખાય છે, તે જ પ્રમાણે કસોટી વડે મનુષ્યને. ઉત્તન કરવાની ગહન યોજનાને અંગે સર્વત્ર પ્રલોભનો એણે પાથરી મૂક્યા છે અને એ વડે પ્રતિક્ષણ આપણને એ કબ્જાં જ કરે છે, છતાં છવનના દેટલાક અસાધારણ પ્રસંગોએ એ કસોટી એવી તીવ્ર બને છે કે એ પ્રસંગે ધર્મિય આપણી સામે બિન્નો રહી આપણને તાવે છે એમ કહેવું જ પ્રાપ્ત થાય છે. પ્રલોભનના સમુદ્રમાથી આ બિછળતું મોજીનું એ જ ‘વાક્ય’. જેઓ પરમાત્માથી સ્વતન્ત્ર સિદ્ધ શેતાન નામની દુષ્ટ શક્તિ સ્વીકારતા નથી તેઓને આ સમુદ્ર, આ સમુદ્રના મોજા, એમાં નરવાન નાવ અને એ નાવનું રક્ષણ કરનારી ‘ગુપ્તિ’ (રક્ષણયોજના—જેને જૈનો ‘મનોગુપ્તિ’, ‘વાગ્ગુપ્તિ’, ‘કાય-ગુપ્તિ’ કહે છે) સર્વ પ્રભુની જ કૃતિ છે મમ માયા વિદ્યોદિની—એ મનલબ્ધનાં અસંખ્યવાક્યોમા વિમોહિની માયા પણ પ્રભુની જ છે એ સિદ્ધાંત મહાભારત અને અષ્ટાદશ પુરાણમાં સર્વત્ર નબરે પડે છે. એ સિદ્ધાંત જેઓને માન્ય ન હોય તેઓને પણ એ સિદ્ધાંતાનુસાર વ્યાસજીએ જે કાન્ધારચના કરી તે સામે વાઘો હિંસાવાનો હક નથી. મારા જ શબ્દો ફરી ઉતારવાની છૂટ લઉં તો “આ વિચિત્ર ઘટનાને પ્રભુના નિર્દોષ સ્વરૂપ સાથે શી રીતે ઘટાવવી એ ધર્મના નરવજાનનો મહાપ્રશ્ન છે—જેનો ખુલાસો કરવાની કવિને માથે લાગ્યે જ ફરજ છે. એનું કામ તો, જગતની ઘટના ઉપર પ્રતિભાનો પ્રકાશ નાખી એ ઘટના જેવી છે તેવી વચ્ચે આગળ પ્રત્યક્ષ કરવાનું છે; બલ્કે એ ઘટનાની પ્રભુના નિર્દોષ સ્વરૂપ સાથે.

x હું નથી ધારતો કે રા. નરસિંહરાવ શેતાનનું અસ્તિત્વ માનના હોય—તેથી એ કલ્પ હું ઓડી દઉં છું.

સંગતિ કરવા જતાં જે વિરોધ આવે છે તે પ્રકટ કરી, એ વિરોધ વડે આ જગની ઘટનાનું અદ્ભુતપણું * દર્શાવવું એ એનું કામ છે : આમ મારે નહીં મત છે.”

૮. અન્તમાં, રા. નરસિંહરાવ કહે છે “રા. આણંદશંકર કૃષ્ણના પરમાત્મારૂપની ઘટના બંધબેસાડે છે એ ચાતુર્યયુક્ત છે; એથી વધારે નથી.” આ ઘટના મારી નથી; મહાભારતકારની છે. વ્યાસજીથી માંડી નરસિંહ મહેતા સુધીના અનેક તત્ત્વજ્ઞાની લોકો જેને ‘કપટી’ કહીને પૂજતા આવ્યા છે એ ‘કપટી’ સાધારણ અર્થના કપટી કરનાં જુદાં હોવા ભેદ એ એ, એ અન્યકારોના કોઈ પણ અભ્યાસીને સ્પષ્ટ જણાયા વિના કેમ રહે એ હું સમજી શકતો નથી. જગતના ઇતિહાસમાં આટલો બધો કાળ સાધારણ અર્થના કોઈ પણ કપટી—અને તે પણ વળી એ કપટી છે એમ જણાઈને કપટી તરીકે !—પળયો મેં જાણ્યો નથી. વળી બીજા કોઈ પણ ધર્મના ઇતિહાસમાં આવું વિશેષણ—સામાન્ય અર્થમાં—પરમાત્માને લગાડેલું પણ મેં જોયું નથી. તે જ સાથે માયાનો (‘કપટ’) સિદ્ધાન્ત જેવો આ દેશમાં પ્રચલિત છે તેવો અન્ય કોઈ દેશમાં પ્રચલિત નથી. અને આપણા ગ્રંથોમાં પરમાત્માને આ ‘માયા’ને લઈ ‘માયાવી’ (જદુગર) કહેવાનો પ્રચાર મહાભારત પહેલાંના કાળથી ચાલતો આવ્યો છે એ સુવિદિત છે. આ બધી કૃષ્ણ સંબંધી આખ્યાયિકાઓમાં અને તત્ત્વજ્ઞાનના સિદ્ધાન્તો રસિક આકારમાં મૂર્તિમંત થતા દેખાય છે. “દ્વા સુપર્ણ સયુજા સલાયા” એ શ્રુતિમાં વર્ણવેલા સખા જ, નર-નારાયણની ભેડમાં. અને પછી નર-નારાયણના અવતારશૂન અર્જુન અને કૃષ્ણના સંબંધમાં, અને પ્રતીત થાય છે; અને કૃષ્ણનું સારથિપણું અને યુદ્ધમાં શસ્ત્ર ન પકડવા પ્રતિજ્ઞા—એ કંઠોરનિષદ્ધના—“ન કર્તૃત્વં ન કર્માણિ લોકસ્ય સ્વજતિ પ્રમુઃ” (મ. ગી.)ના સિદ્ધાન્તમાં અને લઈ જાય છે. આ ઉપરાંત બીજી અગણિત વસ્તુઓએ કૃષ્ણમાં અને પરમાત્મયુક્તિ ઉપજાવી છે. આમ અર્થ સમજવાની રીતને ‘ચાતુર્ય’ કહે. અગર એ કરતાં પણ વધારે અર્થશબ્દતાવાચક શબ્દ લગાડે, પણ સેટ પાલના એ જ જાનના ‘ચાતુર્ય’ ઉપર અત્યારે આખો ખ્રિસ્તી ધર્મ ઊભો છે. અને સેટ પાલની દષ્ટિને નિષેધ કરી ‘ઐતિહાસિક હસસ’ને જ માનવાનો ‘યુનિટેરિયર’ મત કદી પણ એ ખ્રિસ્તી ધર્મનું સ્થાન લઈ શકશે એમ હું માનતો નથી.

[વસન્ત, માર્ગશીર્ષ તથા ફાલ્ગુન, ૧૯૧૬]

* તેથી જ એને ‘માયા’ કહી છે.

૨૪ : “ શ્રીકૃષ્ણઃ હારણં મમ ”^x

કૃષ્ણાત્ પરં કિમપિ તત્ત્વમહં ન જાને ॥ ૧

”

॥ ૨

”

॥ ૩

આવું સૂત્ર મંગલાચરણ માટે, બદકે જીવનની દોરી તરીકે સ્વીકારવા માટે, ખીન્નું મળવું કઠણ છે. એ ત્રણ વાર મેં ઉચ્ચાર્યું, તેમાં મહારૂં કાંઈક તાત્પર્ય છે. મહારી આગળ એ પડિત કલ્પું છું. એમાંથી સગુણબ્રહ્મવાદી ભક્ત છે તે કહે છે : “ કૃષ્ણથી પર—એની પાર એવું ખીન્નું—કોઈ તત્ત્વ હું જાણતો નથી. ” સામા બેઠેલા નિર્ગુણબ્રહ્મવાદીએ પણ એ જ પંકિત ઉચ્ચારી, અને કહ્યું : “ કૃષ્ણથી પર ” “ કિમપિ ”—નામ, અનિર્વાચ્ય—જે નિર્ગુણ બ્રહ્મ છે તેને હું જાણી શકતો નથી, ‘અર્થાત્ મહારા જ્ઞાનનો વિષય કરી શકતો નથી; કારણ કે નિર્ગુણ બ્રહ્મ જ્ઞેય નથી, ‘અવા-ડ્મનસગોચર’ છે—અતિ કહે છે તેમ ‘વિજ્ઞાતાત્મરે કેન વિજ્ઞાની-ચાત્ ?’ જે સર્વજ્ઞાનમાં જ્ઞાતારૂપે રહેલો છે એને જ્ઞાનનો વિષય કેવી રીતે કરી શકાય ? આમ સગુણબ્રહ્મવાદી અને નિર્ગુણબ્રહ્મવાદી વચ્ચે theōsis અને anti-theōsis પરસ્પર વિરુદ્ધ પક્ષોનો વિરોધ ચાલી રહ્યો છે, ત્યાં હું એમને શાંકરવેદાન્તનો સિદ્ધાન્ત અવલોકવા, અને અવલોક્યો હોય તો ફરી જરા ઊંડા ઊતરીને અવલોકવા, વિનંતી કરું છું. શંકરાચાર્ય અરું જોતાં સગુણનો નિષેધ કરતા નથી, પણ એમના દેખાતા નિષેધને ઉકેલીને જોવામાં આવે તો સ્પષ્ટ સમજાય છે કે એમને મતે અધિજ્ઞાન સત્ત્વી પૃથક્ ગુણ એવી વસ્તુ છે જ નહિ, માત્ર આપણી શુદ્ધિએ નિર્મેલી પૃથક્કરણની કલ્પનાથી એને પૃથક્ માની લીધી છે, જોકે વસ્તુતઃ એ અધિજ્ઞાન સત્ત્વી અતિગિકત કોઈ પદાર્થ જ નથી, અધિજ્ઞાન સત્ત્વું એ અમુક સ્વરૂપ જ

x બનારસ હિન્દુ યુનિવર્સિટીમાં દર રવિવારે સહવારે ગીતાપ્રવચન થાય છે. કૃષ્ણ જન્માષ્ટમીના ઉત્સવ અનન્તર એક વાર મુખ્ય પ્રવચન થયા બાદ શ્રી કુલપતિજીની આજ્ઞા અર્થ કે મહારે પણ કાંઈક કહેવું, તે ઉપરથી હિન્દીમાં આપેલું વ્યાખ્યાન. “ ગીતાપ્રવચન ” માટે નિયત કરેલા સમય કરતાં વધારે સમય ન થઈ જાય—જેથી કોઈ શ્રોતાજનને ગીતા ઉપર અનાદર થાય—તે માટે હું કાળજી રાખું છું. અને તેથી મહારૂં વ્યાખ્યાન મહેં દૂંકું કયું છે.

છે, અને પછી અધિષ્ઠેય ન રહ્યું એટલે અધિષ્ઠાન કહેવાની પણ જરૂર નથી: માત્ર સત્ બસ છે. ત્યારે શ્રુતિ અસંખ્ય વાર જગતના સ્રષ્ટા તરીકે બ્રહ્મનું પ્રતિપાદન કરે છે, એ વળી “નેતિ નેતિ” કહી એને સર્વ વિશેષણની પાર પણ મૂકી દે છે એનું શું ? એ દેખાતા વિરોધમા શ્રુતિનું તાત્પર્ય એમ કહેવાનું છે કે જો જગત છે તો એનો સ્રષ્ટા પણ છે, અને તે સગુણ બ્રહ્મ; પણ જો જગત નથી તો એનો સ્રષ્ટા પણ નથી, બ્રહ્મ સગુણ નથી પણ નિષેધાતીત જો રહી જાય છે તે જ છે. ધ્યાનમાં રાખવું જોઈએ કે ગુણ એના કાર્યના ખુલાસા માટે જ કલ્પાય છે, અને તે કાર્મ પણ પદાર્થમાં કલ્પવા હોય તો તે—અર્થાત્ સપ્તૃત્વ—પ્રકૃતિ કે પરમાણુમાં નહિ પણ બ્રહ્મમાં જ કલ્પવા જોઈએ. આ સૂચન કરવા માટે શ્રુતિ બ્રહ્મનિર્ગુણતા નિર્દેશવાની સાથે બ્રહ્મસપ્તૃત્વનું પણ કથન કરે છે. આમ શાંકર સિદ્ધાન્ત પ્રમાણે નિર્ગુણ અને સગુણ એવા બે બ્રહ્મ નથી, તેમ એકલું નિર્ગુણ છે અને સગુણ નથી એમ નથી, પણ સગુણ જ હીક હીક વિચાર કરતાં, અર્થાત્ પરમાર્થતઃ, નિર્ગુણ જ છે એમ સમજાય છે. આમ જોઈ આપણા સર્વ બ્યવહાર માટે બ્રહ્મ સગુણ છે એમ માનીને ચાલીએ તો એમાં શાંકર વેદાન્તનો વિરોધ નથી, પ્રત્યુત (બિલકું), ઉપર કહી તે thesis અને antithesis નું synthesis માં, અર્થાત્ બે વિરોધી પક્ષનું ત્રીજા જોડા અને સંગ્રાહક સિદ્ધાન્તમાં સમાધાન—સમ્બંધતા આધાન—ધર્મ જાય છે. તે માટે “કૃણાત્ પરં કિમપિ તત્ત્વમહં ન જાને” એ પંક્તિ ત્રણ વાર ત્રણ અર્થમાં હું ઉચ્ચારું છું.

શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતામાં પરમાત્માને અનેક રૂપે વર્ણવ્યો છે. જગતના સ્રષ્ટારૂપે, પિતારૂપે, માતારૂપે, તત્ત્વરૂપે; એટલું જ નહિ, બધાં મનુષ્યસંસ્કૃતિ જેને માટે આપણો પ્રાચીન શબ્દ “ધર્મ” છે એના રક્ષકરૂપે એનું સખ્ય પ્રતિપાદન કર્યું છે, અને એ બીજામાંથી મહાભારતના યુદ્ધની સર્વ ઘટના ઉત્પન્ન થયેલી બતાવી છે.

यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत ।

अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥

परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम् ।

धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे ॥

મ. ગી.

~ વિશેષ નિરૂપણ માટે મહારૂં વડોદરામાં આપેલું વ્યાખ્યાન જુલો શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતા મંથનથી થોડુંક વ્યાખ્યાનો.

—આ એ શ્લોકમાં મનુષ્યસંસ્કૃતિના ઇતિહાસનું તત્ત્વજ્ઞાન—બધે સર્વ રહસ્ય લખ્યું છે. મનુષ્યજાતિના ઇતિહાસમાં એના રાજ્યો, મહારાજ્યો, અતિ-રાજ્યોની ઉત્પત્તિ, સ્થિતિ અને લય કેવા થાય છે, શાં કારણથી થાય છે, એની પાછળ પરમાત્માનો કેવો શુભ અને લભ્ય હેતુ રહેલો છે એ આ શ્લોકમાં સૂચિત થાય છે. “સાધુઓ” જેઓ આ વિશ્વનું પરમપ્રયોજન સિદ્ધ કરવાને જન્મેલા છે એમનું રક્ષણ કરવું એ ભગવાનનો મૂળ ઉદ્દેશ છે. એ ઉદ્દેશને અંગે એમને “દુષ્કૃતો” નો—દુષ્કર્મ કરનારાઓનો વિનાશ કરવો પડે છે : ખેતરમાંથી સારો પાક ઉતારવા માટે કંટકોદરણ કરવું પડે છે—ગોખર જીખેડી નાખવા પડે છે—તે રીતે, અને વસ્તુતઃ દુષ્કર્મકારીઓનો દેખાતો વિનાશ એ શુદ્ધ સ્વરૂપની પ્રાપ્તિ જ છે. “દુષ્કૃત” કહેવામાં ગૂઢ સૂચના એ છે કે મનુષ્ય ખોટા કર્મો કરે છે ત્યારે પણ, એનું આત્મસ્વરૂપ વિચારીએ તો એ “દુરાત્મા” હોતો નથી; આ ઉપર જ શુદ્ધિ અને ક્ષમાનો સિદ્ધાન્ત બંધાયેલો છે. આત્મા હમેશા શુદ્ધ—શુદ્ધ—મુક્તસ્વભાવ જ હોય છે, અને એના કિપર પાપના આવરણરૂપ મેલ લાગી જાય છે તો પણ તે મેલ કાઢ ને કાઠ કાળે ખસેડી શકાય છે અને તે વારે આત્માની સ્વાભાવિક શુદ્ધિ પ્રકટી આવે છે. રાવણ—શિશુપાલાદિ મૂળમાં વિષ્ણુલોકના જ વાસી છે અને અન્તે એમનું સ્થાન પાપલોકમાં નહિ પણ વિષ્ણુલોકમાં જ છે. પરંતુ સાધુઓનું રક્ષણ, અને દુષ્કર્મકારીનો વિનાશ એ બંને ક્રિયાઓ જગતમાં ધર્મ સારી રીતે સ્થપાય તે માટે—‘ધર્મસંસ્થાપનાર્થાય’—છે. આમ અવતારનું ત્રીજું કર્તવ્ય, જે ખીજ એ ક્રિયાઓનો ઉદ્દેશ છે—એ બતાવ્યું.

પરમાત્માનો અવતાર શક્ય છે ?—એ અવતારમાં સામાન્ય ભુદિને જે વાધો નડે છે, તે એ કે એમાં પરમાત્માને નીચે ઉતારી પાડવામાં આવે છે એમ એને લાગે છે. વસ્તુતઃ તેમ નથી. પરમાત્માને “નેતિ નેતિ” (Transcendent) ની સાથે “સર્વં સ્વસ્વિદં બ્રહ્મ” (Immanent) એમ સૃષ્ટિમાં ઉતારવાથી એને “ઉતારી પાડવામાં” આવતો હોય તો જ પૂર્વોક્તિ અવતારવાદમાં એને ઉતારી પાડવામાં આવે છે એમ કહેવાય. જે સ્થિતિ બાહ્ય સૃષ્ટિની છે તે જ આન્તર જીવાત્માની છે. ઉલ્લેખમાં સમાન રીતે પરમાત્માના દર્શનની આવશ્યકતા છે. પરમાત્માને બાહ્ય સૃષ્ટિમાં અને આન્તર જીવાત્મામાં ઉતારવાથી એનું સ્વર્ગ ખાલી નથી પડતું : ઐહિક થવાથી એ પર મટી નથી જતો, એ ઇહ અને પર, બંનેમાં ભરપૂર ભર્યો રહે છે. એટલે થાય છે તે કેવળ એટલું જ કે સૃષ્ટિ પરમાત્માની સૂતિરૂપે સમગ્રતાં સૃષ્ટિ જેમ એની ભૌતિકતામાંથી નીકળી જાય ત્યારે એ—જેમ કે.

અગ્રવેદ સંહિતાના અનેક દેવોમાં — તેમ મનુજ આત્મામાં પ્રભુનું દર્શન કરતા મનુષ્ય શીખે છે ત્યારે મનુષ્યઆત્મા પણ જીવી ભૂમિકાએ ચઢે છે : એટલે સુધી કે બાહ્ય સૃષ્ટિ પણ એની સેવિકારૂપે કલ્પાય છે : અર્થાત્ એ નવી દૃષ્ટિમાં મનુષ્ય મુખ્ય અને સૃષ્ટિ ગૌણ સ્થાને રહે છે. આથી જ બ્રાહ્મણ, જૈન, બૌદ્ધ, ખ્રિસ્તી આદિ સર્વ ધર્મનાં અવતારવાદમાં બાહ્ય સૃષ્ટિના અધિષ્ઠાતા દેવો પણ (ખ્રિસ્તી ધર્મમાં ફિરસ્તાઓ પણ) પ્રભુના અવતાર વખતે સ્વર્ગમાંથી જીતરી એની સેવા માટે હાજર થાય છે. મનુજ આત્માની આ શ્રેષ્ઠતા અને પૂજા (apothēosis) થકી પ્રભુની ગૌણતા થતી નથી, પણ મનુજ આત્માની ઉચ્ચતા થાય છે એ અવતારવાદનું રહસ્ય છે. પરમાત્માને કોઈ દૂર સ્વર્ગમાં બેઠેલો કલ્પીએ તો આ પૃથ્વી ઉપર એ શી રીતે અવતરે એ પ્રશ્ન સ્વાભાવિક રીતે થાય જ. પણ કોઈ પણ વિચારક પરમાત્માની એવી સ્થૂલ કલ્પના અત્યારે કરતો નથી. પરંતુ સ્વર્ગને કોઈ દૈશિક ભૂમિરૂપે ન સમજીએ અને એને નિરલંકાર આધ્યાત્મિક અર્થમાં જ લઈએ તોપણ એક પ્રશ્ન રહે છે કે પરમાત્મા જીવાત્મા ન જ થઈ શકે ? હીક જ કહેણું છે કે “Infinite” યાને અપરિચ્છિન્ન + તે “finite” યાને પરિચ્છિન્ન કેમ થાય ? માટે અપરિચ્છિન્નનું પરિચ્છિન્ન થવું + એ ભાવ

* દેશકૃત કાલકૃત અને વસ્તુકૃત પરિચ્છેદ યાને મર્યાદારહિત.

+ વેદાંતસૂત્રકાઠ બાદરાયણ મુનિના પહેલા આ વિષયમાં ત્રણ મત હતા એમ જણાય છે. એક આક્ષરશ્ચનો મત કે જીવાત્મા પરમાત્માનો વિકાર હોઈ પરમાત્માથી લિન્ન નથી એમ શ્રુતિકાના પદાર્થો શ્રુતિકાથી લિન્ન નથી તે રીતે. “બ્રહ્મને જાણવાથી સઘળું જણાઈ જાય છે” એ શ્રુતિની પ્રતિજ્ઞા ત્યારે જ સિદ્ધ થાય જ્યારે (કારણને જાણવાથી કાર્ય જણાઈ જાય છે એ રીતે) જીવને બ્રહ્મનું કાર્ય માનીએ. બીજો મત ઔકુલોમિનો છે; ઔકુલોમિ માને છે કે જીવાત્મા, અર્થાત્ જ્ઞાની જીવાત્મા, જ્યારે દેહ છોડીને જાય છે ત્યારે પરમાત્મા સાથે એક થાય છે : “યથા નયઃ સ્યન્દમાના સમુદ્રે” એ ન્યાયે. આ રીતે, જીવાત્માનો પરમાત્મા સાથે અભેદ સિદ્ધ નથી, પણ સાધ્ય છે. ત્રીજો મત કાશકૃત્તનો છે. એમના મત પ્રમાણે પરમાત્મા છે તેવો ને તેવો અવિકારી રહી, જીવાત્મારૂપે અજ્ઞાને કરી અનુભવાય છે. અર્થાત્ જીવાત્મા તે પરમાત્મા છે જ, એણે પરમાત્મા થવાનું નથી, પણ પરમાત્મા છું એમ જાણવાનું છે. આ ત્રીજો સિદ્ધાંત ઉપર વીકારેલો છે. શ્રુતિ કહે છે : “અનેનં જીવેનાત્મનાડનુંપ્રવિશ્યં નામરૂપેં ક્યાંકરવાણિ” — પરમાત્મા પોતે જ જીવભાવે પ્રવેશ કરીને જુદાં જુદાં

આપણે છોડી જ દેવો જોઈએ. અને એને બદલે પરિચિન્નમા અપરિચિન્ન-જનું દર્શન કરવું એ જ વાસ્તવિક સ્થિતિ સ્વીકારવી જોઈએ. આ જ્ઞાનવાદ-યાને સિદ્ધાન્તઅનુભવવાદ : એ શાંકર વેદાન્તનો એક મહાન સિદ્ધાન્ત છે. વસ્તુતઃ, પરિચિન્નમા અપરિચિન્ન સહર લથું છે અને તેથી એનું દર્શન-સર્વત્ર સુલભ હોવું જોઈએ છતાં મનુષ્યની દષ્ટિ એવી સાંકડી અને ઉપરછછી છે કે સામાન્ય રીતે એ પરિચિન્નમાં જ ભારાઈ રહે છે. છતાં, પરિચિન્નમાં કેટલાંક બિન્દુ એવાં છે કે જ્યાં અપરિચિન્ન સ્વયં ઝળકી ઊઠે છે. મનુષ્ય જ્યારે સામાન્યમાં કાંઈક વિશેષ, સામાન્ય કરતાં કાંઈક અધિક, જુલે છે ત્યારે એને એ અપરિચિન્નનું દર્શન થાય છે. ભગવદ્ગીતાના દશમા—“વિભૂતિયોગ”ના—અધ્યાયમાં આવા ‘વિશેષભવન’ના સ્થાન-ઉદાહરણરૂપે આપ્યાં છે. અને એ સર્વ આપીને પણ છેવટે નિયોડ* (નિષ્કર્ષ) કાઢ્યો છે કે—

“યદ્ વ્યવૃત્તિમત્સ્તત્ત્વં શ્રીમદ્વર્જિતમેવ વા ।

તત્ત્વદેવાવગચ્છ ત્વં મમ તેજોશસંભવમ્ ॥” મ. ગી.

—જે જે પદાર્થમા ‘વિભૂતિ’—અર્થાત્ વિશેષભવન, કાંઈ ને કાંઈ વિશિષ્ટતા,—જોવામા આવે તે પરમાત્માના તેજના અંશમાંથી ઉત્પન્ન થઈ છે એમ સમજવું. એ વિશિષ્ટતા એ પ્રકારની છે, “શ્રીમત્” અને “વર્જિત”. (“ઓજસ્વિન્”) અગ્રેજીમાં જેમને ક્રમવાર “Beautiful” અને “Sublime” કહે છે* અને જે માટે ગુજરાતીમા આપણે હાલ “સુંદર” અને “ભવ્ય” શબ્દો વાપરીએ છીએ.

આમ પરમાત્માનો અવતાર શક્ય બદલે નિત્યસિદ્ધ હોઈને પણ કૃષ્ણને “પૂર્ણાવતાર” “કૃણસ્તુ મગવાન્ સ્વયમ્” કેમ કહેવામાં આવે છે એ શી રીતે? અન્ય અવતારથી કૃષ્ણની વિશિષ્ટતા હું એ જોઉં છું કે રામનું પોતાનું જીવન જગત આગળ આદર્શરૂપે રહેલું છે કે ગૌતમ બુદ્ધનો ઉપદેશ સંસારની તૃષ્ણા વિદારવાનું મહાન સાધન છે. કૃષ્ણમાં જીવન-અને ઉપદેશ બંને છે, અને બંને એકરૂપ છે : જેવો એમનો ઉપદેશ સાંખ્ય-નામરૂપ કરે છે : અર્થાત્ આ ભેદમય સંસારમાં એ જીવ બનતો નથી, પણ જીવ એનું એક સ્વરૂપ છે.

* આ હિન્દી શબ્દ ગુજરાતીમા લેવા જેવો છે.

x આ સાહિત્યનો વિષય આગળ ઉપર ચર્ચા*શુ. અહીં એની ચર્ચા કરતા વિષયા-તર થઈ જશે. [બંને ઉપરની ટૂંકી નોંધ માટે જુઓ : ‘કાવ્યતત્ત્વ વિચાર’ પૃ. ૧૮]

યોગનો છે, તેવું એમનું જીવન પણ સાંખ્યયોગીનું છે. ગીતાના ધ્યાનને અંગે એના અનુસંધાનનો એક મ્લોક છે એમાં ગીતાને “અદ્વૈતામૃતવર્ષિણી”^x કહી છે, ત્યાં “અદ્વૈત” પદથી જીવ-શિવનું અદ્વૈત આદિ ગમે તે અદ્વૈત વિવક્ષિત હો, પણ સહુ અદ્વૈતમાં એક અદ્વૈત જે ગીતાના ઉપદેશનું કેન્દ્ર છે તે પ્રવૃત્તિ અને નિવૃત્તિનું અદ્વૈત—અર્થાત્, પ્રવૃત્તિ એક પાસ અને નિવૃત્તિ બીજી પાસ એમ જે અલગ અલગ જીવન નહિ; અમુક વ્યક્તિમાં પ્રવૃત્તિ અને પછી નિવૃત્તિ એવો કાલિક ક્રમ નહિ; પણ એનું અદ્વૈત અર્થાત્, બંનેને એકરૂપે અનુભવવા એ છે.

“કર્મણ્યકર્મ ચઃ પદ્યેદકર્મણિ ચ કર્મ ચઃ ।

સ વુદ્ધિમાન્ મનુષ્યેષુ સ યુક્તઃ કૃત્સ્નકર્મકૃત્ ॥”

કૃષ્ણનું જીવન ખરેખર એવું હતું, અને એ જીવનનો મહાન આદર્શ પરમાત્મા પોતે છે :

उत्तीदैरिमे लोका न कुर्या कर्म चेदहम् ।।

नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्त एव च कर्मणि ॥

तस्य कर्तारमपि मां विद्वद्यकर्तारमव्ययम् ॥

મ. ગી.

—ઇત્યાદિ ભગવદ્ગીતાના અનેક વાક્યોમાં સંસાર અને સંસારા-તીત દશાની પરમાત્માના એકતા બતાવી છે. આ તો વેદાન્તની દૃષ્ટિએ વસ્તુ વિચારી, પરંતુ કેઈ પણ ઈશ્વરવાદ હો : સર્વમાં એ જ વિશેષી તત્ત્વનો સમન્વય કરવાનું પ્રાપ્ત થશે. ઈશ્વરે બગત સંસ્કૃતું છે, અર્થાત્ એ કર્મ કરે છે એ પ્રત્યક્ષ સિદ્ધ છે; તેમ એ નિત્ય શુદ્ધ હોઈ એ કર્મથી વિમ્ન થતો નથી એ પણ એટલું જ સ્પષ્ટ છે. અર્થાત્, અશુદ્ધ બગતને ઉત્પન્ન કર્યા છતાં પરમાત્માની શુદ્ધિને બાધ આવતો નથી એમ ઈતી-અદ્વૈતી સર્વ ઈશ્વરવાદીઓએ કહેવું પડે છે : આ “antinomy”⁺ યાને વિરોધને “લીલા” કહો, “માયા” કહો, “અવિદ્યા” કહો, “અદ્ભુત શક્તિ” કહો, વા “પ્રાણીઓના કર્મની સાપેક્ષતા” કદપીને માર્ગ કાઢવાનો ચત્ન

x પાર્થવ્ય પ્રતિવોધિતાં મગવતા નારાયણેન સ્વયં વ્યાસેન ત્રયિતાં પુરાણમુલ્લિના મધ્યેમહામારતસ્ । અદ્વૈતામૃતવર્ષિણીમગવતીમષ્ટાદશા ખ્યાયિનીઃ સ્વ ત્વામનુસંદધામિ મગવદ્ગીતે મચદ્વૈયિણીસ્ ॥

+ કન્ટના તત્ત્વજ્ઞાનનો પ્રસિદ્ધ શબ્દ.

કહે : આહો તેમ કહે, પણ વિરોધપરિહારની દૃષ્ટિએ સહુ એક જ છે. મહાભારતકારે કૃષ્ણનું આ સ્વરૂપ—કર્મ(પ્રવૃત્તિ)માં અકર્મ (નિવૃત્તિ અને અકર્મમાં કર્મ, કર્તા અને છતાં અકર્તા એ સ્વરૂપ—કૃષ્ણને મહાભારતકારે નિઃશસ્ત્ર રાખીને અને તે જ સાથે એમને અર્જુનના સારથિ બનાવીને, બદકે આખા મહાભારત યુદ્ધના સૂત્રધારરૂપે વર્ણવીને, પ્રકટ કર્યું છે. આમાં જેમ એ મહાન કવિની કાવ્યકલાની કુશલતા છે તેમ પરમાત્માના ચિન્તનમાંથી પ્રકટ થતું તત્ત્વજ્ઞાનનું એક અદ્ભુત સત્ય છે.

વ્યાસનું મહાભારત તો શું, પણ આપણુ જીવન જે એક ન્હાના પ્રમાણમાં મહાભારત જ છે એનું સૂત્ર પણ એ સૂત્રધારના જ હાથમાં છે.* પણ એનું જ એને આપીએ : આપણી અજ્ઞાન દશામાં જે સૂત્ર એના હાથમાં છે એ જ્ઞાતી એના હાથમાં રહેલું જોઈએ તો એ જે સ્થિતિ વચ્ચે તિમિર અને પ્રકાશ જેટલો ફેર જણાશે : અન્ધકારમાં હૂંએલું જગત સૂર્યોદય થતાં જેવું અવનવું દીસે છે તેમ એ પરમાત્માનું દર્શન થતાં મનુષ્યજીવન પણ કોઈક અદ્ભુત રક્તિ અને પ્રકાશથી ઝળહળી રહે છે.*

પરંતુ આ સ્થિતિ શી રીતે પ્રાપ્ત થાય ? ઉત્તર : “યમેવૈષ વૃણુને તેન લભ્યસ્તસ્યૈવાત્મા વિવૃણુતે તનૂં સ્વામ્ ॥” (ઉપનિષદ) : એ જેને આહે તેને પોતાનું સ્વરૂપ પ્રકટ કરે છે, અને તે જ ભાગ્યવાન પુરુષ વા જી એને પામી શકે છે.

પણ એ સૂત્રધારનો અનુગ્રહ મેળવવા માટે કોઈ ધોરી માર્ગ છે ? મનુષ્યબુદ્ધિમાં જે પરમાત્માનો પ્રકાશ રહેલો છે તે વડે મનુષ્ય એ માર્ગો જોઈ શકે છે—ઘણા જ્ઞાની, સાધુ અને ભક્તજનોએ જોયા છે અને

* ઉન્હાળામાં—માર્ચ એપ્રિલમાં—ગંગાના પાણી છીછરા થઈ ગયાં હોય છે ત્યારે માલ ભરેલા નાવને સદ ચડાવીને અને એને લાભો દોર બાંધીને, નાવિક એ દોર પકડી કાઢા ઉપર દૂર દૂર ચાલે છે, અને એ રીતે નાવને દોર છે. એ જ રીતે, આપણા જીવનની દોરી પણ એ જ પરમાત્માને જ હાથ નંથી ? ન હોય તો આપણે સમર્પવી જોઈએ, અને પ્રાર્થના કરવી જોઈએ કે—

“પ્રભો ! નૌકા મ્હારી સરળ ચલવો રાખી કરુણા.”

x નરસિંહ મહેતાના “જગીને જોઈ તો” એ પ્રભાતિયાના વ્યાખ્યાનરૂપે મ્હારા પુરાણા “દિવ્યપ્રભાત” એ નામના લેખનું વાચકને સ્મરણ આપું ? [આ પુસ્તક પૃ. ૨૦૫]

પોતાના મનુષ્ય બંધુઓને કરુણા કરી બતાવ્યા છે. એ માર્ગો તેઓએ પોતપોતાની બુદ્ધિ, અનુભવ અને માનસબંધારણને અનુસરીને જોયા છે તથા બતાવ્યા છે; અને આપણે પણ એ જ પ્રમાણે એને આપણી બુદ્ધિમાં ઉતારી, અનુભવની સાથે એનો મેળ થાય છે કે કેમ એ જોતા જઈ, આપણું પોતાનું માનસબંધારણ ધ્યાનમાં રાખી, અધિકારાનુસાર એ સેવવાનાં છે. એ માર્ગો તે જ્ઞાન, ભક્તિ અને કર્મ : ભગવદ્ગીતામાં એ ત્રણેના સ્વરૂપનું અને પરસ્પર સંબંધનું પુષ્કળ નિરૂપણ કર્યું છે. એ ત્રણેનો યોગ્યસમન્વય થતાં, મહારા જીવનનું સૂત્ર એનું જ છે, હું મહારું મહારું હહું છું એ વસ્તુતઃ એનું જ છે, હું પોતે એનો જ છું, પછી મારું સ્વતંત્ર “આપોપુ” (અખાનો શબ્દ) કેવાં રહ્યું? આ જ ભક્તિની પરાકાષ્ઠા, “મમ્મના મવ મદ્મકો મદ્યાજી માં નમસ્કુહા” “સર્વ ધર્માન્ પરિત્યજ્ય મામેકં શરણં વ્રજ ॥” (ભ. ગી) એ સૂત્રમાં ઉપદેશો “પ્રપત્તિ યોગ”. એ જ પ્રપત્તિ-યોગથી અજ્ઞાનના આવરણનો ભંગ અને જ્ઞાનની સિદ્ધિ અને એનો જ વ્યાવહારિક જીવનમાં પ્રવેશ : આ જ “બ્રાહ્મી સ્થિતિ” અને એ જ ખરું “બ્રહ્મનિર્વાણ”.

[વસન્ત, આશ્વિન, સંવત ૧૯૯૦]



सिद्धान्तनिर्णय
वादिशै

૧ : દિવ્યપ્રભાત

જાગીને જોઈ' તો જગત દીસે નહીં, ઊંઘમાં અટપટા ભોગ ભાસે;
ચિત્ત ચૈતન્યવિલાસ તદ્રૂપ છે, પ્રહ્લ લટકાં કરે પ્રહ્લ પાસે. જા૦ ટેક.
પંચ મહાભૂત પરિપ્રહ્લ વિષે ઊપન્યાં, અણુ અણુ માંહિ રહ્યાં રે વળગી
ફૂલ ને ફળ તે તો વૃક્ષનાં બાણુવાં, થડ થકી ડાળ તે નહિ રે અળગી. જા૦
વેદ, તો એમ વદે, શ્રુતિ સ્મૃતિ સાગ્ય દે, કનક કુંડલ વિષે લેદ નોયે;
ઘાટ ઘડયા પછી નામ રૂપજૂજવાં, અંત્યે તો હેમનું હેમ હોયે. જા૦
જીવ ને શીવ તો આપ ઈચ્છાએ થયા, રચી પરપંચ ચૌદ દોઢ કીધા;
ભણે નરસૈયો તે જ તું તે જ તું, એને સમયાંથી કંઈ સંત સીધ્યા. જા૦
—નરસિંહ મહેતા

(વ્યાખ્યાન)

ઉપરના કાવ્યનું નામ આપણે “દિવ્યપ્રભાત” પાડીશું. કારણ
એક તો “દિવ્ય” શબ્દની સાંથે આપણા હૃદયમાં બહુ ઉત્તત અને પવિત્ર
ભાવો જોડાયેલા છે. ‘દિવ્ય’ ધાતુનો અર્થ પ્રકાશ થાય છે, અને જોકે
હાલ આપણા નિર્-વીર્ય હૃદયને આ શબ્દના અલૌકિક અને ગંભીર
અર્થનો સાક્ષાત્કાર થોડો છે, તો પણ આપણને હજી એટલું તો સ્પર્શ
રહ્યું છે કે આપણા પ્રાચીન ઋષિજનો વિશ્વની ભૌતિક અને આધ્યાત્મિક
પ્રકાશ-શક્તિઓનો ‘દેવ’ શબ્દમાં અપરોક્ષ અનુભવ કરતા. વળી પાશ્ચાત્ય
પ્રજાઓની ભાષાના Deity-Deities શબ્દો આ ‘દેવ’ શબ્દની સાથે સબંધ
ધરાવે છે, એટલે સમસ્ત મનુષ્યજાતિની ‘દેવ’-માં—અર્થાત્ પ્રકાશમય
બ્રહ્મા—એકતા અનુભવવાનો ઉપદેશ પણ આ શબ્દમાર્ગી નીકળી શકે છે.
ખીજી —“પ્રભાત” કહેવાનું કારણ કે આ કાવ્ય પ્રભાતિયુ છે, પ્રભાત
થતા પ્રભાત સબંધે ગવાયું છે; અને વિશેષમાં, ‘મા’ ધાતુ જ્ઞાન અને
પ્રકાશ ઉભયાર્થક હોઈ “પ્રભાત” શબ્દ પ્રકૃષ્ટ ભાન—એટલે અત્યંત ઉત્તત
અને અપરોક્ષ એવા અનુભવ—નું સૂચન કરે છે.

જાગીને જોઈ' તો જગત દીસે નહીં, ઊંઘમાં અટપટા ભોગ ભાસે

સામાન્ય રીતે હૃદયને રાત્રિનો સમય ભય, અજ્ઞાન, અને પાપનો છે; -
પ્રભાતનો આનન્દ, જ્ઞાન અને પવિત્રતાનો છે. પ્રભાતમાં ઊઠી ભક્તકવિ -

ગાય છે: “જગીને જોઈ તો જગત દીસે નહીં, જીંધમાં અટપટા ભોગ લાસે.”
 અત્રે ‘જગીને’ એ ઉક્તિ માત્ર ભૌતિક જગદવસ્થાને—પ્રભાતને જ લાગુ
 છે એમ નથી. ચર્મચક્ષુને જેમ રાત્રિદિવસ છે, તેમ આત્માને પણ છે. ભેદ
 એટલો છે કે ચર્મચક્ષુનાં રાત્રિદિવસ લૌકિક છે, અર્થાત્ ઇન્દ્રિયથી પ્રકાશ છે;
 આત્માના અલૌકિક છે, અર્થાત્ આત્માથી જ પ્રકાશ શકાય છે. વ્યવહાર-
 તિમિરથી ઘેરાયેલો આત્મા, ચર્મચક્ષુએ જોતો, ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય પ્રકાશ વિના અન્ય
 કાર્ક દેખતો જ નથી. કેમકે એની દષ્ટિ વ્યવહારતિમિરથી દૂષિત છે. ઇન્દ્રિયથી
 ‘પદાર્થનું’ સ્થૂલ સ્વરૂપ ગ્રહણ થાય છે; અવયવ્યતિરેકથી જુદા જુદા પદાર્થોના
 પરસ્પર કાર્યકારણરૂપ સંબંધ ગ્રહણ થાય છે; પણ પદાર્થનું અંતસ્તત્ત્વ—
 એનું આત્મસ્વરૂપ—એ તો આત્માના દિવ્ય ચૈતન્યના પ્રાદુર્ભાવ સિવાય
 અન્ય માર્ગે પ્રકાશ શકાયું જ નથી. જગતના ખરા કવિઓ, તત્ત્વચિંતકો,
 ધર્મપ્રવર્તકો, મહાન ભૌતિકપદાર્થશાસ્ત્રીઓ—જેઓમા કાર્ક પણ અસાધાર-
 ણ્યતા જોવામાં આવે છે તે સર્વમા દિવ્ય ચૈતન્યના અંશની કલ્પના વિના
 એમની મહત્તાનો ખુલાસો થઈ શકતો નથી. અખિલ ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય પ્રકાશ જે
 “લોક” શબ્દથી વાચ્ય છે તેથી પર જે અલૌકિક તે ‘દિવ્ય’; જે માત્ર
 આ પૃથ્વીના જ નહિ પણ ભૌતિક પદાર્થમાત્રના નિયમથી અતીત છે તે
 રાત્રિદિવસ વર્ણિકૃત્તિથી સંસારનો નિર્વાહ કરનારા પ્રાકૃતજનોના અનુભવને
 દિવ્યતાનો અભાવ સાધવા આગળ ધરવામાં આવે, તો એ સાધનપદ્ધતિ
 અત્રે અગ્રાણ્ય છે, કારણ કે એવા જનોનો અનુભવ આ વિષયમાં નકભો
 છે. દિવ્ય ધામ ચર્મચક્ષુથી પ્રકાશ શકાયું નથી માટે તે નથી એમ કહેવું તે
 શબ્દ આખે દેખી શકાતો નથી માટે નથી એમ કહેવા કરતા અધિક આદરને
 પાત્ર નથી અનાદિ કાળથી મનુષ્યજ્ઞાનના લૌકિક અને અલૌકિક (‘દિવ્ય’)
 એવા વિભાગ પડ્યા છે, અને એ નિર્મૂલ હોય એ અસંભવિત છે.

આ રીતે અલૌકિકતા એ માત્ર કલ્પિત પદાર્થ નથી એમ સિદ્ધ થાય
 છે, તો હવે વિચારવાનો ખીજો પ્રશ્ન એ છે કે લૌકિક અને અલૌકિક વચ્ચે
 પરસ્પર સંબંધ શો છે? ઉભય એક જ જ્ઞાતા સાથે સંબંધ ધરાવે છે. જ્ઞાન-
 વિષય છે, અને સમુદ્ધિ થઈ ‘વિશ્વ’-શબ્દવાચ્ય છે, એટલા ઉપરથી એમનો
 પરસ્પર સંબંધ તો સિદ્ધ જ છે. માત્ર જોવાનું એટલું જ રહે છે કે: એ
 સંબંધ કેવા પ્રકારનો છે? બંને સત્ છે, માત્ર એમના સત્ત્વ (અસ્તિત્વ)ના
 પ્રકાર જુદા છે એ એક ઉત્તર છે; બંને સત્ નથી, અલૌકિક સત્ છે, લૌકિક
 અસત્ છે, અને એકનો બાધ કરી ખીજું ઉદય પામે છે એ ખીજો ઉત્તર છે.

આ બેમાંથી ખીજો ઉત્તર જ ખરો સમજાય છે. પ્રથમ ઉત્તરમાં ખામી એ છે કે એ રીતે તો જ્ઞાનના ચાર્ચ અને મિથ્યા એવા વિભાગ જ ન પડે. જ્ઞાનમાત્ર આત્માની ક્ષણિક અવસ્થિતિરૂપ થાય; અને ચાર્ચ અને મિથ્યા—સત્ય અને અસત્ય—એવું કાંઈ સંભવે જ નહિ. સ્વપ્ન જેમ આત્માની એક સ્થિતિ છે તેમ જાગ્રત એક ખીજી સ્થિતિ થાય, અને જાગ્રત સ્વપ્નનો બાધ કરી સ્ફુરે છે એ અનુભવની અયોગ્ય અવગણના થાય. વળી, એક ઉચ્ચ જીવનના મનુષ્યને જાગત કેવું લાગે છે, અને એક સ્વાર્થપરાયણ વણિકને કેવું લાગે છે એ જરા કલ્પનામાં લાવો અને પછી કહો કે એ બે જાગત માત્ર જુદા જુદા પ્રકારનાં પણ બંને પરાં છે એમ કહેવું એ વસ્તુસ્થિતિનું ચથાસ્થિત વર્ણન છે, કે એ બેમાંથી એક જ ખરું છે અને ખીજું દોષથી લાગે છે એ કહેવું ચાર્ચ છે? એક મનુષ્યનો સત્-અસતનો વિવેક કરનાર અંતઃકૃપિ પ્રકાશમાન છે, ખીજોનો અસ્ત વા અપ્રબલિત છે. એ બંને કર્તવ્યવિચારમાં પોતપોતાની રીતે ખરા જ છે એમ કહેવું ઉચિત ગણાયો? નહિ જ. ત્યારે સામાન્ય જુદિ અને કૃતિ વિષે જે સિદ્ધ છે, એ આત્મા વિષે—એટલે આત્માના ધાર્મિક તત્ત્વ વિષે—પણ સિદ્ધ હોવું જ જોઈએ.

આપણી વ્યવહારાવસ્થા એક ગાઢ સુષુપ્તિ છે એ અનુભવ થોડે ઘણે ભાગે પ્રત્યેક ધાર્મિક હૃદયનો છે. પ્રભુનો સાક્ષાત્કાર જેમ વધારે તીવ્ર, વધારે જીડા, વધારે ખરો થયો ચાલે છે, તેમ આ અનુભવ આત્મામાં વધારે સ્થિર અને સ્થૂત થતો (સિવાતો) આવે છે, સર્વ ઉપદેશશ્રન્ધના અગ્રસ્થાને વિરાજનાર શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતામાં શ્રીકૃષ્ણ અર્જુનને કહે છે:—

“યા નિશા સર્વભૂતાનાં તસ્યાં જાગર્તિ સંયમી ।

યસ્યાં જાગ્રતિ ભૂતાનિ સા નિશા પદ્યતો મુનેઃ ॥”

(જે જૂતમાત્રની રાત્રિ છે તેમાં સંયમી જાગે છે, અને જેમાં સર્વ ભૂત જાગે છે તેમાં જ્ઞાનીની નિદ્રા છે. “અજ્ઞાની જન સખ સોતે હય, ઉસમે સંયમી જાગત હૈ; વિષ્ણુદાસજી લોટત લોટત સખમૈ અલખ જગાવન હૈ.”) અને એ જ સિદ્ધાન્તને જુદા જુદા કવિઓએ, તત્ત્વવેત્તાઓએ અને ધર્મે-પરેશકોએ જુદી જુદી તરેહથી પ્રતિપાદન કર્યો છે, નરસિંહ મહેતાની માફક અર્થો કહે છે: “હું હું રૂપી વીતે રાત, તેને ટળતાં થાય પ્રભાત.” કાલિદાસ કહે છે કે “મરણ પ્રકૃતિઃ શરીરિણાં વિકૃતિર્જીવિતમુચ્યતે વુદ્ધૈઃ । (મરણ એ પ્રાણીની પ્રકૃતિ છે; જીવિત એ જ વિકૃતિ છે.)” અને લોકત-કવિ વડ્ડાચર્ય પ્યેટાના સિદ્ધાન્તનો અનુવાદ કરી લખે છે:

“ Our birth is but a sleep and a forgetting,
The soul that rises with us, our life's star
Hath had elsewhere its setting
And cometh from afar ”

(“ મર્ત્યજીવન એક સુષુપ્તિ છે, સ્વ-સ્વરૂપનું વિસ્મરણ છે” ઇત્યાદિ)-
બૌદ્ધ ધર્મનું ‘નિર્વાણ’ અને ક્રિશ્ચિયોનિટિનો ‘Reconciliation’ એટલે મનુષ્યઆત્મા ઈશ્વરથી વિમુખ થઈ એના કોપને પાત્ર થયો છે, પણ આખરે કામરૂટ દ્વારા ધર્મચરણથી એ ઈશ્વરને તથા એના પ્રસાદને પામશે—એ બંને સિદ્ધાન્તો એક જ સત્યનાં સ્વરૂપો છે. અને એ જ વાત વેદાન્તીઓ ‘માયા’, ‘અવિદ્યા’, ‘અજ્ઞાન’, ‘વિવર્ત’, ‘અનિર્વચનીયતા’ ઇત્યાદિ પારિભાષિક શબ્દોવડે સમજાવે છે. ‘માયાવાદ’ને આ રીતે સમજી લેતા, એ સંબંધી અનેક મિથ્યા કલ્પનાઓ અનાયાસે દૂર થઈ જાય છે.

જ્ઞાનનાં દાર જુદાં જુદાં સંભવે છે, જેવા કે ઇન્દ્રિય, મન વગેરે. પણ જ્ઞાન પોતે તે હમેશા એકરૂપ જ છે. એકલે ધર્મવૃત્તિ દ્વારા જ સત્ય મનુષ્ય-આત્મામાં ઉદય પામે છે તે તર્કથી પણ સિદ્ધ કરી શકાય એવું હોવું જોઈએ: અર્થાત્ ધર્મવૃત્તિ એક વાત સ્થાપે અને તર્કવૃત્તિ એથી જીલટી જ વાત સિદ્ધ કરે એ અસંભવિત છે. માટે પૂર્વોક્ત ધાર્મિક હૃદયનો અનુભવ જો ભ્રમ નથી તો તેનું તર્કથી સમર્થન કરવું—એ કામ માત્ર વેદાન્તીઓનું જ નથી, પણ સમાન રીતે સર્વ સત્યાન્વેષી જનોને શિર છે. વેદાન્તનો ‘માયાવાદ’ આ સિદ્ધ કરવાનો યત્ન છે. તો એ ‘માયાવાદ’ને ઓટો ઠરાવવા કોઈ પણ ધાર્મિક આત્માને શા માટે આગ્રહ હોવો જોઈએ એ અમારાથી સમજાવું નથી.

(૧) અનુભવવિરોધ એ માયાવાદ ઉપર ચુકાતું એક દૂધણુ છે પણ જરા સૂક્ષ્મતાથી વિચારતાં સમજાશે કે માયાવાદનું જગત નથી એવું સામાન્ય કહેવું નથી, પણ જગત જગત—રૂપે નથી એમ કહેવું છે, અને આ એ ઉક્તિ વચ્ચે ભેદ છે. અવચ્છેદ વગર સામાન્ય રીતિએ જગતને ‘છે’ વા ‘નથી’ કહેવું એ બંને સરખી રીતે અર્થશૂન્ય વાક્યો છે. જગતને અમુક અવચ્છેદ લઈને, એટલે અમુક રૂપે જ, ‘છે’ વા ‘નથી’ કહેવામાં અર્થ છે. માયાવાદ સ્પષ્ટ રીતે કહે છે કે જગત જગતરૂપે નથી. એમ કહેવાનું તાત્પર્ય એવું છે કે પ્રાકૃત જનોને જગત જેવે રૂપે ભાસે છે તે કરતાં ધાર્મિક આત્માને એ જુદે રૂપે પ્રતીત થાય છે. અને એ બે પ્રકારમાં ધાર્મિક આત્માની જો દષ્ટિ છે તે જ ખરી છે, અને પ્રાકૃત જનોની ખોટી છે. એ જ વાત બીજી

રીતે મૂકીએ તો—પ્રાકૃત જનોનું જગતવસ્તુત: 'નથી', ધાર્મિક જનોનું 'છે'. જગત પણ છે, અને ઈશ્વર પણ છે એમ માનનારા ઈશ્વરસાક્ષાત્કારનું ખરું સ્વરૂપ સમજતા નથી, અથવા તો એમના બિંદા અંતરમાં એમને ઈશ્વર-સાક્ષાત્કાર થયો જ નથી એમ કહીએ તો પણ ચાલે. જગત (જગતરૂપે જગત) અને ઈશ્વર એવું સમૂહાલંબન (એકકું) જ્ઞાન હોય, અથવા ક્રમિક (એક પછી એક, એકબીજાથી સ્વતન્ત્ર) જ્ઞાન હોય. સમૂહાલંબન સંભવે નહિ કેમકે જગત અને ઈશ્વર નહિ પણ જગતમાં ઈશ્વર એવો અનુભવ થાય છે. વળી એક જ સાક્ષાત્કારના બંને વિષય પણ કેમ હોઈ શકે? જગત ઇન્દ્રિયથી ગ્રહાય છે, ઈશ્વર સર્વઅવચ્છેદરહિત છે અને અતીન્દ્રિય હોઈ આત્મદૃષ્ટિથી જ અનુભવાય છે. ઉક્ત જ્ઞાન, જગતપ્રત્યક્ષ (અપરોક્ષ જગદનુભવ) તે એક, અને ઈશ્વરપ્રત્યક્ષ (અપરોક્ષ ઈશ્વર અનુભવ) બીજું, એમ બે ક્રમિક જ્ઞાનરૂપે ઉત્પન્ન થઈને પણ અટકે નહિ. ઈશ્વરપ્રત્યક્ષ ઉદય થતાં એનો પ્રત્યાધાત—એનો પ્રકાશ—જગતપ્રત્યક્ષ ઉપર પડે છે, અને હવેનું જગતપ્રત્યક્ષ અજ્ઞાનઅવસ્થાના જગતપ્રત્યક્ષથી જુદું જ છે એટલું જ નહિ, પણ એનું બાધક છે એમ અનુભવ કહે છે. C. G. Rossetti નું કહેવું યથાર્થ છે કે:—

And if that life is life,
This is but a breath,
The passage of a dream
And the shadow of death;
But a vain shadow
If one considereth,
Vanity of vanities
As the preacher saith.

“If one considereth” “વિચારી જોતા” —એ શબ્દો ઉપર જરા લક્ષ દેવાનું છે. વ્યાવહારિક અનુભવમાં જગત નથી એમ વેદાન્તનું કદી કહેવું નથી : જે વ્યવહારસિદ્ધ છે તે તો તેમ છે જ. શાસ્ત્રદૃષ્ટિએ જે નવીન વાત સિદ્ધ થાય છે તે જ શાસ્ત્રને પ્રતિપાદન કરવાની છે. માટે ‘જલ્લ સત્યં’ અને ‘જગન્મિથ્યા’ એમ એ કહે છે. લોકદૃષ્ટિએ એટલે વ્યાવહારિક બ્રહ્માત્મક પ્રતીતિમાં જગત જૂત, ભવિષ્ય અને વર્તમાન ત્રણે કાલમાં છે, શાસ્ત્રીય એટલે પારમાર્થિક દૃષ્ટિએ વિચારતાં એ કદાપિ નથી. આ. ૧૪

એમ તો નહિ જ કહી શકાય કે વ્યાવહારિક અને પારમાર્થિક એવો ભેદ જ ખોટો છે, કેમકે એવો ભેદ ન હોય તો કોઈ પણ વિષયનું શાસ્ત્ર જ સભવે નહિ. જેવાં ખગોળ આદિ વિષયનાં શાસ્ત્રો છે, એવું જ બ્રહ્મજ્ઞાનનું શાસ્ત્ર છે. અને જેમ ખગોળવિદ્યા પૃથ્વીનું સ્થિતર હોવું બ્રમાત્મક છે એમ સિદ્ધ કરે છે, તેમ બ્રહ્મવિદ્યા જગતને જગતરૂપે બ્રમાત્મક છે એમ દર્શાવે છે. પછી અનુભવવિરોધનો—એટલે લૌકિક અનુભવવિરોધનો—અવકાશ કયાં રહ્યો? લૌકિક અનુભવવિરોધથી ભડકનારને તો એટલો જ ઉત્તર છે કે “No one has any genuine gift for philosophy who has never doubted the reality of material things.”

(૨) માયાવાદ સંબંધે એક 'ખીજી બ્રાન્તિ પ્રચલિત છે. જગતને 'અસત્ય', 'અપ્રતિષ્ઠ' કહેવું એ વેદાન્તનો માયાવાદ છે એવી ભૂલ ઘણા મિથ્યા વેદાંતીઓ અને વેદાંતના પ્રતિપક્ષીઓ કરે છે. પણ એ તો ખરું જોતાં શ્રીકૃષ્ણ + કહે છે તેમ અનીશ્વરવાદ છે. માયાવાદ જગતને અસત્ય કહીને અટકતો નથી, પણ બ્રહ્મ એ જ 'સત્ય' છે, જગતની 'પ્રતિષ્ઠા' બ્રહ્મમાં છે એમ અધિક પ્રતિપાદન કરે છે. અને આ ભેદ ઘોડો નથી. જગતનો નિષેધ અનુભવાના ઈશ્વરનો મહિમા ઓછો થતો નથી. પણ તેને બદલે એ વધારે ઐશ્વર્યવાળો અને અપરોક્ષ થાય છે—જેનું એક અદ્વિતીય ચિત્ર ગુજરાતી ભાષામાં આલેખાયું છે.*

(ગીતિ)

જો! સહસ્રા આ ફાટયું અપૂર્વને લબ્ધ શાન્ત તેજતણું,
તદપિ નયન ઝંખવતું બ્રહ્માડ જવલંત, જેહ દૂર ઘણું.

(ઉપનિષદસંતતિલક્ષ)

અને મહિંથી કંઈ ભાનુ કોટિ
ઝંખાઈ દેતો જ પ્રચંડ જ્યોતિ

+ “અસત્યમપ્રતિષ્ઠં તે જગદાહુરનીશ્વરમ્”—

મઠ ગી૦

* પ્રાતઃકાલીન સૂર્યરૂપશ્ચ યતાં જેમ મેન્નોનની સૂર્યમંથી કોઈક અલૌકિક સંગીત નીકળતું, તેમ અદૈતનું દર્શન થતા 'કવિહૃદય' નામની છાંય 'માધી' આ સંગીત નીકળ્યું છે. કવિ કવિ મટી જઈ ટીકામાં કોઈક કહે છે, પણ તે વાંચવા આપણી ઇચ્છા નથી. તેમ આપણે કામ પણ કવિનું નથી, પણ 'કવિહૃદય'નું છે.

તથાપિ જાંડી કંઈ શાન્તિ ધારી,
જો ! આમ આ ઝળહળ્યો શું અગાધ ભારી !
એ જ્યોતિના પૂર અગાધ માહિ
અનંત પ્રભાત ડૂબ્યાં જ કાંઈ;
ડૂબ્યા ગધા દિવ્ય ગણો તરન,
ડૂબી વળી અમીતણી નદી વેગવંત,
પ્રચડ એ જ્યોતિ અંખડ બેતો
વિશાળ આ વિશ્વ વિલોપી કેતો;
ના જ્યોતિથી લિન્ન દીસે જ કાંઈ,—
આ પેર જો ! પ્રકૃત ડૂબી પુરુષ માહિં.

‘જગીને જોઉં તો જગત દીસે નહીં’ એ નરસિંહ મહેતાનું વચન પણ આ અનુભવચિત્રની જ પ્રથમ રેખા જેવું છે. “સચરાચરરૂપરાશિ ભગવંત” એ જ્ઞાન આત્માના જેમ અધિક અધિક પ્રવેશ કરતું આવે છે તેમ આત્મા એ જ્ઞાનરૂપ થતો જાય છે. અને ક્રમે કરીને એ જ્ઞાન અજ્ઞાનનું બાધક છે એ વૃત્તિને પણ વિલય થઈ જઈ, અતિ જ્ઞાન જ સ્વયં એકલું પ્રકાશે છે. પછી “ના જ્યોતિથી લિન્ન દીસે જ કાંઈ !” બ્રહ્મવેદમ્મતં પુરસ્તાત્ બ્રહ્મ પશ્ચાત્ બ્રહ્મ દક્ષિણતશ્ચોત્તરેણ । અધશ્ચોર્વ્વ ચ પ્રસૂતં બ્રહ્મૈવેદં વિશ્વમિદં વરિષ્ઠમ્ ।” એ અનુભવ દર્શ થતા “બિંધ” નો અવકાશ રહેતો નથી. જે ‘જ્યોતિ’રૂપ થઈ સર્વત્ર ‘જ્યોતિ’ નિહાળે છે, અને ‘તમે’રૂપ જગતને જેણે ‘અસત્ કરી ફેંકી દીધું’ છે, તેને એ જગત ક્યાંથી ‘દીસે’ ? કદાચિત્, ‘દીસે’ તો પણ જૂતકાલમા વિલીન મૂર્તિ રૂપે જ એટલે એથી એને હાનિ પણ શી ? જ્ઞાનીને મન જગત બિંધમા ભાસતા “અટપટા ભોગ”ની જળ છે, અને જરા આગળ જતાં એને સમગ્ર વિશ્વમા પરમ-આત્મ-સ્વરૂપનો જ લાલ દેખાય છે, એટલે એને ‘ભોગ’ એવી વસ્તુ જ રહેતી નથી. જ્યાં સુધી આ ભોગ છે, ત્યાં સુધી પણ એને નિશ્ચય છે કે એ ભોગ ‘અટપટા’ છે, અર્થાત્ આનેર્વાન્વિય છે, સમજવા દુર્ઘટ છે, અને આત્માને વિપવલાલસામા દોરી સ્વરૂપહાનિ કરાવે છે. આ રીતે “જગીને જોઉં તો જગત દીસે નહિ, બિંધમાં અટપટા ભોગ ભાસે” એ ઉદ્દિનનું તાત્પર્ય છે.

માયાવાદ ઉપર આખા વેદાન્તની રચના છે, અને એ વાદ ઉપર જ એના પ્રતિપક્ષીઓનો સવિરોધ આક્ષેપ છે, માટે એ વાદની પ્રતિવાદક આ

પ્રથમ પંક્તિ ઉપર આપણે જરા વિસ્તારથી વિચાર કર્યો. બાકીની પંક્તિઓનું હવે ટૂંકામાં મનન કરી જઈશું.

“ ચિત્ત ચૈતન્યવિલાસ તદ્રૂપ છે બ્રહ્મ લટકાં કરે બ્રહ્મ પાસે.”

ચિત્ત એ ચૈતન્યવિલાસથી ભિન્ન નથી—અર્થાત્ ચૈતન્યથી જ બન્યું રહ્યું છે. આત્મા વસ્તુતઃ વિકારરહિત છે, કેમકે સર્વવિકારનો એ સાક્ષી છે. વિકાર એની દષ્ટિ આગળ હસ્તામલકવત્ વિષય થઈ રોકુરે છે, છતાં એ વિકાર પોતાના છે અને પોતામાં છે એમ એ માને છે, એટલે કે પોતે તેનો સાક્ષી છે છતાં ઉપદાનરૂપે કલ્પાય છે. આ વિકારના ઉપાદાનભૂત આત્મ-સ્વરૂપનું નામ અત્રે ‘ચિત્ત’ છે. ચિત્ત એ કાંઈ આત્માથી ભિન્ન વ્યક્તિ નથી. સુતાર અને વાસલાનો સંબંધ છે એવો આત્મા અને ચિત્તનો ભેદાત્મક બાહ્ય સંબંધ નથી. પોતાનું કારણ પણ આત્મા પોતે પોતામાંથી જ ઉપજીવી કાઢે છે. માટે કવિ કહે છે—“ચિત્ત ચૈતન્યવિલાસ તદ્રૂપ છે,” અને આ રીતે “બ્રહ્મ લટકાં કરે બ્રહ્મ પાસે.” આત્મા અને ચિત્ત ઉભય બ્રહ્મરૂપ હોવાથી ચિત્ત જે જે રમતો આત્મા આગળ રમે છે, આત્માને લોભાવવા માટે ‘વિષય મોહિની’—‘પ્રકૃતિનર્તકી’ના જે જે સ્વરૂપો એ ધારણ કરે છે તે સર્વ “બ્રહ્મ” ના “બ્રહ્મ” પાસેનાં “લટકાં” જ છે. ભોક્તા અને (ભોગસાધન-સહિત) ભોગ્ય, પ્રમાતા અને (પ્રમાણુસહિત) પ્રમેય સર્વ બ્રહ્મરૂપ છે, એમ સમજી લેતાં મોક્ષ હસ્તગત છે. ચિત્તને અને જે વાસનાઓનો એમા અન્તર્ભાવ છે એ વાસનાઓને ‘બ્રહ્મ’ રૂપ માનવાનો અત્રે જે ઉપદેશ છે તેનો અર્થ એવો નથી કે ચિત્ત બ્રહ્મ છે એમ શબ્દમાં—માત્ર પરોક્ષ રીતે માનવું, પણ અપરોક્ષ રીતે એટલે બ્રહ્મપદાર્થના સાક્ષાત્કારપૂર્વક ચિત્તને બ્રહ્મ માનવાનું છે. ‘સર્વે બ્રહ્મમયં જગત્’, ‘વાસુદેવઃ સર્વમિતિ’, એ સત્ય જ્યાં સુધી શબ્દમાં જ છે ત્યાં સુધી એથી કાંઈ લાભ નથી; ક્વચિત્ હાનિ પણ થાય છે. પણ જે ક્ષણે એ સત્ય શબ્દના પ્રદેશમાંથી ઉભરાઈ આત્મામાં પ્રવેશ કરે છે તે ક્ષણે અત્યન્ત શુદ્ધિ પ્રાપ્ત થઈ આત્મામાં પાપ કે અન્ય કાંઈ પણ દોષનો સંભવ રહેતો નથી. કેમકે ‘બ્રહ્મ’ શબ્દવડે જે વસ્તુનો નિર્દેશ છે તે અત્યંત ‘વિશુદ્ધ’, ‘વિરજ’, ‘વિશેષ’, ‘અપાપવિદ્ધ’, પરમાત્મા છે. એક બીજી રીતે પણ આ પંક્તિ ચોજી શકાય છે. ચિત્ત કહેતાં, અન્તઃકરણ (ચિત્ત)—અવચ્છિન્ન ચૈતન્ય, જે જીવાત્મા પણ કહેવાય છે તે, પરમાત્મસ્વરૂપનો જ વિલાસ હોઈ પરમાત્મસ્વરૂપ છે અને પરમાત્મા આગળ “લટકાં” કરી રહ્યો છે.

આ રીતે આન્તર જગતની પ્રહરપતા બતાવી, બાહ્ય જગતની પ્રહરપતા બતાવે છે.

“પંચ મહાભૂત પરિબ્રહ્મ વિષે જીપન્યાં, અણુ અણુ માંહિં રહ્યાં રે વળગી
ફૂલ ને ફળ તે તો વૃક્ષનાં બાણુવાં, થડ થકી ડાળ તે નહિ રે અળગી.”

પૃથિવ્યાદિ પંચ મહાભૂત “પરિબ્રહ્મ,” એટલે પરબ્રહ્મ વા પરિતઃ (આસપાસ) વિરતરી રહેલા બ્રહ્મ, વિષે જીતપન થયાં છે; અને “અણુ અણુ” પ્રત્યેક પરમાણુ, “બ્રહ્મમાંહી” જ વળગી રહ્યાં છે. તાત્પર્ય કે જગતની ઉત્પત્તિ અને રિચિતિ બંનેનું કારણ બ્રહ્મ છે, અને તે જગતથી તટસ્થ એટલે બહાર રહીને નહિ, પણ જગતથી પર છતાં ‘વિષે’ એટલે અન્તર્મા રહીને;— અર્થાત્ જગતનું નિમિત્ત, ઉપાદાન અને અધિષ્ઠાન કારણ બ્રહ્મ છે. જેમ ‘ફૂલ’ અને ‘ફળ’ વૃક્ષમાંથી જ ઉત્પન્ન થયાં છે, અને જેમ વૃક્ષથી ‘ડાળ’ અળગી નથી પણ વૃક્ષની જ અવયવભૂત છે, તેમ આ જગત પણ બ્રહ્મનો જ વિલાસ (‘ફૂલ’) છે, બ્રહ્મની જ રસનિબ્ધપતિ (‘ફળ’) છે, બ્રહ્મનો જ એક અંશ (‘ડાળ’) છે. પંચ મહાભૂત પરિબ્રહ્મ વિષે ‘જીપન્યા’ એટલે જીતપન્ન થયાં—જીતપન્ન કર્યાં એમ નહિ. આમ કહેવામાં કદાચ સૂક્ષ્મ તાત્પર્ય એવું હોય કે બ્રહ્મ સ્વયં નિર્વિશેષ છે, સર્વ સંબંધરહિત છે, અને આત્મકામ છે એટલે એની સાથે જીતપત્તિ કરવાનો વિચાર અસંગત છે. જગત બ્રહ્મની “કેવલ લીલા” છે એમ વેદાન્ત તત્ત્વથી કોઈ કોઈ વાર કહેવામાં આવે છે, તેનું તાત્પર્ય એટલું જ છે કે કોઈ પણ પ્રકારના શ્રમ વિના એટલે માયારૂપી બ્રહ્મના સ્વભાવથી જ આ જગતનો આવિર્ભાવ છે, અને બ્રહ્મનો આનંદ એમાં મૂર્તિમાન થાય છે. બ્રહ્મ અમુક સમયે જગતસર્જનનો આરંભ કર્યો એમ માનતા અનેક બાધ આવે છે : અદ્વૈતમાંથી દ્વૈત કેમ થયું ? અમુક અત્યાર સુધી વિશબળું કારણ શું ? કારણ હોય તો તે જ કારણ એ કરતાં અધિક વિશબળ કેમ ન કરે ? પ્રત્યાદિ. *

વેદ તો એમ વદે, શ્રુતિ સ્મૃતિ સાખ્ય દે, કનકકુંડળ વિષે લેહ નોયે;
ઘાટ ઘડયા પછી નામ રૂપ જૂજવાં, અંત્યે તો હેમનું હેમ હોયે.

કાર્યકારણના અભેદ ન્યાયે, જગત, બ્રહ્મ થકી લિન્ન નથી એ સિદ્ધાંતનું વેદ પ્રતિપાદન કરે છે, અને શ્રુતિ-સ્મૃતિ પણ એમાં “સાખ્ય” પ્રવે છે.

— ડૉ. માટિંગ. પણ આ દોષ કબૂલ કરે છે.

આપણો વ્યાવહારિક અનુભવ પણ કહે છે કે કનક કુંડળ વગેરે જુદાં જુદાં “નામરૂપ” “ઘાટ ઘડના પછી” થાય છે, પણ આરંભમાં અને અંતમાં તો સર્વ “હેમરૂપ” જ છે. અને વિચાર કરતાં મધ્યમાં પણ એ હેમ જ છે. શ્રી ગૌડપાદાચાર્ય કહે છે તેમ “આદાવન્તે ચ યજ્ઞાસ્તિ વર્તમાનેऽપિ તત્તથા”—જે અદિ અને અંતમાં નથી તે વર્તમાનમાં પણ નથી જ. અત્રે “વેદ” એટલે મ ત્રસ હિતા અને “શ્રુતિ” એટલે બ્રાહ્મણ-ઉપનિષદ એમ અર્થ હોય, અથવા “શ્રુતિ” શબ્દનો જરા અવિચારિત પુનરુક્તિરૂપ પ્રયોગ થઈ ગયો હોય. ગમે તે હો. પણ અત્રે, કદાચ કવિને અનભિપ્રેત એવો નિગૂઢ ખવનિ રહ્યો છે તે એ છે કે ‘વેદ’ એટલે જ્ઞાન, શબ્દાર્થજ્ઞાન; પછી એ જ્ઞાનનું શ્રવણ એટલે હૃદયમાં ઉતારવું; અને પછી એનું વારંવાર સ્મરણ એટલે પ્રીતિ-પૂર્વક નિદિધ્યાસન—એ ત્રણ વિધિયતા પૂર્વોક્ત સત્યનો યથાર્થ અનુભવ થાય છે. આ રીતે જોતાં, વેદ ફક્ત “વેદ છે”, પણ એની “સાખ્ય” તો શ્રુતિ. અને સ્મૃતિ જ પૂરે છે એ કહેવું યોગ્ય છે.

જીવને શિવ તો આપ ઈચ્છાએ થયા, રચી પરપંચ ચૌદ લોક કીધા; ભણે નરસૈયો તે જ તું તે જ તું, એને સમર્યાથી કંઈ સંત સીધ્યા.

જીવ અને શિવ ઉભયનું અગ્નિત્વ “આપમાં” કહેતાં આત્મામાં— નિર્વિશેષ બ્રહ્મમાં—છે; જેના માયારૂપી સ્વભાવથી ચૌદ લોકનો “પરપંચ” એટલે ‘મિથ્યાબ્યાજ’ વા પંચકૃત જગત રચાયું છે. “હે ભાઈ! તે જ તું છે” “તત્ત્વમસિ” એમ નરસૈયો સમજ્યો છે અને તને સમજાવે છે. એને સમર્યાથી જ અનેક સત સિદ્ધિને પામ્યા છે. અને એનું વિસ્મરણ એ આ. જગત્સ્રક્ષનું આદિ કારણ છે.

[સુદર્શન, નવેમ્બર, ઈ. સ. ૧૯૬૮]

૨ : “ ભાગવતોત્તમઃ ”

સુત્ર

સર્વમૂતેષુ યઃ પश्यેદ્ભગવદ્ભાવમાત્મનઃ ।

ભૂતાનિ ભગવત્યાત્મન્યેષ ભાગવતોત્તમઃ ॥

(ભાગવતમ્)

ભાષ્ય

(રાગ ધન્વાશ્રી)

વળી વળી કહ્યું હતી વિશેષજી, જે ન દેખે હરિ વિના રેખજી;
પેખે સઘળા હરિના વેષજી, તે જન કેહેનો ન કરે ઉવેખજી.

(પૂર્વછાયા)

ઉવેખ ન કરે કાયનો, આત્મા વિલસી રહ્યો;
જેહને શ્રી ભાગવત ગાયે, ગીતા ઉપનિષદે જેને કહ્યો.
ભાઈ ભક્ત તે જે એમ જાણે, જાણીને હૃદયે ધરે;
સ્વામી માહારો રહ્યા સઘળે, અહર્નિશ ચિંતન એમ કરે.

જીવન ત્રપ્યમા રહ્યો પૂરી, પૂરણ સ્વે પરમાતમા;
પોતે તો પીયુજી નિરંતર પણ બેદ દેખે ભાત્યમાં.
માહારો રામ રમે છે સહુ વિષે, એમ હેતે હીસે મન;
હરિ કહે એ સાંભલે હરિ, હૃદયે સોપે તન.

નિત્ય રાસ નારાયણ કેરો દેખે તે અનંત અપાર;
જિહાં જેહવો તિહા તેહવો, નારાયણ નરનાર.
ગદગદ કંઠે ગાતે થકે, રોમાચિત હોયે ગાત;
હર્ષ આંસુ બહુ હેત હૃદય, પ્રેમકરું તે પાત.

નવનીત સંપ્રદ હૃદે કામળ, કહ્યું ન જાયે હેત;
આખમાહે અમૃત ભરિયું, હૃદયે કિંકરું ક્ષેત્ર.
ખાતો પીતો એણેતો, દેખતો ને સઘળે રામ;
વે ધ્યું મન રહે તેહનું. શીથળ સંસારી કામ.

જેમ જરે લુપ્પી યુવતી, તેનું મન રહે પ્રોત્તમ પાસ;
અહર્નિશ રહે આગ્રોચતી, લાઈ એહવું મન હરિદાસ.
કહે આખો સહુ ? શુણો, હરિ લક્ષ લાગો ચિંતને ;
મનન જેહને માહાવનું, તે સેવે હરિ-શુરુ-સંતને

(અખે-ગીતા)

વાર્તિક

મનુજ-આત્માના ઊંડામાં ઊંડા ભાવો શબ્દમાં પ્રદર્શિત કરી શકાતા નથી. જે થોડેક અંશે પણ એ કાર્ય સિદ્ધ કરવાનું સામર્થ્ય મનુષ્યવાણીમાં હોય તો તે ‘કાન્તદર્શી’ કવિની વાણીમાં જ છે, અન્યત્ર (ગદ્યમાં) નથી. માટે ઉપરના શ્રીમદ્ભાગવતમાથી ઉતારેલા પરમ ગંભીર સૂત્રનું ભાષ્ય કવિ—અખાના—મુખેથી જ શ્રવણ કરાવી, એ સંબંધી કેટલાક પ્રાસંગિક વિચાર અન્ને વાર્તિકરૂપે આરંભીશું.

“જે સર્વ જૂતમાં ભગવત-આત્માને જુવે છે. અને ભગવત-આત્મામાં સર્વ જૂતને જુવે છે, તે ઉત્તમ ભાગવત—એટલે ભગવન્જન—સમજવો.”—આ રીતનો આપણો ઉપર બતાવેલો વેદાન્તસિદ્ધાન્ત છે. આ સિદ્ધાન્ત ધતરમતના સિદ્ધાન્તો કરતાં ઘણું દરજ્જે ચઢિયાતો છે એમ આપણે માનીએ છીએ, અને એ માનવું યથાર્થ છે. પરંતુ ન્યાં સુધી એ ઉપર સંભવતા કેટલાક આક્ષેપોનું સમાધાન ન થાય ત્યાં સુધી આપણો સિદ્ધાન્ત જ શ્રેષ્ઠ છે એમ માની બેસવું એ સત્યાન્વેષણને ઉચિત ન ગણાય. માટે એવા કેટલાક આક્ષેપોનો આ સ્થળે વિચાર કરવો પ્રાપ્ત થાય છે.

૧. પૂર્વોક્ત સિદ્ધાન્ત ઉપર એક પ્રશ્ન તો એ જાહે છે કે “જુવે છે”—શબ્દવાચ્ય દષ્ટિજ્ઞાન—માજ “ભાગવત”ત્વની પરિસમાપ્તિ કરવી એ ચોખ્ખું છે ? સત્યમ્-જ્ઞાનને સદાચરણને સ્થાને મૂકી શકાય ખરું ? જ્ઞાન અને ક્રિયા એ બે સિદ્ધ શક્તિઓ છે, અને માત્ર જ્ઞાની ચર્મને વિરમવું અને નિષ્ક્રિય રહી કર્તવ્ય કરવામાં ચૂકવું એ દોષ નથી ?

ભગવન્જનમાં જ્ઞાન ઉપરાંત કર્મની આવશ્યકતા છે એ સત્ય છે. વળી જ્ઞાન (અમુક અર્થમાં) અને ક્રિયા એ બે સિદ્ધ શક્તિઓ છે એ પણ નિર્વિવાદ છે. મનુષ્યસત્-કર્મનું જ્ઞાન મેળવ્યા છતાં પણ અસત-પથમાં પ્રવૃત્તિ થાય છે એ સર્વવિદિત છે, અને એથી એ સૂચવાય છે કે જ્ઞાન અને ક્રિયા

એ એ એક પદાર્થ નથી. ‘*Videō meliora proboque, deteriora sequor*’, = “I see and approve of the better things, I follow the worse”. “The spirit is willing, yet the flesh is weak”. “The good that I would I do not; but the evil which I would not, that I do.” ખત્યાદિ વચનો પણ જ્ઞાન અને ક્રિયા વચ્ચે વારંવાર થતા વિરોધની જ સાક્ષી પૂરે છે. પરંતુ આ શ્લોકની માફક જે વિદ્વાનો જ્ઞાનમાં કર્તાવ્યકરણની, ‘લાગવતત્વ’ આદિ લાવનારો નથી, પરિસમાપ્તિ કરે છે તેમનું તાત્પર્ય ક્રિયાવિરહિત જ્ઞાન-વિષયક હોય એમ લાગતું નથી. સૉક્રેટિસે+ જ્ઞાન અને સદાચરણને એક માન્યા હતા એમ કહેવાય છે. પણ ખરું જોતા એ પ્રતિપાદનની મતલબ એવી હશે કે કેમ એ શંકાસ્પદ છે. સ્પીનોઝા—જે સૉક્રેટિસ પછી જ્ઞાન અને સદાચરણની એકતા * પ્રતિપાદન કરનાર વિદ્વાનોમાં મુખ્ય છે—તેના અન્યો જોતા તો આ વિષયમાં બિલકુલ સંદેહ રહેતો નથી. એ જ્ઞાનના “adequate” (પૂર્ણ) “inadequate” (અપૂર્ણ) એમ વિભાગ પાડે છે, અને માત્રવિચારાત્મક જ્ઞાનને એ ‘અપૂર્ણ’ જ્ઞાન કહે છે. x વેદાન્ત-

+ સદાચરણને જ્ઞાનરૂપે ઉપદેશવામાં સૉક્રેટિસનું કદાચ એમ તાત્પર્ય હોય કે સદાચરણમાં બ્રાન્તિ થવાનું મૂલ અજ્ઞાન છે અને તેથી જ્ઞાન સંપાદન થતાં, મનુષ્યસ્વભાવની સ્વાભાવિક અદુષ્ટતાને લઈ, અથવા સદાચરણમાં જ મુખ્ય સમાયેલું છે અને સર્વ મુખ્યાર્થે જ યત્ન કરે છે તેથી, જ્ઞાન-માથી સદાચરણ ફલિત થવામાં વિલંબ થવાનો ભય નથી; અથવા તો એક બીજો ખુલાસો એમ થઈ શકે કે એના સમયમાં કેટલાક વિદ્વાનો સદાચરણને અનિયત અને યાદચ્છિક માનતા હતા તેમ નહિ પણ સર્વ મનુષ્યો તે એકરૂપે પ્રહણ કરી શકે એવું, અર્થાત્ જ્ઞાનવિષય, છે એમ દર્શાવવાનો હેતુ હોય. આ સાથે એ પણ જોવાનું છે કે સૉક્રેટિસનો ક્રિયારહિત જ્ઞાન ઉપદેશવાનો આશય નહોતો, પણ જ્ઞાનરહિત ક્રિયા અસાર છે એમ પ્રતિપાદન કરવાનો મુખ્ય ઉદ્દેશ હતો.

* “The effort to understand is the first and sole basis of virtue.”—*Spinoza*

x “The knowledge which is divorced from will is not true knowledge, the will that is divorced from knowledge not really will” “Knowledge that is inert or inactive is not

ન રાખતા, અમુક સ્વરૂપે એ ઈષ્ટ છે અને અમુક સ્વરૂપે એ અનિષ્ટ છે એમ અંતરંગત તાત્ત્વિક નિયમનું પ્રતિપાદન કરે છે. વળી અત્રે સમજવાની એક ખીજી બાબત એ છે કે હૃદયના અનિષ્ટ ભાવોમા ભગવત્-સાક્ષાત્કારનું માત્ર આરોપણ કરવાથી એ ઇષ્ટ બને છે એમ વેદાન્તનું માનવું નથી : અર્થાત્ ઉક્ત સાક્ષાત્કારની યુદ્ધિ રાખી ગમે તે પાપ કરવામા આવે તે અપાપ થઈ જાય છે એમ નથી. પરમાત્મા સત્યસ્વરૂપ હોવાથી આવું અસત્ય આરોપણ ભગવત્-સાક્ષાત્સ્વરૂપ ટોઈ શકતું નથી. પણ તિરસ્કાર જે સ્થૂલદૃષ્ટિયા હમેશાં મલિન ભાવ ભાસે છે તેમાં યોગ્યતાદિ કારણને લઈ જ્યારે અવશ્ય-કર્તવ્યતા સમજાય છે, ત્યારે જ એમાં ભગવત્ સાક્ષાત્કારનો પ્રસંગ આવે છે; અને એવે પ્રસંગે એમા સદોષતા નથી. આ રીતે વિચારી જોતાં સમજાશે કે વેદાન્તમતમા તિરસ્કારાદિ વૃત્તિને અવકાશ છે અને નથી—ભગવદ્દર્શન-રૂપે છે, તિરસ્કારરૂપે નથી.

૩. આપણે અનેક વાર જોઈ ગયા છીએ કે જીવ સર્વ જીવરૂપે એક છે એમ વેદાન્તનું કદાપિ કહેવું નથી, કિન્તુ સર્વ જીવની પરમાત્મામા એકતા છે એટલું જ કહેવું છે. તથાપિ એ વાતનું વિસ્મરણ કરી અદૈતસિદ્ધાન્તને ગમે તેમ કલ્પી એના ઉપર આક્ષેપ કરવામાં આવે છે. અમારું એમ કહેવું નથી કે એ આક્ષેપ કરનારાઓને વેદાન્તનું આ રહસ્ય અજ્ઞાત છે; અજ્ઞાત નહિ જ હોય, અને ન જ હોવું જોઈએ. પણ એ આક્ષેપની તર્કપદ્ધતિમા તો ઉપર ખતાવેલા એ વિચારના સ્વરૂપો વચ્ચે વિવેક થતો નથી જ. આવે એક આક્ષેપ હમણાં—ગયા ‘ જ્ઞાનસુધા ’ પત્રના અંકમાં—“ કર્તવ્યયુદ્ધિ ” એ નામના લેખમા જોવામા આવ્યો છે. ત્યાં એક લેખક લખે છે કે :—

“ સ્વ અને પર—પોતે અને ખીજા—એ જુદા હોય ત્યારે જ પાત્રકા અર્થે સ્વાર્થત્યાગને સંભવ રહે છે. સ્વ અને પરના અબેદજ્ઞાનમાં—સ્વ અને પરને એક અભિન્ન માનવામાં—સ્વાર્થત્યાગ છે એ મત બ્રહ્મિન છે. પારકાને પોતાના સગા ગણવા, પારકાને પોતાના સરખા સુખ તથા માનને પાત્ર માનવા, અને તે માટે તેમને સારું સ્વાર્થનો ત્યાગ કરવો એ કર્તવ્ય છે પાત્ર એ અબેદ નથી. પર—પારકો—છે જ નહિ, સ્વ જે છે તે સિવાય ખીજું કંઈ છે જ નહિ, એવો અબેદ હોય તો ત્યાગ સંભવે જ નહિ. કાણુ જ્ઞાનેા ત્યાગ કયે ? કાણુ કોને માટે ત્યાગ કરે ? બેદ હોય તે! જ ત્યાગ હોય, તો જ ત્યાગની કિમ્મત હોય. પોતાનું જે હોય, પોતાને જે સુખકર હોય તે ખીજા માટે મૂકી દેવું. એટલું પોતાનું સુખ ઓછું કરી ખીજાના સુખની વૃદ્ધિ

કરવી એમા ઉદારતા છે. એ ઉદારતા અભેદજ્ઞાનમાં—સ્વ તે જ વાસ્તવિક રીતે પર છે, પોતાની પાસેથી જઈ ખીજને મળે એમ બની શકે એવો ભેદ જ નથી એવા જ્ઞાનમાં—હોઈ શકતી નથી. એ અંભેદજ્ઞાન તે સ્વાર્થત્યાગ નથી, તેમ જ એ અભેદજ્ઞાનથી સ્વાર્થત્યાગની વૃત્તિને ઉત્તેજન મળતું નથી.”

અત્રે માની લીધો છે એવો અદ્વૈતસિદ્ધાંત કયા પ્રતિષ્ઠિત વેદાન્તમંથમાં જોવામાં આવ્યો? તત્-તદ્-વ્યક્તિરૂપે ચૈતન્યનો ભેદ વેદાન્તને અગ્રાણ છે? એક વ્યક્તિએ ખીજ વ્યક્તિના સુખ માટે પોતાના સુખનો ત્યાગ કરવો એ વાતને તત્-તદ્-વ્યક્તિની પાછળ એકનાનું તત્ત્વ સ્વીકારવાથી શો બાધ આવે છે? બાધ આવતો નથી એટલું જ નહિ, પણ કર્તવ્યભાવના પરિ-નિષ્પન્ન થવા માટે એનું તત્ત્વ સ્વીકારવાની જરૂર છે એ વિષે ગયા માર્ચ માસના અંકમાં+ થોડીક ચર્ચા અમે કરી ગયા છીએ. અને એ હિપર યોગ્ય આક્ષેપ થશે તો તે વિચારવા અને એ આક્ષેપમા સત્ય લાગશે તો તે સ્વીકારવા પણ અમે તૈયાર છીએ. હાલમાં તો આ સ્થળે એટલું જ સ્મરણ કરાવવું બસ થશે કે અદ્વૈતવેદાન્તમા આક્ષેપકાર માની લીધો છે તેવા અર્થમાં સ્વ અને પર એક પદાર્થ નથી, પણ એમના ભાસમાન ભેદમાં તત્ત્વદષ્ટિએ જોતા જ અભેદનું તત્ત્વ રહેલું છે એ જ સ્ફૂટ કરી આપવાનો એનો યત્ન છે.

હવે આ યત્ન સ્વાર્થત્યાગને શી રીતે વિરોધી થઈ પડે છે એ સમ-જાતું નથી. સ્વાર્થાનુસરણ જેટલે અંશે અભેદાનુભવમાં વિરોધી છે તેટલે અંશે એની અનિષ્ટતા અભેદવાદમાં સિદ્ધ છે એ વિષે તો કોઈ શંકા કરી શકે એમ છે જ નહિ. સ્વાર્થત્યાગપુરઃસર પરાર્થ માટે પ્રવૃત્ત થવું એ અભેદવાદમાં શી રીતે ઘટી શકે છે એ જુદો પ્રશ્ન છે. એ સંબંધે ‘જ્ઞાનસુધા’ કહે છે કે “અભેદ હોય તો ત્યાગ સંભવે જ નહિ. કેણુ જ્ઞાનો ત્યાગ કરે? કેણુ કોને માટે ત્યાગ કરે?”—ઇત્યાદિ. પણ આ પ્રશ્નનો ઉત્તર કે અભેદબુદ્ધિ હોય ત્યા ત્યાગબુદ્ધિ સંભવે નહિ એમ અત્રે વિવક્ષિત હોય તો વેદાન્તને ઇષ્ટાપતિ છે. કર્તવ્ય કરવામાં ત્યાગબુદ્ધિ—હું ત્યાગ કરું છું એવું જ્ઞાન—જ જોઈએ એમ કાંઈ નથી. એ લેખક પોતે જ આગળ જતા લખે છે કે “ઈશ્વરપ્રીત્યર્થે જ મનુષ્ય કર્તવ્યપરાયણ થાય છે.” હવે ત્યાં અમે એટલું જ પૂછીશું કે અમુક કર્તવ્ય ત્યાગબુદ્ધિવડે ન કરતાં ઈશ્વરને એ પ્રિય છે એવી બુદ્ધિથી જ કરવામાં આવે તો એ લેખકના મતમા કર્તવ્ય કયું ગણાય કે કેમ? અમારું તો એવું માનવું છે કે ત્યાગબુદ્ધિથી કર્તવ્ય થવું જોઈએ એમ નથી. અત્યન્ત

કેન્નત ચારિત્રવાળા પુરુષોને તો પોતે સ્વાર્થત્યાગ કરે છે એવી બુદ્ધિ રહેતી જ નથી, કિંતુ સ્વાર્થત્યાગ કરીને જ એ કૃત્યમાં એનો આત્મા અલાનોર્મિથી ઉદ્ધાસે છે. વળી, ત્યાગબુદ્ધિમાં જ એ કર્તવ્યનું તત્ત્વ સમાયેલું હોય તો સ્વ-પ્રતિ કોઈ પણ પ્રકારનું કર્તવ્ય સંભવે જ નહિ. કેવલ સ્વાર્થમાં કે કેવલ પરાર્થમાં કર્તવ્ય રહેલું નથી એ સુપ્રસિદ્ધ વાત છે. તો પછી પરાર્થે જ—સર્વાર્થે નહિ પણ પરાર્થે જ—પ્રવૃત્તિ થવી જોઈએ એવો આગ્રહ કરવાને કોઈ કારણ જણાતું નથી. માટે ત્યાગબુદ્ધિ નહિ પણ કેન્નત પ્રયાણ કે એવું જ બીજું કોઈક શાસ્ત્રીય તત્ત્વ કર્તવ્યભાવનાનું સારભૂત રહસ્ય માનવું યોગ્ય છે.

આ તત્ત્વનો વિરોધી સ્વાર્થ તે જ અનિષ્ટ સ્વાર્થ છે, ત્યાં અબેદ હોય ત્યાં ત્યાગ સંભવે નહિ એમ વિવક્ષિત હોય તો એ કહેવું ખોટું છે. કારણ કે જે અર્થમાં સ્વાર્થ અનિષ્ટ છે એ અર્થમાં સ્વાર્થનો ત્યાગ થવા અદ્વૈતવેદાન્તમાં અવકાશ છે જ. અને પરોક્ષ અબેદને અપરોક્ષ કરી આપવો. એ એનું પ્રયોજન છે. સ્વથી પર બીજું કોઈ છે જ નહિ એમ જ્યારે વેદાન્ત કહે છે ત્યારે ‘સ્વ’ શબ્દનો અર્થ ‘સ્વાર્થ’ શબ્દઅંગભૂત ‘સ્વ’-શબ્દના અર્થથી જુદો જ છે. આ બે સ્વ-શબ્દ વચ્ચે એક પાશ્ચાત્ય વિદ્વાને બતાવ્યું છે તેમ, “Self” (મોટા S વાળા) અને “self” (નાના s વાળા) વચ્ચે જેટલો ભેદ છે તેટલો ભેદ છે. અર્થાત્ સ્વથી પર બીજું કોઈ છે જ નહિ એમ જ્યાં કહેવામાં આવે છે ત્યાં સ્વ શબ્દનો અર્થ ભૂતમાત્રનો સ્વ (આત્મા) એવો પરમાત્મા છે; અને સ્વાર્થશબ્દ અંગભૂત સ્વ શબ્દનો અર્થ અહંકારરૂપદ રાગદોષાદિવચ્ચિત્ત બદ્ધ ચૈતન્ય એટલે જીવાત્મા છે.

વેદાન્ત જે આત્માનન્દ ઉપદેશે છે તે સ્વાર્થ, કે પ્રત્યેક સારાં ખોટાં સર્વ કૃત્યમાં થતો આત્માનન્દ, નથી; પણ આત્માનું જે વિશુદ્ધ ખરું પરમાત્મ-ભૂત સ્વરૂપ તે સ્વરૂપનો અનુભવ થતાં જે આનન્દ થાય છે તે છે. આ આનન્દ પરાર્થ-વિરોધી નથી, કિંતુ પરાર્થ-ઉપપાદક છે. *

* “There is an obvious distinction between *selfishness* and *self-realisation*; between *unselfishness* and *self-extinction*. Moral disinterestedness does not mean, even at the highest, the cessation of self-consciousness or self-satisfaction....Even in self-sacrifice for another there is present a reference to self.

પરના આત્માને પોતાનો આત્મા સમજી લઈ ત્યાગ કરવાથી કર્તવ્ય-આચરણમાં શી હાનિ આવે છે એ અમરારથી કદપી શકાતું નથી. અને પરાર્થ સ્વાર્થનું સ્વરૂપ ધારણ કરે છે એમ, સ્વશબ્દનું ઉપરનું વિવેચન ધ્યાનમાં લીધા પછી કહી શકાશે નહિ. કારણ કે વેદાન્ત જ્યારે પરાર્થને સ્વાર્થરૂપે નિરૂપણ કરે છે ત્યારે એનો આશય “Universal Benevolence” (સ્વાર્થ-વૃત્તિ)ને “Enlightened Self-interest” (ડાહી સ્વાર્થવૃત્તિ) માં પર્યવસાન પમાડવાનો નથી. પરાર્થનું સ્વાર્થરૂપે નિરૂપણ વેદાન્તમાં જુદા જ તાત્પર્યનું છે. સ્વ અને પરનો અર્થ પરિણામમાં સ્વાર્થ જ છે એમ વેદાન્તનું કહેવું હોત, તો ‘જ્ઞાનસુધા’એ બતાવેલું દૂષણ લાગુ પડત. પણ એ અને પર બિભચનું એ બનેથી પાર અને અત્તરમાં રહેલા ભગવદ્દર્શી તત્ત્વ સાથે, તાદાત્મ્ય છે, અને એ તત્ત્વ સર્વનું આત્મ(સ્વ)ભૂત તત્ત્વ છે એમ સ્વ અને પરની એકતા પ્રતિપાદન કરવામાં વેદાન્તનું તાત્પર્ય રહેલું છે. આમ વિચારતા સ્પષ્ટ જ છે કે સર્વનું આત્મભૂત જે અઠ્ય પરમાત્મતત્ત્વ છે તેનો સાક્ષાત્કાર સ્વાર્થત્યાગમાં થઈ શકે છે અને તેથી સ્વાર્થત્યાગને અદ્વૈત-વેદાન્તમાં અવકાશ સારી રીતે રહ્યું છે.

વળી સ્વાર્થત્યાગ કરી કર્તવ્ય-કરણમાં આનંદનું એ એ લેખક ઇષ્ટ ગણે છે એ વાતની ઉપપત્તિ પણ પરના આત્મા ને સ્વના આત્મા સાથે એક કર્યા સિવાય થઈ શકતી નથી. સ્વાર્થત્યાગમાં આત્મતોષ થતો ન હોય તો સ્વાર્થત્યાગથી આનંદ કેમ આવે ? પરના આનંદથી પોતાના આત્માને આનંદ ક્યારે થાય ? જ્યારે પોતાનો અને પારકાનો આત્મા એક અલિન અનુભવાય ત્યારે. ‘અલિન અનુભવાય’ એટલે તત્ત્વતઃ અલિન અનુભવાય એમ અર્થ છે. આ તાત્ત્વિક અભેદ આપણા જ્ઞાન, નીતિ આદિ સર્વ વ્યવહારના મૂલમાં પ્રતિષ્ઠિત છે. આ અભેદ વિના પદાર્થ પદાર્થથી સાથે સબંધન ધરાવી શકે; અને જડચિદાત્મક સર્વ જગત વિશીષ્ટ થઈ જાય. પદાર્થને એક એકથી સર્વથા લિન માની એમની વચ્ચે સંબંધ માનવો એ અચુક છે, કેમકે પદાર્થ લિન હોઈ પછી સંબંધ થતા નથી, પણ સ્વભાવથી જ સંબંધ છે અને આપણે કેવલ આપણી ભેદમયી કદપના (abstraction) વડે જ એમને વિખૂટા પાડી લિન માનીએ છીએ : વસ્તુતઃ તેઓમાં ભેદ નથી. આ વાત વેદાન્ત ભેદમાં અભેદ

an idea of an object to be attained in which the agent seeks self-satisfaction, *Without such reference even the purest self-interest is a conception that swims in the air* ?”—Dr J Caird

રૂપે—એટલે વ્યાવહારિક બેદની પાછળ પારમાર્થિક અબેદરૂપે—પ્રતિપાદન કરે છે.

‘જ્ઞાનમુધા’ કહે છે કે “એ અબેદજ્ઞાનથી સ્વાર્થત્યાગની વૃત્તિને ઉત્તેજન મળતું નથી.” અમને તો લાગે છે કે જે વખતે આ વાક્ય લખાયું તે વખતે આથી તત્ત્વજ્ઞાનની બીજી કેટલીક પરિભાષા ઉપર પણ કેવો વૃથા પ્રહાર થાય છે એ વાત તદ્દન હુલાઈ ગઈ છે. ગયા ‘જ્ઞાનમુધા’માં “આત્મધાત” અને “આત્મપોષણ” એ નામે બે ઉત્તમ વિષયો આપ્યા છે, જેની પરિભાષામાં સ્વાર્થત્યાગ એ “આત્મપોષણ”માં અને સ્વાર્થાનુસરણ એ “આત્મધાત”માં આવે છે. આ સ્થળે “આત્મ” શબ્દના પ્રયોગથી સ્વાર્થત્યાગની વૃત્તિને ઉત્તેજન મળવામાં કાર્ત્ત બાધ આવે છે? “Higher self” અને “Lower self” અથવા “True self” અને “False self” અથવા “Rational self” અને “Irrational self” એમ વિભાગ પણ પછી Higher, True, Rational selfનો જે અર્થ (હજીનો વિષય) તે સ્વાર્થ, અને Lower, False, Irrational selfનો જે અર્થ (હજીનો વિષય) તે સ્વાર્થ;—એ બે જુદા જ પ્રતીત થાય છે. વળી બીજું :—આ લેખકની નર્કસરણીએ ચઢીએ તો તો પરમાં આત્મભુક્તિ રાખી પરાર્થપરાયણ થવામાં દોષ છે એટલું જ નહિ, પણ પરમાં આતુલાવ રાખી પરાર્થે પ્રવર્તવું એ પણ ખોટું જ છે. પરમાં પરલાવ—બંદે દુસ્મન-લાવ રાખીને એતું કદ્યાણ કરવા પ્રવૃત્ત થવાય તો જ કર્તવ્ય કયું ગણાય! કેમકે આતુલાવ પણ કાઠકે તો સ્વલક્ષી છે જ. અમે નથી ધારતા કે જ્ઞાનમુધાના વિદ્વાન લેખક આટલે મુઘી પણ જવા ખુશી હોય. ત્યારે અત્રે દર્શવેલા એમના અને આપણા મન વચ્ચે જે ભેદ છે તે ખરું જોતાં સ્વાર્થ અને પરાર્થના વિરોધથી નહિ પણ સર્વાર્થ અને પરાર્થના ભેદથી મપાય છે એમ કહી શકાશે; અને જ્ઞાનમુધાનો પ્રકૃત વિષયમાં સર્વ બ્રમ ‘સ્વ’-શબ્દના બે જુદા જુદા અર્થ વચ્ચે વિવેક ન કરવામાંથી ઉદય પામે છે એ આથી સ્પષ્ટ છે.

“આટલો Hegelના ‘Unity-in-difference’ (ભેદમાં અભેદ)ના સિદ્ધાંત ઉપર અમારો મુધારો; અને એ મુધારાનું સમર્થન જોડવું હોય તો માત્ર એક જ પ્રશ્ન કે—‘Difference-in-Unity’ (અભેદમાં ભેદ) ન કહેતા ‘Unity-in-difference’ (ભેદમાં અભેદ) શબ્દ જ સર્વત્ર વાપરે હો એનું જુ કાણુ?

આ પ્રમાણે આપણા સૂત્રાર્થ ઉપરના ત્રણ આક્ષેપનો પરિહાર થતાં નીચેના સિદ્ધાન્તો અબાધ સ્થાપિત થાય છે :—

૧. દષ્ટિ—એટલે જ્ઞાન—શબ્દના અર્થમાં જ્ઞાન, કર્મ અને ભક્તિ ત્રણેનો સમાવેશ કરવાનો છે.

૨. તિરસ્કાર—હનનાદિ ક્રિયા, જે સાધારણ રીતે ભેતા પાપરૂપ છે, તેમાં પણ કર્તવ્યબુદ્ધિ પ્રાપ્ત થતાં ભગવત્સાક્ષાત્કાર થાય છે.

૩. સ્વાર્થત્યાગમા અભેદાનુભવ થઈ શકે છે, અને તેથી કર્તવ્યપરાયણ અણુ એ પૂર્વોક્ત સૂત્રમાં નિર્દેશેલા “તત્ત્વમસિ” આદિ મહાવાક્યાર્થના અનુભવને વિરોધી નથી, કિંતુ અનુરોધી છે.

વાંચનારને સહજ લક્ષમાં આવી ગયું હવે કે આ ત્રણ સિદ્ધાન્ત એ જ શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતાના ઉપદેશનો પથ્ય મુખ્ય સાર છે. અને એનું સ્પષ્ટીકરણ કરવા માટે જ આ વાર્તિકમાં અમુક ત્રણ આક્ષેપોનો જ વિચાર કરવા ચતન કર્યો છે.

[સુદર્શન, મે, ઈ. સ. ૧૮૯૬]

૩ : આત્મનિવેદન

(એક વ્યાખ્યાન)

પરમાત્મા મનુષ્ય કરતાં અનન્નગ્રણ્ય અધિક છે, અને એના મહિમાનો એક અણુમાત્ર અંશ પણ મનુષ્ય પોતાની કલ્પનામાં સંપૂર્ણ રીતે લઈ શકે એમ નથી; માટે માત્ર એનું અસ્તિત્વ સ્વીકારી એના સ્વરૂપની અજ્ઞેયતાથી ઉદ્ધાવતા આશ્ચર્યમાં વિભવુ,

“આશ્ચર્યવન્ પદ્યતિ કશ્ચિદેનમ્
આશ્ચર્યવત્ વદતિ તથૈવ ચાન્યઃ ।
આશ્ચર્યવત્ ચૈનમન્યઃ જુગોતિ
શ્રુત્વાપ્યેનં શ્રેવ ન ચૈવ કશ્ચિત્ ॥” *

—એમ ઉદ્દગાર કરી એની આશ્ચર્યશાલી લાવ્યતાના નિદિધ્યાસનમાં જ નિરતર વસવું, એ એક પક્ષ છે. બીજો પક્ષ એની લાવ્યતાને બદલે એના મધુર સૌન્દર્ય ઉપર, તેમ જ એવી અજ્ઞેયતાને બદલે એના પ્રત્યક્ષ પ્રેમ ઉપર, હૃદય સ્થાપી એની સાથે પ્રેમ જોડવો એ છે. પ્રથમ પક્ષ એક પ્રકારના જ્ઞાનમાર્ગનો અને બીજો લક્ષિતમાર્ગનો છે. આ ઉભય અશ્વેનો વિરોધ ટાળી ઉભયને હૃદયમાં અવકાશ આપવો એ પરમાત્મ-અભિમુખ હૃદયની ઉચ્ચમાં ઉચ્ચ, —લગભગ અપ્રાપ્ય જેવી—સ્થિતિ છે; અને આ બે અંશમાંથી એકને પ્રાધાન્ય મળી જવું એ મનુષ્યહૃદયનું સ્વાભાવિક વલણ છે. પરંતુ આ બે અંશ સ્વીકાર્યા છતાં દરેકમાં મન્દ રહેવું તે કરતાં તો આ બેમાંથી ગમે તે એક માર્ગે યરાબર ચઢી જવાથી પરમાત્માનાં સ્વરૂપનો વધારે સારો અનુભવ થઈ આવે છે. આવો, એકદેશી પણ અત્યંત તીવ્ર અને ઉત્કટ સાધનના પરિશીલનથી ઉત્પન્ન થયેલો, એક અનુભવ નીચેના પદ્યમાં છે, જેને અમે “આત્મનિવેદન” એવું નામ આપીશું :—

(પ્રમાત-શ્લોકોટી)

અવ તો મેરા રામ નામ, દૂસરા ન કોઈ (ટેક) *

* મ. ગી. અ. ૨, શ્લોક. ૨૯.

* સંખ્યાવાં:—Lord, if I have only Thee, there is none in heaven or earth that I desire beside Thee. My flesh and my heart failth; but the God is the strength of my heart, and my portion for ever " Psalms.

આ. ૧૫

ઘાતા દોડે પિતા દોડે, દોડે સગા સોઈ;
 સાધુસંગ બેઠ બેઠ, લોકલાજ યોઈ. અવ તો ૦ ૧
 સંત દેખિ દોડ આઈ, જગત દેખિ રોઈ;
 પ્રેમઆંહુ ડાર ડાર અનરવેલ ચોઈ. અવ તો ૦ ૨
 મારગમેં તારણ મિલે, સંત રામ દોઈ;
 સંત સુદા શિશ ઉપર, રામ હૃદય હોઈ. અવ તો ૦ ૩
 અંતમેંસે તંત કાઢ્યો, પિછે રહી સોઈ;
 રાણે મેલ્યા વિલકા પ્યાલા, પીને મસ્ત હોઈ. અવ તો ૦ ૪
 અવ તો ઘાત ફેલ ગઈ, જાણે સવ કોઈ;
 વાસ મીરાં લાલ ગિરધર, હોનીતી સો હોઈ. અવ તો ૦ ૫

આ પદ એક સુપ્રસિદ્ધ મેવાડની અખલાનું—મીરાંબાઈનું—છે એ છેક્રી પંક્તિથી વાચકને જણાવું હશે જ. એ સાધ્વીનું સ્વાભાવિક 'અખલા'પણ માત્ર એની પરમાત્મપ્રેમજન્ય વિવશતામા જ, અને એનું મેવાડ-ઉચિત વીરપણું પ્રેમમાં વિશ્લેષીત સંસારખેડીને એક સૂતરના તાંતાણા માફક તોડી ફેંકી દેવામાં પ્રકાશે છે. આ 'અખલા'ત્વ અને આ વીરત્વ—આ પ્રેમ અને આ વૈરાગ્ય—ઉભયનું યથાર્થ ચિત્ર આ પંક્તિઓ જ સ્વયં ઉત્તમ રીતે આલેખી શકે છે; એટલે વાચકના હૃદયમા એ ઉપસ્થિત કરી આપવા વધારે શ્રમ લેવાની જરૂર જણાતી નથી. વળી, જે હૃદયમા આ રસની ઝીણી ઝીણી પણ ઊર્મિઓ, કોઈક કોઈક કાળે પણ, વહેતી હશે તેને અત્રે ઊછળતા રસ-તરંગો આદરથી સ્વીકારવામાં વિલંબ થવાનો નથી. અને એ ભાવ જેને તદ્દન અચાત છે તેને કોટિ દલીલો પણ નકામી છે—એ જોનાં પણ આ સિદ્ધાંતની પુષ્ટિ માટે બહુ યત્ન કરવાનું કારણ રહેતું નથી. તથાપિ આ મિત્ર રસના પ્રવાહની થોડીક અવાન્તર રસલહરીનું કોઈક પૃથક્ પૃથક્ અવલોકન કરવા યત્ન થાય તો તે અસ્થાને નહિ ગણાય.

વૈરાગ્ય અને ક્યા

૧. પરમાત્મ-પ્રાપ્તિ માટે સૌથી પહેલું અને આવશ્યક પગથિયું વૈરાગ્ય છે. જગતના વ્યવહાર તરફ કોઈ પણ અરુચિ ઉત્પન્ન થયા વિના મનુષ્ય પરમાત્માભિમુખ થઈ શકતો નથી; અને જોકે પરિણામે જગતમાં પણ યાત્રીને પરમાત્મદર્શન જ થાય છે તથાપિ આરંભમાં જગત ઉપર જગતરૂપે ત્યાગ્ય

બુદ્ધિ થવી જરૂરની છે. જ્યારે જગત એના આયિક્ષરૂપે સર્વથા મટી જાય છે ત્યારે કાંઈ પણ ત્યજવાનું રહેતું નથી, તો પણ જગતરૂપે (સાયિક્ષરૂપે) જગત ઉપરથી મમતા દૂર કરવાનો પ્રથમ પ્રયત્ન કર્યા વિના એ છેવટની દશા પ્રાપ્ત કરવી અશક્ય છે. જ્યાં સુધી આત્માને અહંતામમતાની શૃંખલાઓ નિયંત્રિત કરી રાખે છે ત્યાં સુધી એને એવી સ્વાભાવિક વિશ્વાસતા અનુભવમાં આવતી નથી. એ અનુભવ ત્યારે જ થાય છે કે જ્યારે એને એમ સમજાય છે કે,— આ દેહ તે હું નથી, આ માતા-પિતા તે મહારાં નથી, કારણ અનન્ત દાલ-મહોદધિમાં પાંચ, પચાસ કે સો વર્ષ એ એક ક્ષણ—ગિન્દુ—માત્ર જ છે, અને એટલા પરિમિત કાલ સુધી પ્રતીત થતી વસ્તુઓમાં અનાદ્યનન્ત આ આત્માને શો રસ હોઈ શકે? એવા મહાન પદાર્થના રસનું સ્થાન કેઈ મહાન પદાર્થ જ હોવો જોઈએ; અને એ પદાર્થ તે પરમાત્મા વિના અન્ય કેઈ નથી; એનામા જ આ આત્માનો ખરો આશ્રય છે, એ જ એનું પરમ પ્રયોજન—રસનું સ્થાન—છે; અને તેથી જ ભક્તજન વારંવાર ઉચ્ચારે છે કે—
 “God is our home.” “(પરમાત્મા એ આપણું ઘર છે)”, “પરા હિં મે વિમન્યવઃ પતન્તિ વસ્ય દૃષ્ટ્યે વયો ન વસતીરુપઃ” (જેમ પક્ષીઓ માળા તરફ પાછા ફરે છે તેમ જ, તેટલા જ આનંદથી અને તેટલા જ ભાવથી, મહારી વૃત્તિઓ પરમાત્મા તરફ વળે છે.) આવી આત્માની ઉન્નત દશા પ્રાપ્ત થતા મીરા કહે છે :—

“માતા દોઢે પિતા હોઢે હોઢે સગા સોઈ ।

અવ તો મેરા રામનામ દૂસરા ન કોઈ ॥”

પરંતુ આમ સંસાર છોડવાની વાત સાંભળી, ખાસ કરીને શ્રોત્રશ્રુખરા-દના વર્તમાન સમયમાં, ઘણાકને કોઈ આવગે. જગતમાં રહીને પણ પરમાત્મ-ચિંતન થઈ શકે છે, કર્તવ્ય કર્મ કરવાં જ જોઈએ, પ્રવૃત્તિમાં જ ખરી નિવૃત્તિ છે, સંન્યાસ એના ખરા સ્વરૂપમાં સંન્યાસ (ત્યાગ) નથી પણ કર્મના ફલનો સંન્યાસ છે, “સંસારમાં સરસો રહે અને મન મારી પાસ” —ઋત્યાદિ અનેક ઉક્તિઓ, ગહૃધા શ્રીભગવદ્ગીતાને આધારે, વારંવાર થતી આપણે સાંભળીએ છીએ અને એ ઉક્તિઓમા બેશક ઘણું સત્ય રહેલું છે. વેદાન્તસિદ્ધાન્ત પ્રમાણે પણ “આત્મી સ્થિતિ” જ્ઞાનાત્મક છે, કર્માત્મક નથી અર્થાત્ આ કાંઈ કરીને કે ન કરીને પ્રાપ્ત કરવાનું નથી પણ જે છે તે જ

= અગ્રવેદસંહિતા.

અમુક સ્વરૂપે યથાર્થ સમજવાનું છે. પણ એ સત્યને એવી યોગ્ય મર્યાદાની બહાર ખેંચી જઈ મીરાના જેવા ત્યાગને પણ નિંદવામાં આવે, ત્યારે તો એટલું કહેવું જ પડે કે હાલના સમયમાં તો ઘણું ભાગે આ વિચારો સંસારની લોભુપના (worldliness) માથી જ ઉત્પન્ન થઈ શ્રીભગવદ્ગીતાના દેખીતા આશ્રય નીચે સમર્થન પામે છે. વસ્તુતઃ તો ધર્મભાવનામાં વૈરાગ્ય એક આવશ્યક અંશ છે, અને યદ્યપિ મહાન હૃદયો જગતમાં વિચરતાં હતા પણ અસ્વસ્થ સમ એકાન્તવાસ અનુભવી શકે છે, તથાપિ એ વસ્તુ તો વિરલ હૃદયો માટે જ, અસંખ્ય જન્મોના વૈરાગ્યમય સંસ્કારોને પરિણામે જ, ખરી છે. મીરાં જેવાં ઉત્કટ પરમાત્મ-પ્રેમવાળા હૃદયો સંસાર લગ્ન ધ્વલોકમાં જ પરમાત્મલોકનો આપણને અનુભવ કરાવી શકે છે, અને એવા તારાઓ પૃથ્વીથી અસંખ્ય યોજનો દૂર હોઈને પણ આપણી સંસારસમુદ્રની ન્હાની ન્હાની જીવન-નૌકાઓને એમના ઉદ્દેશ્યસ્થાન તરફ દોરે છે. ધર્મભાવનામાં ત્યાગનું કેવું માહાત્મ્ય છે એ સમજવા અકબરે ઉદ્ભવેલા ધર્મનું દૃષ્ટાન્ત સારુ છે. એ ધર્મમાં એક મ્હોટી ખામી વૈરાગ્યની હતી, અને એની નિષ્ફળતાનું એ એક મુખ્ય કારણ હતું એમ સહજ કદપના થાય છે. બીજું, જગતના મ્હોટા મ્હોટા ધર્મધુરંધરોના જીવનો પણ શું ત્યાગમય નહોતા? ક્રાઇસ્ટ, બુદ્ધ, શંકર આદિ મહાત્માઓએ જગતમાં જે પ્રબળ ધાર્મિક પ્રેરણા ઉત્પન્ન કરી છે તે તેઓ સંસારમાં રહીને કદી પણ કરી શકત? વિચારમાં અમુક રીતે આ શક્ય જણાય છે ખરું, પણ વાસ્તવિક રીતે તો આપણને—જગતના પામર જીવોને, સંસારકોટોને—સંસારત્યાગના ઉદ્દામ દૃષ્ટાન્ત વિના ધાર્મિક ભાવના તરફ પ્રવર્તવું અશક્ય છે. આ ત્યાગ ઘણી વાર અનિષ્ટ પણ બને છે, પણ તે એ ત્રણ રીતે જ: એક તો, આખું જનમંડળ સંસાર ત્યજવા તૈયાર થઈ જાય તો; પણ માયાનું બળ જોતા આ લાય રાખવાનું કાર્ત્ત્વ્ય કારણ છે? બીજું, પોતાના હૃદયનું ખરું ધાર્મિક બળ લક્ષમાં લીધા વગર—અર્થાત્ યોગ્ય અધિકાર પ્રાપ્ત કર્યા વિના—તેમ કરવામાં આવે તો; તથા ત્રીજું, (અને આ મુખ્ય દોષ છે), સંસારના કંટાળામાંથી—અર્થાત્ એક પ્રકારની આત્માની નિર્બળતામાંથી આ ઉદ્ભવે તો જ. મીરાનો વૈરાગ્ય અનન્યસાધારણ હતો, એનો એ માટે અધિકાર એના દૃઢ નિશ્ચય થકી અને પરિણામના વિજય થકી સિદ્ધ છે, તથા એ વૈરાગ્ય શુદ્ધ સંસારના કંટાળામાંથી નહિ પણ પરમાત્મા પ્રત્યેના પ્રેમથી ઉત્પન્ન થયો હતો એ વિષે તો શંકાનો અવકાશ નથી.

જગતથી વિરક્ત થઈ વસનાર મનુષ્ય જગત તરફ ઘણી વાર કઠોર દૃષ્ટિએ જુવે છે. પણ મીરાના વૈરાગ્યમાં તો પરમાત્માના પ્રેમનો રસ સીંચાયેલો

હોવાથી એમાં નરમાશ આવી હતી, એવું હૃદય અત્યન્ત કોમલ હોઈ જગત પ્રતિ દયાથી ઉભાગતું હતું પણ આ દયા અઘોરિક પ્રકારની હતી; એ જગતનાં વ્યાવહારિક દુઃખો માટે નહિ, પણ પારમાર્થિક દુઃખો માટે હતી. જગતના વ્યાવહારિક દુઃખો ઉપર આપણા વર્તમાન સમયના પરોપકારી પુરુષોનું બહુ ધ્યાન રહે છે, અને તે રહેવું જ જોઈએ, પણ એના પારમાર્થિક દુઃખો એ કરતાં પણ અધિક ત્રાસદાયક છે એ બૂલવું જોઈતું નથી. માત્ર મૂઢમ હોવાથી રથૂલ દષ્ટિએ એ સહજ પ્રતીત થતા નથી; પણ તેટલા માટે જ તે વધારે ભય કરે છે. ‘જે પરમાત્મ-પ્રેમ મ્હારું હૃદય અનુભવે છે તે સમસ્ત જગત કમ ન અનુભવે?’ એવી ઉત્કંઠા વિશાળ અને પરોપકારી હૃદયને થવા વિના રહેતી નથી. અને એવી ઉત્કંઠાથી પ્રેરાઈને જ મીરાં—

“જગત દેખિ રોઈ ।”

આવી અનુકંપાવૃત્તિ બહુ વિરલ હોય છે; બુદ્ધને થઈ હતી, કાષ્ઠરતને થઈ હતી, મીરાંને થઈ. પણ બુદ્ધ અને કાષ્ઠરતે એ દયાથી પ્રેરાઈ જગતનો ઉદ્ધાર કરવાના માર્ગો રચ્યા, પ્રણાલિકાઓ પાડી. આ અબલા, એમાંનું કાઈ પણ ન કરતાં, માત્ર દષ્ટાન્તરૂપ થઈ બિભી. પણ એ થોડું છે? મીરાં જેવી પરમાત્મપ્રેમની સ-રસ મૂર્તિ જગતમા મળવી બહુ જ કઠિન છે, અને એવાં દષ્ટાન્તો માત્ર જગત આગળ ઉપરિચિત રહીને પણ અત્યન્ત ઉપકાર કરી શકે છે.

અત્રે અમુક સર્વસામાન્ય દૃઢ નિયમને વળગી રહેનાર પ્રાકૃત હૃદય આક્ષેપ કરશે કે—જે સ્ત્રીએ પતિસેવા ન કરી તેના દાખલાથી જગતને કેટલું નુકસાન ! આ આક્ષેપનો ઉત્તર કે ખરા પરમાત્મપ્રેમના વેગમાં પતિની ઉપેક્ષા પણ ક્ષિન્તવ્ય છે. જેમ ક્ષુદ્ર કાવ્યકંઠના નિયમે અલૌકિક પ્રતિભાવાળા કાવ્યરત્નોને લાગુ પડતા નથી, તેમ પ્રાકૃત મનુષ્યગાડરાંના નિયમે અલૌકિક પરાક્રમવાળા પુરુષસિંહોને નિયંત્રી શકતા નથી. તાત્પર્ય કે—સામાન્ય નિયમ-ભંગ મનુષ્ય પોતાની જવાબદારી સાથે કરે છે, વિજય મેળવે તો એ ભંગ ક્ષિન્તવ્ય છે, અને ભ્રષ્ટ થાય તો એ પોતાનો અધિકાર ન સમજ્યો તેટલા માટે સંદોષ ઠરે છે; અને આ વ્યવસ્થા યોગ્ય અને ન્યાય છે. આ રીતે તપાસતાં, મીરાંએ જે સાકસ કર્યું એ દોષરૂપ નથી, પણ એની કાર્તિને અમર કરનાર તથા જગતને ઉજત લાવના તરફ દોરનાર એક ઉચ્ચ પરાક્રમ રૂપ છે—એમ સહજ નિશ્ચય થશે.

ભક્તિ—જ્ઞાન—અમૃતત્વ

૨. આપણે આગળ જોઈ ગયા કે મીરાંના વૈરાગ્યના મૂળ કાંઈ સંસાર ઉપરના ક્ષુદ્ર કંટાળામાં ન હતાં, પણ પરમાત્મા પ્રાપ્તિના એક દિવ્ય પ્રેમમા

હતાં. આ પરમાત્મપ્રેમનાં અનેકાનેક સ્વરૂપો સંભવે છે. કેટલાક એને પિતા-રૂપે, કેટલાક માતારૂપે, કેટલાક બાલકરૂપે, કેટલાક પ્રિયારૂપે, તો કેટલાક પતિરૂપે પણ એને લાગે છે, અર્થાત્ પોતાનો કરી માને છે, અને એની સાથે પ્રેમ જોડી આખરે તન્મયતા સાધે છે. આ પ્રેમનાં યદ્યપિ આવાં લૌકિક પ્રેમને મળતાં સ્વરૂપો બધાય છે, તથાપિ એ સર્વમાં તે તે લૌકિક પ્રેમનાં સ્વરૂપોથી કાંઈક અનુપમ વિલક્ષણતા રહે છે, એને તેમ થવાનું કારણ પરમાત્માની “પર”તા—હરેક પ્રકારના લૌકિક ભાવથી અતીત હોવું—એ છે. પરંતુ મનુષ્ય સર્વથા એ “પર”તા એટલે એ વિદ્વન્તા સહન કરી શકતો નથી, અને વસ્તુતઃ એ કેવળ વિદૂર છે પણ નહિ, એટલે એ વિદૂરતા ટાળવા જે જે યત્નો થાય છે તે તે યથાર્થ વસ્તુસ્થિતિને અનુસરીને જ થાય છે. પોતાના હૃદયને પ્રિયમા પ્રિય એવી વસ્તુનું રૂપક આપી પરમાત્માને લાજવામા મનુષ્યનો યત્ન ક’ઈ એને એક સંકુચિત પ્રદેશમા લાવી સંકેતકાવી નાખવાનો કે એને સ્થૂલવત્ લેખવાનો નથી, પણ હૃદયની સમક્ષ ધરી એને ઉચ્ચમાઉચ્ચ ચૈતન્યધન પ્રેમના સ્થાન તરીકે પૂજવાનો અને અનુભવવાનો છે. અને આ રીતે એ એના હૃદયની વસ્તુસ્થિતિને અનુસરતી એક આવશ્યકતા પૂરી પાડે છે. ગોપિકાઓનો કૃષ્ણ પ્રતિ પ્રેમ તે મનુષ્ય-આત્માની આ ધાર્મિક રસમય અવસ્થાનું દર્શાવત છે.* નરદે આ ભક્તિનું “પરમપ્રેમરૂપા” એવું

* “Hence the Soul’s devotion to the Deity is pictured by Radha’s self-abandonment to her beloved Krishna, and all the hot blood of Oriental passion is encouraged to pour forth one mighty flood of praise and prayer to the Infinite Creator, who waits with loving, out-stretched arms to receive the worshipper into his bosom, and to convey him safely to eternal rest across the seemingly shoreless Ocean, of Existence. Yet I am persuaded that no indecent thought entered their minds when they wrote these burning words, and to those who would protest, as I have often heard the protest made, against using the images of the lupunar in dealing with the most sacred mysteries of the Soul, I can only answer.—

‘Wer den Dichter will verstehen

Muss in Dichters Lande gehen,’ ”

—Mr. Grierson, the author of “The Literature of Hindustan” in his “Introduction to the Satsaiya” of Bihari Lal.

લક્ષણ * આપી એનું સ્વરૂપ હીક સમગ્રન્યું છે : “તદર્પિતાખિલાચારતા તદ્વિસ્મરણે પરમવ્યાકુલતેતિ” અર્થાત્ પરમાત્મામા અખિલ કર્મનું અર્પણ કરવું, અને એના લક્ષણમાત્ર વિસ્મરણમા પણ અત્યંત વ્યાકુલતા અનુભવવી, એનું નામ પ્રેમ વા ભક્તિ.

આવા અઢૌકિક પ્રેમરસથી ભરપૂર થયેલી મીઠા કહે છે:—

“પ્રેમ-આંસુ ઢાર ઢાર અમરવેલ ચોઈ.”

અર્થાત્—‘મહે’ તો પ્રેમઆસુડાં ઢાળી ઢાળીને અમરવેલ વાવી છે. ’ આ “અમરવેલ ” તે એ જ ‘અમૃતત્વ’ કે જે માટે ભક્તિમૂર્તિ મીરાંને મળતી જ્ઞાનમૂર્તિ મૈત્રેયીએ યાગવલ્કયને કહ્યું હતું—“યેનાહં નામૃતાસ્યાં તેન કિ કુર્યામ્:.” મહારે તો અમૃતત્વ જોઈ એ. જે વિત્ત થકી અમૃતત્વની આશા નથી તો એ વિત્ત લઈ ને હું શું કરું ?’ પ્રેમ—પરમાત્મપ્રેમ—એ જ ‘અમૃતત્વ’નું સાધન છે; કેમકે એ પ્રેમમા આત્માને સ્વસ્વરૂપનો સાક્ષાત્કાર થાય છે, અને સ્વસ્વરૂપનો સાક્ષાત્કાર એ જ ‘અમૃતત્વ’ છે. અમૃતત્વ કાંઈ સ્વર્ગમાં—એટલે કેઈ અન્ય સ્થાનમાં—મેળવી શકાય એવો પદાર્થ નથી. તેમ એનો એમ પણ અર્થ નથી કે આ પ્રકૃતિનો થયેલો દેહ તે નિત્ય નિરંતર કાયમ રહે એવો બનાવી શકાય. વળી કાંઈ આજ પર્વન્ત મરણશીલ હોઈ આજથી એટલે અમુક સમયથી એને મરણરહિત કરી શકાય એમ પણ નથી. અમૃતત્વ આત્માનો નિત્યસિદ્ધ સ્વભાવ છે, અને એ સ્વભાવને જાણવો, સાક્ષાત્ અનુભવવિષય કરવો—એનું નામ જ અમૃતત્વ સંપાદન કરવું એમ છે. અર્થાત્, ‘અમૃતત્વ’ જ્ઞાનલબ્ધ છે, ક્રિયાલબ્ધ નથી; અને તે આત્મા સંબંધી છે, દેહ સંબંધી નથી. આત્માનું આ અમૃતત્વ સિદ્ધ કરવા અનેક ક્લિષ્ઠાંશોએ અનેક યત્નો કર્યા છે. કેટલાકે એમ માતાવ્યું છે કે જડનો વિજ્ઞાન—ધર્મ ચેતનમા ઘટી શકતો નથી; કેટલાક કહે છે કે પાપપુણ્યરૂપ નીતિ-વ્યવસ્થા એના બદલા વિના સંભવતી નથી, અને એ બદલો આત્માના અમૃતત્વ વિના સંભવતો નથી; કેટલાક કહે છે કે નીતિની ભાવના કોઈ પણ કાળે સ પૂર્ણ સિદ્ધ કરી શકાતી નથી માટે આત્માની નીતિસંબંધી અભિવૃદ્ધિ માટે અનન્ત કાળનો અવકાશ જોઈ એ; અને કેટલાક એમ બતાવે છે કે આત્માશ્રી નિત્ય પ્રમાતાને અભાવે જગત શન્ય થઈ જાય. આ વિવિધ દલીલોમાં કેટલું કેટલું સત્ય રહેલું છે એ નિર્ણયિત કરવા જતા બહુ વિસ્તાર

* જુવો નારદભક્તિસૂત્ર : “સા (મક્તિઃ) ત્વસ્મિન્ પરમપ્રેમરૂપા”
“અમૃતસ્વરૂપા ચ.”

થઈ જાય અને પ્રકૃત વિષયની ચર્ચામાં અસમતા આવે, માટે અત્રે એટલું જ થાદ રાખવું બસ થશે કે આપણે જે ‘અમૃતત્વ’ અનુભવવાનું છે તે આત્માની અમુક ચાલુ સ્થિતિરૂપ નથી—અર્થાત્, પૂર્વે કહ્યું તેમ દૈશિક કે કાલિક અમૃતત્વ એ ખરું ‘અમૃતત્વ’ નથી. એવું અમૃતત્વ તો આત્માને તૃપ્તિને બદલે માત્ર કંટાળો જ આપે. કોટિ વર્ષ પર્યન્ત, અત્રે કે ઉત્તમમા ઉત્તમ સ્વર્ગભૂમિમાં ગહીને પણ શું કરવું ? વિષયતાના પ્રદેશથી આત્માનું પર હોવું એ જ એનું ખરું ‘અમૃતત્વ’ છે. એ જ આત્માનું, એટલે પ્રમેયનું નહિ પણ પ્રમાતાનું, અમૃતત્વ છે, અને એ પ્રમાતાનું અમૃતત્વ છે માટે જ એ વિષયતાના પ્રદેશથી અતીત હોઈ ક્રિયાસાધ્ય નથી પણ જ્ઞાનસાધ્ય છે.

આ જ્ઞાન કેમ સંપાદન થાય ? તર્ક તો બહુમા બહુ આત્મા અમૃત છે એટલું સૂચવીને વિરમશે. પણ એ અમૃતત્વનો સાક્ષાત્ અનુભવ શી રીતે થઈ શકશે ? જ્ઞાનથી કે ભક્તિથી ? પ્રેમલક્ષણા ભક્તિ તે જ ‘જ્ઞાન’ અને અપરોક્ષ જ્ઞાન તે જ ‘ભક્તિ’ એ સિદ્ધાન્ત હવે સુપ્રસિદ્ધ થઈ ગયો છે; તથાપિ ઉભયની એકતા કેવી રીતે છે એ જરા જોઈએ. ભક્તિના બે મુખ્ય અને આવશ્યક અંગ છે : પ્રેમ અને શ્રદ્ધા.* પ્રેમનું કાર્મિક સ્વરૂપ “બુદ્ધિ અને હૃદય” નામના જૂન માસના લેખમાં, તેમ જ આ લેખમા ઉપર આપણે જોઈ ગયા; અને શ્રદ્ધા વિષે પણ “શ્રદ્ધા અને શાંકા” એ નામના ન્હાના લેખમા કેવલ દિગ્દર્શનમાત્ર અવલોકન થઈ ગયું. આ સ્થળે એટલું જ કહેવાનું છે કે શ્રદ્ધાએ કરી આત્મા ભયસ કાઆદિ દોષમુક્ત થાય છે, પ્રેમથી એનામા ચૈતન્યનો વિકાસ થઈ આનન્દનું ભાન થાય છે. જ્ઞાન-વડે પણ આ જ પદાર્થ પ્રાપ્ત કરવાના છે. અને એસા પણ શ્રદ્ધા અને પ્રેમ જુદી રીતે જરૂરના છે, કેમકે એ વિના જ્ઞાન અસ્થિર, શિથિલ, શુષ્ક અને પરોક્ષ રહે છે. અત્રે કદાચ કોઈને પ્રથમ દષ્ટિએ એમ લાગશે કે આ ભક્તિ દ્વૈત વિના સભવતી નથી, કારણ કે જ્યાં આત્માએ પરમાત્મા ઉપર અવલમ્બ કરવાનો છે તથા પ્રેમ બાંધવાનો છે ત્યાં સ્વથી પર પદાર્થનો એટલે દ્વૈતનો સ્વીકાર અતર્જિત રહેલો જ છે. પણ ખરું જોતા દ્વૈતને છેલ્લાનું સાધન જ આ ભક્તિ છે. પરમાત્મા સાથે પ્રેમ જોડાતાં પ્રેમી પોતાની અહંતામમતાથી મુક્ત થઈ જાય છે, અને એ મુક્તિ તે જ અદ્વૈતવાદનું પરમ

* પ્રેમમા શ્રદ્ધા આવી જાય છે એમ કહીએ તો પણ ચાલે. અથવા શ્રદ્ધા પ્રેમનું એટલે ભક્તિનું સાધન છે એમ કહી શકાય. શ્રદ્ધા અને ભક્તિ એમ બે સ્વનન્ત્ર સાધન પણ બોધાય છે. જુવો—શાંડિલ્યસૂત્ર.

સાધ્ય છે. જ્ઞાનવડે પણ આ જ દશા પ્રાપ્ત કરવાની છે આત્માને વસ્તુતઃ અહંતામમતાના બંધન નથી એમ સમજવાનો. અર્થ પણ એ જ છે કે અહંતામમતાથી રહિત આત્મસ્થિતિ પ્રાપ્ત કરવી. હવે આ અહંતામમતાથી રહિત આત્મા એ અદ્વૈત વેદાન્ત પ્રમાણે પરમાત્મા — બ્રહ્મ—જ છે એટલું જ્ઞાનમાં રાખીશું તો સમજશે કે ઉભયમાં પરમાત્માનો સમાન રીતે પ્રવેશ છે. અર્થાત્ ઉભય સાધનવડે એક જ સ્થિતિ સિદ્ધ કરવાની છે એટલું જ નહિ, પણ બંનેમાં ધાર્મિકતાનો ભાવ પણ સમાન છે. તાત્પર્ય કે—એક જ તત્ત્વ ઉપર બંનેનો ઉદ્દેશ હોવા ઉપરાંત એક Philosophy (તત્ત્વજ્ઞાન) છે અને અન્ય Religion (ધર્મવૃત્તિ) છે એમ પણ નથી, ઉભય Religion (ધર્મવૃત્તિ) છે, અને એક જ પદાર્થનાં વિભિન્ન સ્વરૂપો છે.

ઉક્ત પ્રકારનો પ્રેમ આત્માનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ કરે છે. તે એવી રીતે કે પ્રેમ થતા જ્યારે ‘હું’ એવો પદાર્થ જ રહેતો નથી, ત્યારે મરણશીલતા કેને બાધ કરી શકે? જેણે પોતાની અહંકારવૃત્તિ બ્રહ્મને જ ઓળે મૂકી દીધી છે, અર્થાત્ “જેમ નદીઓ નામરૂપ ત્યજી સમુદ્રમાં ભીન થાય છે” તેમ જેણે પોતાની ભેદભય અહં મૂર્તિ બ્રહ્મરૂપ પ્રેમસાગરમાં લય પમાડી દીધી છે, તેની દૃષ્ટિએ બ્રહ્મવિના અન્ય ‘હું’ કહેવા લાયક કોઈ પદાર્થ જ અવશેષ રહેતો નથી, એટલે બ્રહ્મનો વિનાશ થાય તો જ પોતાનો વિનાશ એ થયો માને. ખીલું—આ બ્રહ્મ પોતાથી લિન્ન હોય તો કોઈ કાળે પણ પોતાનો નાશ થવાનો સંભવ રહી એને ભય ઉત્પન્ન થાય, પણ જ્યારે એનું આત્મત્વ જ બ્રહ્મમાં છે ત્યારે પછી એને વિનાશનો સંભવ જ શો? આ રીતે અદ્વૈત વેદાન્તમાં આત્માનું અમૃતત્વ અનુભવવાની પ્રક્રિયા છે, આ વિચરમાંથી પ્રસંગવશાત્ વાચકને એટલું સ્પષ્ટ થયું હશે કે જેઓ ભક્તિ મન્દાધિકારી માટે છે એમ માને છે તેઓ, તથા જેઓ પરમાત્માના જ્ઞાનને બદલે (અહંકારરૂપ) આત્માનું જ્ઞાન સંપાદન કરવામાં જ સિદ્ધિ માને છે તેઓ, વેદાન્તસિદ્ધાન્ત ખરી રીતે સમજ્યા નથી.

સાધુસંગ

૩. હવે ત્રીજો વિચાર એ કરવાનો છે કે પરમાત્માને પહોંચવામાં “સાધુસંગ”નું માહાત્મ્ય કેટલું છે? આ વિષયમાં મીરાંએ ઠીક કહ્યું છે કે:—

“મારગમેં તારણ મિલે, સંત રામ દોઈ ।
સંત સદા શિશ ઉપર, રામ હૃદય હોઈ ॥”

આ સંસારસમુદ્રમાંથી તારનાર એ જ પદાર્થ છે : એક “સંત” અને બીજો “રામ”. તેમાં ‘સંત’નું સ્થાન ‘શિશ ઉપર’ છે, ‘રામ’નું ‘હૃદય’માં છે. સંત માત્ર પરોક્ષ રીતે માર્ગ બતાવીને દૂર રહે છે, એના સહવાસથી જેટલી અસર થઈ શકે તેટલી કરે છે, પણ પરમાત્માનો અપરોક્ષ અનુભવ કરવો એ છેવટનું કામ હૃદયનું છે. એક (સંત) માટે માન કર્તવ્ય છે, બીજાને (રામને) હૃદયમાં લેવાનો છે. જાણે જગતમાં આવીને પરમસાધ્ય વસ્તુ ગુરુની સેવા કરી પ્રમાદ મેળવવો એ જ હોય એમ માનનારાઓની ભ્રાન્તિનું ઉપરનું વાક્ય ગર્ભિત રીતે ઠીક નિરાકરણ કરે છે. ગુરુનું પ્રયોજન અમુક માર્ગના ભોમિયા તરીકે છે, અને જેટલો એ વિષયમાં એનો અનુભવ અધિક તેટલું એને માન ઘટે છે, ‘શિશ ઉપર’ ચઢાવવા લાયક થાય છે. પણ જે ગામ જવું છે તે ગામનું વિસ્મરણ કરી જઈ ભોમિયાને જ પૂજવા એવી જવું એ તો અત્યંત શોચનીય ભ્રમ છે. એશક સાધુના સમાગમથી બહુ લાભ છે. સાધુતા એ પરમાત્માનું પ્રત્યક્ષ સ્વરૂપ છે, અને એના સહવાસથી આત્મા સહજ નિર્મળ થઈ જાય છે.

‘નિર્ગુણ બ્રહ્મ સગુણ સંત જાણવા પદ્ધિથી તેજવંત થાય દીવા, અમિથી દીપ થાય બહુ જ આદર કર્યે, દીપથી દીપ તે થાય સહેલો; જ્ઞાનની મૂર્ત્ય તે જાણો ગોવિંદની તહાં લગવાન ભેટે જ વહેલો.’

પણ અમુક વ્યક્તિ સંત છે કે નહિ એ સંપૂર્ણ રીતે આખો ઉઘાડીને જોવાની જરૂર છે. વળી પોતે પણ એ જ માર્ગે ચાલનાર સાથી મુસાફર છે, અને આ વિકટ માર્ગની સઘળી ગલીગૂંચીઓ પોતાને પણ વિદિત નથી એ વાત પ્રસંગોપાત્ સમય અને અધિકાર જોઈ શિષ્યને સમજાવવી એ સૂઝગુરુનું કર્તવ્ય છે. *

* આમ જેમ એક પાસ ગુરુને અયોગ્ય મહત્ત્વ આપી એને અન્ધ શ્રદ્ધાથી વળગી રહેવાનો દોષ ‘પ્રાચીન’માર્ગીઓનો છે, તેમ બીજી પાસ સર્વ જ્ઞાન હમેશા પુસ્તકથી જ કે તર્કબળથી જ ગમ્ય છે, ધર્મ પોતપોતાની સ્વતંત્રતાથી જ આચરવો ઠીક છે, ઇત્યાદિ વિચારની ભૂલથી ભરેલી વર્તણૂક ‘નવીન’માર્ગીઓમાં જણાય છે. આથી પરિણામ એ થયું કે ‘પ્રાચીનો’ વહેમમાંથી છૂટતા નથી, અને ‘નવીનો’માં ધાર્મિક વૃત્તિનું બળ આવતું નથી. એકે મુધરવાની જરૂર છે, અને બીજાએ મુધરવાનું કામ માથે લીધું છે, પણ બે પક્ષનો કોઈ પણ રીતે યોગ થતો નથી, અને આપણી ધાર્મિક અવનતિ હતી તેવી ને તેવી કાયમ રહે છે. આપણા ‘નવીન’ વિદ્વાનો બધા

આવા સાચા અને કૃપાળુ ગુરુ શોધવાની ધૃષ્ટિ જિજ્ઞાસુ-હૃદયને સ્વાભાવિક રીતે થાય છે, અને એવા ગુરુ થવાલાયક મહાપુરુષને અભાવે, સ્વસમાન પકિતના સમાન હૃદયથી પણ ઘણી શાંતિ મળે છે. સન્તના સમાગમથી મનુષ્યની ધૈર્યમાં ધૈર્ય પશુવૃત્તિ પણ થમી જઈ ખરું મનુષ્યત્વ કેવું ખીલી આવે છે એ અખાએ બહુ સારી રીતે દર્શાવ્યું છે. અખો કહે છે :—

“સંતસંજ કીધા વિના જન, જેવો વનમાનો પશુ;
ઉપજે ખપે તે વન વનમા, વસિનું સુખ નહિ કશું.
સંતસંજે સર્વ સમજે, પશુ ટળી થાયે પાત્ર,
સંત તે જ કૃપા કરે તો, નવપદ્મવ થાય ગાત્ર.
કામ ક્રોધ લોભ મોહ તાપે, બળી રહ્યા છે જન;
તે જીવને ટાઢા થવાને, સંત તે પર્જન્ય.”

આવા “પર્જન્ય” માટે ઉત્સુક બનેલી મીરાંએ લોકાપવાદની પણ દરકાર ન કરી,

“માતા હોડે પિતા હોડે, હોડે સગાં સોદે—
સાધુ સંગ વેઠ વેઠ, લોકલાજ* હોદે.”

સુધી નિરભિમાન વૃદ્ધિથી ‘પ્રાચીનો’ની ભજનમંડળીમા ભજનનાં આંચકા ખાશે ત્યાં સુધી હિંદુસ્તાનનો ધાર્મિક ઉદાર દર છે. ‘પ્રાચીનો’એ પણ એટલી ઉદારવૃત્તિ રાખવી ઉચિત છે કે આપણો ધર્મ બહુ વિશાળ છે, અને અસંખ્ય મહાન મગજો અને હૃદયોમાથી ઉદ્ભવ પામ્યો છે, અને તેથી જે માણસ ‘પ્રાચીનો’ની અમુક રીતિને અનુસારે જ ધર્માચરણ કરતો નથી તે હિંદુ મટી જાય છે અને નાસ્તિક થઈ જાય છે એમ નથી. ઘણી વાર આવી દેખાતી નાસ્તિકતામાં ‘પ્રાચીનો’ની પોતાની આસ્તિકતા કરતાં વધારે આસ્તિક્ય સમાયેલું હોય છે. સુધારકોએ એટલું જોવાનું છે કે ચાલતી વ્યવસ્થામા સુધારો કરવાને બદલે કેવળ અવ્યવસ્થા ઉત્પન્ન કરવી અને સમાજના પરમાણુઓને પોતાની વિનાશક પદ્ધતિ વડે છેક અસ્તવ્યસ્ત કરી નાખવા એ અત્યંત અનિષ્ટ છે. આ સર્વ સત્યમા કાંઈ જ નવીન શોધ નથી, તથાપિ એ પ્રમાણે આચરણ થતું નથી એવું અવિદ્વાનું બળ છે !

* જીવન-મુક્તિવિવેકમા ત્રણ પ્રકારની વાસનાનું સચિત્તર નિરૂપણ કયું છે: દેહવાસના, લોકવાસના અને શાસ્ત્રવાસના; ‘લોકવાસના’ તે આ ‘લોકલાજ’.

‘લોકલાજ’ એ પ્રત્યેક મહાન કાર્યમાં બહુ વિઘ્નકારી છે. એ છોડ્યા વિના સંસારસમુદ્ર તરવે અશક્ય છે. પણ આમ “લોકલાજ” ખોતા મીરાં જેવા વીરહદયને પણ રહેજ ધક્કો લાગ્યા વિના રહેતો નથી. એવો માયાનો પ્રભાવ છે! આખરે એ તરફ પૂઠ ફેરવી બિચારી મીરાં કહે છે :—

“હેનીતી સો હોઈ.”

અને આ રીતે “દાસ મીરાં લાલ ગિરધર” એ અસાધારણ પ્રતિષ્ઠા—અધિકાર—મીરાંએ પ્રાપ્ત કર્યો.

સાર—(૧) જગત તરફ વૈરાગ્ય અને દયા, (૨) પરમાત્મા તરફ જ્ઞાનમય પ્રેમ અને શ્રદ્ધા, (૧) સત તરફ માન અને સંગની ઇચ્છા એ ભાગવત જનની સ્વાભાવિક વૃત્તિઓ છે. *

[સુદર્શન, સપ્ટેમ્બર, ઈ. સ. ૧૮૬૬]

* યુરોપમાં St. Theresa કાર્મિક મીરાંને મળતી આવે છે.

૪ : મુક્તિનાં સાધન

“નાથ ! કૈસો ગજકો બન્ધ છુઢાયો—
ગજ ઓર ગ્રાહ લરત જલમીતર,
લરત લરત ગજ હાર્યો ।

નાથ કૈસો ૧

શબરી કે ચેર સુદામાકે તાન્દુલ,
રુચિ રુચિ મોગ લગાયો ।

નાથ કૈસો ૨

દુર્યોધનકા મેઘા છાંડકે,
માજી વિદુરઘર પાયો ।

નાથ ! કૈસો ૩”

*

*

*

શ્રીમદ્ભાગવતમાં શુકદેવજીએ પરિક્ષિત રાજાને ‘ગજેન્દ્રમોક્ષ’ નામનું એક ઉત્તમ આખ્યાન સંભળાવ્યું છે. વાર્તા આવી છે :—ક્ષીરસમુદ્રના મધ્યમાં ‘ત્રિકૂટાચળ’ નામે ત્રણ શિખરવાળો એક પર્વત હતો. એના ઉપર નાના પ્રકારનો વૃક્ષો પવનથી ડોલતા હતાં; અસખ્ય પક્ષીઓ વિવિધ સ્વરે નાદ કરી રહ્યાં હતાં; સ્થળે સ્થળે નિર્ભળ જળના સરોવરો સ્ફટિકવત્ પ્રકાશતાં હતાં; એની બાજુએ પથ્થરોમા લઈને મધુર ઝરણાં ખળખળ વહેતાં હતાં, અને ચોતરફ સમુદ્રનાં મોખાં એના પાદને અથડાઈ ધોતાં હતાં. એ પર્વતના એક ભાગમા વરુણદેવનો બાગ હતો, એમાં દેવાંગનાઓ રમતી હતી. એ બાગમાં—ખજૂરી, આંબ, તાડ, મહુડા, સાગ, વડ, યુલામ, ચંપા, કેળે, દ્રાક્ષ વગેરે વિવિધ જાતનાં ન્હાનાં મોટા ફળાકૂલનાં ઝાડ અને વેલ જોગેલાં હતાં. એની વચ્ચે એક સરોવર હતું. એની મનોહરતાનું શું વર્ણન કરવું ? શ્રીમદ્ભાગવતમા એનું બહુ સુંદર વર્ણન કર્યું છે. પણ ટૂંકામાં આ સ્થળે હું એટલું જ કહું છું કે બાણ કવિની કાદમ્બરીનું ‘પંપા કે અન્ધોદ સરોવરનું વર્ણન કદાપી હ્યો. એમાં એક ગન્ધગજ—હિમદા હાથી, જેના ગડસથગમાંથી ઝરતા મદની મુગન્ધથી આખું વન મધમધી રહે છે—એ અનેક હાથણીઓને લઈએ વનમાં ફરતો હતો; શ્રીમદ્ભાગવત કહે છે કે “યથા શૃટી”=“ગૃહસંસારી જીવ કુટુંબજનોથી વીંટાઈ સંસારમાં વિચરે

છે તેમ ” ફરતો ફરતો બપોરના તાપથી તપેલો એ ગજ એક સરોવરમાં હાથણીઓ સહવર્તમાન નહાવા પેડો. ઉત્તરરામચરિતમા લવભૂતિએ વર્ણુન કર્યું છે તે પ્રમાણે, એ હાથી સૂંઢવતી પાણી લઈ હાથણીઓ ઉપર વરસાવે છે, હાથણીઓને પાય છે, પોતે પીએ છે, અને એમ સૌ આનન્દ કરતાં કાળ નિર્ગમે છે. એટલામાં એક મહામધરે આવી હાથીનેા પગ ઝાલ્યો । હાથી જોરાવર હતો— મધરથી સહેજવારમાં ખેંચાઈ જાય એવો ન હતો. ઉપરની ચીજમા કહ્યું છે તેમ, “ગજ ઔર ગ્રાહ” વચ્ચે એક ‘હજર વર્ષ’ એ જળમા લઢાઈ ચાલી. લઢતા લઢતાં, શુકદેવજી પરીક્ષિતને કહે છે કે, એ ગજના ‘મનઃબળ અને ઓજસૂ’ ક્ષીણ થઈ ગયા, પણ એ ગ્રાહના મુખમાંથી છૂટવાની પોતાની શક્તિ ન જણાઈ. આખરે વિચાર કરી ‘અન્તકાળે જીવ વિવશ થઈ પ્રભુને સ્મરે છે તેમ’ એ હાથીએ પ્રભુને સ્મર્યા—જીંડી લાગણીથી સ્મર્યા—તેથી સ્મરતાં વાંત જ હૃદયમાં પ્રભુની છપી ખડી થઈ ગઈ । ખડી થઈ ગઈ કે ખીજું કંઈ જ નહિ, માત્ર ‘નમામિ’ =હું નમસ્કાર કરુ છું’ એટલો જ ઉચ્ચાર : ‘તમને’ એટલું ઉચ્ચારવાને પણ અવકાશ નથી, જરૂર નથી.

નમસ્કારપૂર્વક ગજેન્દ્ર કહે છે :—

“ [નમામિ] મે જ્ઞાતય આતુરં ગજાઃ કુતઃ કરિણ્યઃ પ્રમવન્તિ મોચિતુમ્ ।
પ્રાઢેણ પાગેન વિધાતુરાવૃતોઽપ્યહં ચ તં યામિ પરં પરાયણમ્ ॥
યઃ કશ્ચનેશો વલિનોઽસ્ત્તકોરગાત્ પ્રવણ્ઢવેગાદમિધાવતો મૂશમ્ ।
મીતં પ્રપન્નં પરિપાતિ યદ્મયાન્મૃત્યુઃ પ્રધાવત્યરણં તમીમહિ ॥ ”

“ મારા બન્ધુઓ મને આ સંકટમાથી છોડવી શકે એમ નથી તો બિચારી અબળા હાથણીઓ તો શું જ કરે ? આ ગ્રાહરૂપી વિધાતાના પાશમા પકડાયેલો હું ‘પરાત્ પર’ મ્હોટામા મ્હોટું ‘અચન’—શરણાગતિનું સ્થાન—પ્રભુ—તેને હું, શરણે જાઉં છુ. પ્રચંડ વેગવાન મૃત્યુરૂપી બળવાન અજગર, પૂઠે પડ્યો છે તેનાથી બહીને એ પ્રભુને શરણે જો જાય છે તેનું એ ચારે તરફથી રક્ષણ કરે છે. મૃત્યુ સુધ્ધાત જોના લયથી નહાસે છે—એ પ્રભુને અમે શરણે જઈએ છીએ.”

આમ ધ્યાન, ધ્યાન પછી નમસ્કાર, અને નમસ્કાર પછી પ્રપતિ—શરણાગતિ.

પછી ગજેન્દ્ર પ્રભુની ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનના લબ્ધ સિદ્ધાન્તથી ભરપૂર સ્તુતિ કરે છે :—

ૐ નમો ભગવતે તસ્મૈ યત્ એતદ્વિદાત્મકમ્ ।
પુરુષાયાદિવીજાય પરેશાયામિવીમહિ ॥

.....

નમો નમસ્તેઽખિલકારણાય ।

નિષ્કારણાયૌતકાક્ષણાય ।

સર્વાંગમાન્નાયમહાર્ણવાય

નમોઽપવર્ગાય પરાયણાય ॥

.....

પ્રકાન્તિનો યસ્ય ન કંચનાર્થ

વાઙ્મુનિ ચે વૈ ભગવત્પ્રપન્નાઃ ।

અત્યદ્ભુતં તદ્દશરિતં સુમદ્ગુણં

ગાયન્ત આનન્દસમુદ્રમગ્નાઃ ॥

.....

સ વૈ ન દેવાપુરુષર્થતિર્થદ્

ન સ્ત્રી ન ઘણે ન પુમાન ન જાતુઃ ।

નાયં ગુણઃ કર્મ ન સન્ન ચ સ—

ન્નિષેધગેષો જયતાદશેષઃ ॥ ”

..... ઇત્યાદિ.

પ્રભુ ગરુડ ઉપર બેસી એ ગળની બહારે ધાય છે. એમને જોના વાંત જ ગજ એક કમળનું પુષ્પ સૂંદમાં લઈ પ્રભુને આપે છે અને

“ નારાયણાખિલગુરો ભગવન્નમસ્તે ”

—એમ કહી નમસ્કાર કરે છે. પાછગના કવિઓએ આ છેવટનું વર્ણન આ કરતાં પણ વધારે રસિક કયું છે. કહે છે કે પ્રભુ લક્ષ્મીજીની સાથે એકાન્તમાં બેઠા હતા, તે આ ગળેન્દ્રની ચીસ સાંભળી, લક્ષ્મીજીને પડતા મૂકી, ક્યાં જઈ ‘હુ’ એટલું પણ કહેવા ન રહી, એકદમ ગરુડ ઉપર સ્વાર થયા અને ગળના મુખમાથી “હરે!”—શબ્દનો ‘હ’ પૂરો થઈ ‘રે!’ ઉચ્ચારાય છે એટલામાં તો એ ગળેન્દ્રની સામે આવીને ઊભા! ચક્ર વતી આહુતું વિદારણ કયું, આહ જે દેવક ઋષિના શાપથી આ તિર્થગયોનિમાં પડ્યો હતો તે પોતાનું મૂળ દિવ્ય ગન્ધર્વરૂપ પામ્યો. અને ગળેન્દ્ર પણ ભગવાનના સ્પર્શમાત્રથી ‘અજ્ઞાનના ગન્ધમાંથી ત્રિમુક્ત થઈ ભગવત્સ્વરૂપ બની ગયો.’

આ ક્ષીરસમુદ્ર તે શું ? ત્રિકૃટાચળ પર્વત તે શું ? એમાં વરુણનો બાગ અને સરોવર તે શું ? એમાં હાથણીઓ સાથે વિહરતો તથા જળપાન અને સ્નાન કરતો ગજેન્દ્ર તે શું ? એને પકડનાર ગ્રાહ તે શું ?—ઇત્યાદિ આ આખ્યાયિકાની અગભૂત અતિશયોક્તિના અર્થ વિચક્ષણ વાચકે કથારનાયે પોતાના મનમાં કરી દીધા હશે. છતાં અત્રે અધિક સ્પષ્ટતા ખાતર હું મારા તરફથી એ અર્થ કરીશ, અને પછી ઉપલી કહીએલા રહેલા ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનના સિદ્ધાન્તો ઉપર આવીશ.

ત્રણ શૃંગનો ‘ત્રિકૃટાચળ’ પર્વત તે સત્ત્વ, રજસ્ અને તમસ્ એ ત્રણ ગુણોનું બનેલું આ જગત છે. એની આસપાસ અનન્તતારૂપી ક્ષીર-સમુદ્ર પથરાયેલો છે—જેમાં પરમાત્મા લક્ષ્મીજી સહવર્તમાન વિરાજે છે. એ અનન્તતાનાં મોજાં આ જગત સાથે હમેશાં અચડાયા જ કરે છે, અને આ જગતને ધૂવે છે, પવિત્ર કરે છે. આ જગતમાં પાપપુણ્યના ક્ષેત્રરૂપી જે સંસાર તે આખ્યાયિકામાં ‘વરુણનો* બાગ’. એ બાગમાં અનેક હાથણીઓ સહવર્તમાન વિચારતો હાથી તે અનેક વૃત્તિથી વીંટાયેલો જીવાત્મા, એ જીવાત્મા, સંસારના તાપને સંસારના જ સુખરૂપી શીતળ જળથી શમાવવા અને વૃત્તિઓ સાથે મ્હાલવા, વિષયભોગરૂપી સરોવરમાં જીતરે છે. લા અમુક વખત તો પોતે અને પોતાનાં સૌ એકઠાં મળી આનન્દ કરે છે. પણ આખરે જ્યારે મૃત્યુરૂપી ગ્રાહ એને પકડે છે, ત્યારે એ પ્રભુને સ્મરે છે—ખરા મનથી સ્મરે છે. સ્મરતાં વાંત જ પ્રભુ હાકેની બહારે ધાય છે, મૃત્યુરૂપી ‘ગ્રાહ’નું વિદારણ કરે છે, અને પ્રભુના સ્પર્શથી જીવાત્મા પરમાત્માસ્વરૂપ બની જાય છે.

આ આ આખ્યાયિકાનો રહસ્યાર્થ છે. હવે એનું થોડુંક મનન કરીએ.
x ઉપમાન અને ઉપમેયમાથી ઉપમેયને ગળી જઈને ઉપમેયનું ઉપમાનરૂપે જ વર્ણન કરવામાં આવે તે ‘અતિશયોક્તિ’ અલંકાર કહેવાય છે.

+“**सङ्गाणीमानि विष्ण्वानि ब्रह्मणो मे शिवस्य च ।**”

—ભાગવત

આ ત્રણ શૃંગો તે બ્રહ્મા, વિષ્ણુ અને શિવનાં ત્રણ સ્થાન—એટલે રજસ્, સત્ત્વ અને તમસ્ એ ત્રણ ગુણ છે.

* વેદમાં વરુણને ‘સત્ય’ અને ‘અનૃત’ યાને પાપ-પુણ્યનો જ્ઞેતાર દેવ કહ્યો છે.

આ સંસારરૂપી બાગ રમણીય છે, મોહક છે, છતાં એનાં શીતળ લાગતાં ‘સરોવરો’ અંદરથી લયંકર અને દુઃખદાયક છે. રમણીયતા એ માત્ર એનું બાહ્ય સ્વરૂપ છે, પણ તે એવું ‘ધ્યાન ખેત્યનારું’ છે કે કવિએ જાણી જોઈને એ સ્વરૂપને આગળ પડતું ચીતર્યું છે, અને એ ચીતરવામાં પોતાની સઘળી વર્ણનશક્તિ વાપરી છે. સંસારની મધુર વિષમયતાનો આ સિદ્ધાન્ત જોને એક શબ્દમાં આપણે ‘વૈગમ્યની ભાવના’ કહીએ તે કેટલાકને એવો અરુચિકર થઈ પડે છે કે એના પ્રત્યે પોતાની અરુચિ દર્શાવવામાં તેઓ એક પણ કદુ વિશેષણ વધારે પડતું ગણતા નથી, અને હિન્દુસ્થાનની અવનનિતુ ખીજ આ એક સિદ્ધાન્તમાં જ સમાયેલું છે એમ માની લે છે. ખીજા કેટલાક, જેઓ જરા વધારે શાન્તિથી વિચાર કરવાની ટેવવાળા છે, તેઓ આ ભાવનાનો હિન્દુસ્થાનનાં આબોહવા અને એની પ્રજાના રાજકીય અને સાંસારિક ઇતિહાસથી ખુલાસો કરે છે : તેઓ કહે છે કે આ દેશના આબોહવાથી આર્ય પ્રજા તવાઈ ગઈ, અને એના ઇતિહાસમાં અન્ધાધુન્ધી ચાલીને એનો સંસાર એવો દુઃખમય થઈ ગયો કે એને સ્વાભાવિક રીતે “सर्वे दुःखं दुःखम्” એ સિવાય અન્ય સિદ્ધાન્ત સૂઝે એમ જ ન હતું । આમ ચતુર્થા ઉપરથી દોષ કાઢી તેઓ જડ ઉપર ચઢાવે છે. જડ અને ચૈતન્યનો સંબંધ—જે આ ખુલાસાના ગર્ભમાં રહ્યો છે—તે વિષે અત્રે વિવેચન કરવાનો અવકાશ નથી, પણ આ ખુલાસા સામે આપણે એટલું તો કહી શકીશું કે—પશ્ચિમની પ્રજા વર્તમાન યુગમાં ભોગવિલાસમાં રચી-પચી છે તેથી એને વૈરાગ્યનો મહિમા સમજતો નથી, અથવા તો પશ્ચિમ દેશમાં જીવનકલહ અત્યારે એવો તીવ્ર બની રહ્યો છે કે ત્યાંના લોકને અથાગ પ્રવૃત્તિ કર્યા સિવાય જીવનનિર્વાહ કરવો અશક્ય હોઈ નિવૃત્તિની કદર એનાથી થઈ શકતી નથી—એમ કોઈ તરફથી કહેવામાં આવે તો તેમાં પૂર્વોક્ત ખુલાસા કરતાં ઓછું સત્ય છે એમ કોઈથી એકદમ કહી શકાશે નહિ.

મનુષ્યનો સંસારનો અનુભવ એ બેશક એના સિદ્ધાન્ત ઉપર અસર કરે છે પણ એ અનુભવ પૂરતો જ એ સિદ્ધાન્ત હોતો નથી. તેમ એ અનુભવ પોતાને શિર ગુબરો હોવો જોઈ એ એમ પણ નિયમ નથી. મહાન આત્મામાં અનુભવથી સૂચવાયેલો સિદ્ધાન્ત શુદ્ધિથી વિસ્તરે છે; અને અન્યનો અનુભવ કલ્પનાશક્તિથી પોતાનો કરી લેવાય છે. આ દેશમાં જે મહાત્માએ “सर्वे दुःखं दुःखम्” એ સિદ્ધાન્ત, એક બૌદ્ધ ગ્રંથ કહે છે તેમ, “आश्रमो घटं वगाडीने” સૌને સંભળાવ્યો, તે મહાત્મા અજપાણી

વિના ટળવળતા કે કુદુમ્પના ખાનગી દુઃખોથી પીડાતા એક પામર જીવ ન હતા. તેમ ક્ષમા, નમ્રતા વગેરે સદ્ગુણોનો એમણે ઉપદેશ કર્યો તે વખતે આ હિન્દુ દેશ અનિવાર્ય જીલમથી કચરાઈ ગયેલો કે પરાધીન થઈ પડેલો હતો એમ પણ કાંઈ ન હતું* પણ જગતના સ્વરૂપ ઉપર ચિન્તન કરતાં એમને જે સત્વ લાગ્યું તે એમણે જણાવ્યું, અને તે પોતાની અમોઘ શક્તિથી અન્ય જનોને ગળે ઉતાર્યું. બુદ્ધ ભગવાન ઉત્તમ ક્ષત્રિય કુળમાં અને પૂર્ણ સમૃદ્ધિમાં જિજ્ઞાસુ હતા પણ એમનું હૃદય એવું અનુકંપાભર્યું અને એમની કલ્પનાશક્તિ એવી તેજસ્વી હતી, કે પોતે રથમાં બેસીને ફરવા ગયા ત્યાં અન્ય જીવોનાં જરા, વ્યાધિ અને મરણના દર્શન થઈ એમને વૈરાગ્ય થઈ આવ્યો, અને એને પરિણામે, બ્રહ્મી દારા અને બ્રહ્મા સુતને જિંધતાં મૂકી, તથા પામર જનને પ્રાણુસમાન બ્રહ્મી લક્ષ્મીને તૃણવત્ ત્યજી,—એ એક ‘સ્વામ રજની’માં મહેલ છોડી ચાલી નીકળ્યા. આખરે પોતે જ્ઞાન પામ્યા, જગતને એ જ્ઞાન પમાડ્યું, અને જે સ્ત્રી પુત્રને જિંધતા મૂકી એ ગયા હતા તેમને જગાડ્યા, ખરા અર્થમાં જગાડ્યા. આમ બુદ્ધ ભગવાનની વૈરાગ્યભાવના બાથલા કે કાયર હૃદયમાં પ્રકટી ન હતી—પણ સંસારમાં પારકાના દુઃખ જોઈને દ્રવતા કામળ હૃદયમાંથી જન્મી, પરદુઃખભંજનની મહાપ્રવૃત્તિમાં પરિણત થઈ હતી.

ખાનગી સુખદુઃખનો અનુભવ અને જીવનના સિદ્ધાન્ત વચ્ચે નિયત કાર્યકારણભાવનો સંબંધ નથી એ બતાવવા બીજો દાખલો રામચંદ્રજીનો હતો : અંગત અનુભવથી જો કેઈ પણ સિદ્ધાન્ત રામને માટે સ્વાભાવિક હોય તો તે આ સંસારની દુઃખમયતાનો અને તેને પરિણામે સંસાર છોડી વનમાં ચાલી નીકળવાનો હતો. મહાકવિ ભવભૂતિ ઉત્તરરામચરિતમાં રામને જ મ્હોએ કહેવડાવે છે તેમ “દુઃસ્તસંવેદનાયૈવ રામે ચૈતન્યમર્પિતમ્”= “દુઃખ ભોગવવા માટે જ રામમાં ચૈતન્ય મુકાયું હતું.” એક વાર વન સેવ-

* નીચ્ચે (Nearchus) નામનો એક પ્રસિદ્ધ અર્વાચીન યુરોપિઅન ફિલસૂફ કાષ્ટરના મહાન ઉપદેશનો આ રીતે ખુલાસો કરે । એના જીવન અને તત્ત્વજ્ઞાનનો એક વિવરણકાર વર્તમાન યુરોપમાં એની પ્રસિદ્ધિ અને અસરનું બહુ વર્ણન કરે છે—એ વાચી મને થયું કે જ્યાં સુધી આવું તત્ત્વજ્ઞાન વિચારને મોખરે રહે ત્યાં સુધી યુરોપમાં નિત્ય યુદ્ધની ગર્જના વિના શું સંભળાય ? [વૈશાખ, ૧૯૬૬ એટલે હાલમાં (૧૯૧૬માં) ચાલતા યુદ્ધની શરૂઆત થતા પહેલાં આશરે દોઢ વર્ષ ઉપર આ નોટ લખાઈ હતી.]

વાનો પ્રસંગ આવ્યો હતો ત્યારે પણ સંસારની પવિત્ર મીઠાશ—સીતા—એમણે પોતાની સાથે જ રાખી હતી. પોતે કહે છે તેમ “મારણ્યકાશ્ચ મૃત્તિ-
 નશ્ચ રતાઃ સ્વધર્મે સાંસારિકેષુ ચ સુતેષુ વયં રસજ્ઞાઃ” વનમાં
 ગૃહી અને વાનપ્રસ્થ ઉભયનો રસ એમણે લીધો હતો. અને ન્યારે એ
 મીઠાશ દૈવની કૃતિલ ગતિએ પડાવી લીધી, ત્યારે પૂર્ણ વીરતાથી એ સામે
 પોતે લડ્યા, વિજય મેળવ્યો, અને સંસારી થયા. કાળ જતાં, સંસારની
 મીઠાશ અળગી કરવાની ફરજ પડી ત્યારે એ ફરજ બજાવી—પણ છતાં
 પણ એમણે ભગવાં ન કર્યાં : અશ્વમેધ યજ્ઞમાં સીતાજીની સુવર્ણની મૂર્તિ
 કરીને પાસે બેસાડી, અને વ્યવહારની સ્થૂલ દૃષ્ટિએ જે ત્યાગ હતો તે
 ભાવનાની સૂક્ષ્મ દૃષ્ટિએ પરમયોગરૂપ બની રહ્યો.

આમ શુદ્ધ અને રામના જીવનમાં વૈગમ્યની ભાવના જુદે જુદે રૂપે
 સિદ્ધ થાય છે. ઉભય નિત્ય-શુદ્ધ-શુદ્ધ-મુક્તસ્વરૂપ પુરુષ હતા, અને એમને
 આ સંસારસરોવરનો ‘ગ્રાહ’ પકડી શકે એમ ન હતું. પણ આપણે પામર
 જીવો એ ‘ગ્રાહ’થી પકડાયેલા છીએ, અને એનાથી છૂટવા યત્ન કરવાનો
 છે. આ યત્ન કેવળ આપણા જ બળ, વીર્ય અને પરાક્રમ ઉપર આધાર
 રાખીને કરવો જોઈએ એમ કેટલાક કહે છે. જેઓને સ્વબળ ઉપર એટલો
 વિશ્વાસ હોય તેમને ધન્ય છે. એ વિશ્વાસ યથાર્થ છે કે કેમ એ પરિણામથી
 જણાય. પણ એ વિશ્વાસ આપણા જેવા જીવોને માટે નિષ્ફુર અને અહંતા-
 ભર્યો છે એ તો એને કમોટીએ ચક્રાવતાં પહેલાં પણ કહેવામાં બાધ નથી.
 પ્રજુના અનુગ્રહની દરકાર ન કરતા જે કેવળ ન્યાય જ માગે છે તેના સંબંધમાં
 ફ્રેડરિક હેગ્સને “The Positive Evolution of Religion.”
 નામના પુસ્તકમાં એક સ્થળે કહેલું તે અત્રે યાદ આવે છે. એ કહે છે :—

“He stands alone before his offended God—waiting for
 strict justice, prepared to meet his fate I am not about to
 deny that the thought is one of tremendous power that must
 rouse and inspire some natures with desperate energy. The
 strong, resolute, proud nature, with hard brain and untamed
 self-confidence, may go to this dread ordeal with magnificent
 heroism There have been such natures : but are all men, all
 women, all the timid and the weak ones able to bear such a
 strain ? I do not deny that some men can be raised to heroic
 mood by such a religion as this Theism. But I say the majo-

rity would be crushed and appalled by it. It is the religion of the strong, the independent, the masterful. It would be the purgatory of the feeble, the irresolute, the clinging natures."

હવે આ 'ગ્રાહ' તે શું?—અને એમાથી મુક્તિ પામવાના શાં સાધન? એ વિચારીએ. ઉપર કહ્યું કે 'ગ્રાહ' તે મૃત્યુ. પણ હજી 'મૃત્યુ' તે શું એનું વિવેચન કરવું જાણી છે. આ શરીરીની હું જીવું નિત્ય જીવું એવી ધ્રુવ મૂર્ખાઈ ભરેલી છે. એમ નિત્ય જીવી શકાતું જ નથી, અને એમ જીવવામા આનંદ પણ નથી. એક ગ્રીક આખ્યાયિકા છે કે ઉષાએ પોતાના કાન્ત ટિથેનસ માટે દેવ પાસેથી અમૃતત્વ માગી લીધું, પણ યૌવન માગવું ન સૂઝ્યું—તેથી એ બિચારો નિત્ય ઘસાનો જ બધ પણ મૃત્યુ આવે નહિ! આ કેવી દુર્દશા! વળી નિત્ય યૌવન, જેમાં વધારો નહિ અને ઘટાડો નહિ, એ પ્રાપ્ત થાય તો પણ શું?—નવીનતાને અભાવે એ પણ કંટાળો આપે. વસ્તુતઃ જે અમૃતત્વ માટે મહાત્માઓ મથે છે તે આ દૈહિક જીવનની નિત્યતા નહિ, બિલકુલ એ જીવનનો લોપ. કિસા ગોતમી બુદ્ધ ભગવાન પાસે ગઈ અને કહ્યું કે, "મહારાજ! મારા બાળકને જીવતું કરો." ત્યારે બુદ્ધ ભગવાને એને મૂડી રાઈના દાણા માગી લાવવા કહ્યું—પણ તે એવે ઘેરથી કે જ્યાં આજ પર્યન્ત કોઈ મરી ગયું ન હોય. બિચારી બહુ ભટકી, પણ બુદ્ધ ભગવાને માગી હતી તેવી રાઈ ન મળી. કોઈને ઘેર પિતા તો કોઈને ઘેર પુત્ર, કોઈને ઘેર પતિ તો કોઈને ઘેર પત્ની, કોઈને ઘેર ભાઈ તો કોઈને ઘેર બેન—એમ ઘેરઘેર કોઈને કોઈ તો મરી ગયેલું ખરું જ. આ અતુલ્ય કરાવીને કિસા ગોતમીને બુદ્ધ ભગવાને સમજણ પાડી કે મરણ જીવમાત્રને માટે આવશ્યક છે, અને એનાથી મુક્ત થવાનો માર્ગ એક જ છે કે જીવતું જીવપણું નાશ કરવું. એ જીવપણું શી રીતે નાશ પામે? તૃષ્ણાનો નાશ કરવાથી :+ હું જીવું, જીવું, અન્યને મારીને પણ જીવું એવી જે જીવનની તૃષ્ણા જીવમાત્રમા રહેલી છે, તેને મૂળ-માથી નાશ કરવી જોઈએ એ તૃષ્ણા વિષયમાં લપટાવાથી ઉત્પન્ન થાય છે. આ વિષય તે તે પદાર્થો નથી, પણ એ પદાર્થોમા જે મોહકતા છે તે છે. એ મોહકતાનો નાશ કરવા સંબધી બ્રાહ્મણ શાસ્ત્રકારોએ એક પરમ + ઉપનિષદ્દમા ઇન્દ્રિયોને અને વિષયોને 'ગ્રહ' અને 'અતિગ્રહ' કહ્યા છે. ગ્રહ એ મૃત્યુ છે, પણ ઇન્દ્રિયોને અને વિષયોને વશ થવું એ જ ખરું મૃત્યુ છે. આમ બંને અર્થની એકતા છે.

સત્ય એ બનાવ્યું છે કે જ્યાં સુધી સકલ સૌન્દર્યનિધાન, પ્રેમનિધાન રસનિધાન પરમાત્માની જીભી નેત્ર આગળ ખડી થઈ નથી ત્યાં સુધી જ એ મોહકતા છે. સ સારની મહુડી ઉપરથી હોઠ-મોહો ઉઠાવી એક વાર એ અમૃતકલશને લગાડો, પછી મહુડી તરફ વળવાતું તો શું, પણ એ અમૃતકલશને હોઠ આગળથી ખસેડવાનું પણ તમને મન નહિ થાય. પરમાત્માનો રસ એ તો માનના સ્તનનું દૂધ છે. બાળક એ સ્તનને વળગ્યું હોય તે વખતે એને બોલાવશે-રમાડશે તો એ તમારા સામું જશે, હસશે, ખુશ થશે, પણ પાશું સ્તનને વળગશે-તેમ ધાર્મિક આત્માઓ પણ આ સંસાર સામું જશે, હસીને, રમીને પણ પાછા પરમાત્મા તરફ યોષણ માટે વળે છે. આમ પ્રભુ પ્રત્યે પ્રેમ એ જ વેરાગ્યનો ખરો અર્થ છે. એ પ્રેમ અને આર્તસ્વરે શરણુગતિ એ આ સંસારરૂપી 'ગ્રાહ'ના મુખ-તાથી છૂટવાનું પરમ સાધન છે. પ્રેમ, શરણુગતિ એ હૃદયનો લાવ છે, પણ પરિણામમાં એ મનુષ્યના સર્વ સ્વરૂપને વ્યાપી નાખે છે. મુખવડે સ્તુતિ એ એનો વાચિક ઉદ્ગાર છે, અને હસ્તવડે અર્પણ એ એનો કાવિક અવિર્ભાવ છે. જબની પાસે કમળ વિના શું અર્પવાતું હતું? પણ જે અર્પવાતું હતું તે આહ્વાદલરી સૂઢ લેતી કરીને અને નમ્રતાશયુ મસ્તક નમાવીને આપ્યું, અને એટલાથી હજારો અશ્વમેધ કરતા પણ અધિક એવી પ્રભુની સેવા થઈ ગઈ.

શબરીએ રામચન્દ્રજીને બોર અર્પણ કર્યો; ખરી લક્ષિતથી રામ અને સીતાજી આગળ બોરનો પડિયો મૂકી દીધો, ત્યારે લક્ષ્મણજીએ પૂછ્યું : "ખાઈ ખાટા તો નથી ને?" શબરીએ જવાબ દીધો : "મહારાજ ! એકેએક આખી આખીને ચૂક્યું છે." લક્ષ્મણજી અને સીતાજી હસ્યાં. ભોળી લીલડીને અધકરડેલાં ઉત્તિજી બોર પ્રભુને ધરાવતાં કાર્ષ્ણાધ લાગ્યો નહિ. શા માટે લાગે? સંસારનાં મુખ યાગ્યો અને તે પરમાત્માને અર્પતા જાઓ એ લક્ષિતનું ઉત્તમ સ્વરૂપ છે. પ્રભુ ભોળી લીલડી જેવા આપણા ખામરજનો પાસે એ કરતા અધિક માગતો નથી. જે હોય તે આપો. સુદામાના ધરમાં ખારા પહુંવા સિવાય ખીજું કંઈ જ ન હતું. સ્ત્રીના આગ્રહથી કાટ્યાવૃત્તનાં લગ્નમાં એ દારિદ્ર્ય બાંધીને મિત્ર પાસે લઈ ગયા અને બહુ દહાડે મળ્યા, તેથી પ્રેમથી ભેટી પ્રભુએ એમને પાસે બેસાડ્યા. ઓએ પ્રભુને આપવાની ભેટ તો જોડે બંધાતી છે, પણ તે કેમ અપાય?—એમ સંકેતમાં ને સંકેતમાં પેલું પોટકું

સંતાડે પણ એ આપવાની હિંમત ચાલે નહિ. સર્વજ્ઞ પરમાત્માએ હસીને કહ્યું : “ભાઈ સુદામા ! ભાભીએ શું મોકલ્યું છે ?—જેવા દો.” સુદામા ‘કાંઈ નહિ, કાંઈ નહિ’- કહેતા જાય, અને પેલું પોટકું દબાવે. ભગવાને પોટકું લેવા માંડ્યું—લીધું—છોડ્યું, અને એમાથી પહુંવા લઈ એક મૂડી, ખીજી મૂડી એમ ખાવા માંડ્યા. ત્રીજી મૂડી ભરવા જાય છે ત્યાં નરસિંહ મહેતા કહે છે કે—

“રુદ્રમણી કર ગ્રહી શીશ નામી :

“એક રહ્યાં અમો, એક ખીજી તમો, ભક્તને અઢળક દાન કરતાં :

“પ્રેમદાએ પ્રેમનાં વચન એવાં કહ્યાં, હાથ સાલ્યો ત્રીજી મૂડી ભરતા.”

પણ એ મૂડી થોડી નહોતી. એ મૂડીમા તો પ્રભુએ સુદામાનું દારિદ્ર્ય હણ્યું, ઘર સોનાનું કરી દીધું, સકળ સમૃદ્ધિથી ભરી દીધું ! દારિદ્ર્યથી શરમાશે નહિ. જે કાંઈ થોડું ધણું—ખારા પહુંવા જેવું પણ—તમારી પાસે હોય તે પ્રભુને અર્પણ કરશે તો એ તમારું દારિદ્ર્ય ટાળશે. આ દેશ પાસે મૂડી નથી, પણ પ્રભુનો એ બાળમિત્ર છે, અને પોતાના દારિદ્ર્યનું પોટકું પણ એ પ્રભુ પાસે જઈને ધરશે તો પ્રભુ એ સ્વીકાર્યો વિના રહેશે નહિ—અને આ સુદામાની ઝૂંપડીને સુવર્ણમય સુદામાપુરી જરૂર બનાવશે. આપણું ધન જ્યાં સુધી આપણે પ્રભુને સમર્પતા નથી—સત્ય પ્રામાણિકતા લોકોપકાર વગેરે ગુણોથી એને પવિત્ર કરતા નથી—ત્યાં સુધી જ જગતની સમૃદ્ધ પ્રજામા સ્થાન પામવાનો આપણને વિશ્વંય ચાય છે.

પ્રભુ નમ્ર અને નીતિમાનનો છે, અલિચ્છાની અને દુષ્ટનો નથી. વિદુરની ભાજી એને વધારે ગમે છે, દુર્યોધનના મેવા ગમતા નથી. વિદુર યમરાજાનો અવતાર હતા; એમ કહેવાય છે કે માડવ્ય ઋષિએ છેક બાળપણમા એક તીર્થોડો વીંધ્યો હતો. તે માટે જ્યારે યમરાજાએ એમને સજા કરી, ત્યારે ઋષિએ યમરાજાને શાપ દીધો કે “બાલ્યકાળની અજ્ઞાનાવસ્થામા કરેલું પાપ દર્શાવે વળગતું નથી એમ શાસ્ત્રની મર્યાદા છે, છતાં તમે અન્યાયથી મને સજા કરી તેથી મર્ત્યલોકમાં અવતરજો !” અર્થાત્ અદલ ધનસાફ એ યમરાજાની ભાવના છે, એ વિદુરમા અવતરી હતી—અને એ પરમાત્માને વહાલી છે. અન્યાયી દુર્યોધન પાંડવોના ગાજપાટ પચાવી બેઠો છે, અને અન્યાયથી મેળવેલી લક્ષ્મીના મદદથી એવો આંધળો બની ગયો છે કે એ પ્રભુની મદદ લેવા દોડે છે ત્યારે પણ અર્જુનની પેઠે નમ્રતાથી પ્રભુનાં

ચરણ સેવવા બેસતો નથી, પણ અભિમાનથી મસ્તક આગળ ઝાકડે થઈ બેસે છે. અને છેવટે બ્યારે મદદથી માગણીના ઉત્તરમાં પ્રભુ એને કહે છે કે “કહે તો હું તારી તરફ રહું, અને કહે તો આ સેના તને લઈવા આપું : પણ એટલી શરત કે હું જેની તરફ રહું તેની તરફથી શસ્ત્ર હાથમાં આવીશ નહિ.” ત્યારે એ મૂર્ખ અભિમાની જીવ પ્રભુને બદલે સેના પસંદ કરે છે ! વસ્તુતઃ આ સંસારના યુદ્ધક્ષેત્રમાં પ્રભુ શસ્ત્ર લઈને લડતા નથી, પણ જે પક્ષ તરફ એ રહે છે તે જ પક્ષ વિજયી થાય છે. વીર્ય ઉદ્યોગ આદિ પ્રભુની જ સેના છે. પણ જે ધડીએ એમાંથી પ્રભુનું પવિત્ર તત્ત્વ છૂંકે પડે છે તે ધડીએ એ આ જગતના યુદ્ધક્ષેત્રમાં વિજય મેળવવા માટે તદ્દન નિરર્થક નીવડે છે. દુર્યોધનની માફક ક્ષણિક ફતેહમન્દીથી કદી રાચવું નહિ : છેવટે *might is not right* પ્રભુ બળવાનનો નથી, ન્યાયવાનનો છે—એ જ સાબિત થાય છે; અને એ સિદ્ધાન્ત જ દુર્યોધનના દષ્ટાંતમાં પ્રત્યક્ષ થાય છે.

આ પ્રમાણે દ્વેષમાં, સંસારનું મોહક સ્વરૂપ, એના અન્તરમાં રહેલો ‘મૃત્યુ’-રૂપી મહાભય, ‘મૃત્યુ’ નો અર્થ—જીવનું જીવપણું, એ ‘મૃત્યુ’ માથી મુક્ત થવા માટેના સાધનો—પ્રભુનું સ્મરણ, એના પ્રત્યે પ્રેમ અને પ્રપત્તિ, એની સ્તુતિ અને નૈવેદ્ય, નીતિ અને નમ્રતા—ઇત્યાદિ વિષયો અવકાશાનુસાર આપણે ચર્ચ્યાં.

[વસન્ત, વૈશાખ, સંવત ૧૯૬૯]

૫ : એક અજવાળી રાત્રિ

[O Moon ' the oldest shades 'mong oldest trees
 Feel palpitations when thou lookest in,
 O Moon ' old boughs lisp forth a holies din
 The while they feel thine airy fellowship
 Thou dost bless every where, with silver lip
 Kissing dead things to life. The sleeping kine,
 Couched in thy brightness, dream of fields divine :
 Innumerable mountains rise, and rise,
 Ambitious for the hallowing of thine eyes,
 And yet thy benediction passeth not
 One obscure hiding place, one little spot
 Where pleasure may be sent, the nested wren
 Has thy fair face within its tranquil ken,
 And from beneath a sheltering ivy leaf
 Takes glimpses of thee, thou art a relief
 To the poor patient oyster, where it sleeps
 Within its pearly house.

—Keats

વ્યંગ્યાર્થ—રે પ્રભો !—જેના રસને વેદ ‘ સોમ ’ ‘ હન્દુ ’
 નામે સ્તવે છે—તારી દષ્ટિ અન્તરમાં પડતાં, આ જન્મના અનેક
 સાંસારિક અનુભવો અને લાલસાઓથી ખવાઈ ગયેલા, અરે ! અસંખ્ય
 જન્મોની માયાજળથી છવાયેલા જર્જરિત, આત્માઓના હૃદયો પણ
 ઊછળે છે. રે પ્રભો ! તારો દિવ્ય સમાગમ થતા, અત્યંત શુષ્ક અને
 જીર્ણ થઈ ગયેલી આત્મવૃક્ષની શુભવૃત્તિરૂપી ડાળીઓ પણ પુનઃ
 ધીમે ધીમે પવિત્ર ધ્વનિ ઉઠાવે છે. મૃત વસ્તુઓમાં—ખરો ચિત્પદાર્થ
 ખોઈ બેઠેલા જીવોમાં—પણ તારો શ્વેત શુભ્ર સત્ત્વગુણમય પ્રકાશ
 અને પ્રેમમય સુખન અલૌકિક ચૈતન્ય પ્રેરે છે. આ ઇન્દ્રિયરૂપી
 ગાયો, તારા પ્રેમની ચન્દ્રિકામાં વી ટાયેલી, ઊઘમાં પણ—આ
 સ સારનિદ્રામાં પણ દિવ્ય ક્ષેત્રોનાં સ્વપ્ના અનુભવે છે. અસંખ્ય મહા-
 ત્માઓરૂપી ગિરિવરો તારા દષ્ટિપાતથી પવિત્ર થવા મ્હોટી મ્હોટી

આકાંક્ષા ભર્યાં બિલા રહે છે. અને તે છતાં, એક અદ્વયમા અદ્વય માનસગ્રહા, તારા આનન્દથી સીંચવાબ્જેગ એક ન્હાનામાં ન્હાની જગા, પણ તારી પ્રેમચન્દ્રિકા પામ્યા વિના રહી જતી નથી; આ શરીરરૂપી ગાળામાં રહી પ્રવૃત્તિનિવૃત્તિરૂપ પાખો ફેફડાવતું આ જીવાત્મારૂપી પક્ષી પણ એની શાંત દષ્ટિવડે તારા મુખનું અવલોકન કરી શકે છે, અને એકાદ પવિત્ર મનરૂપી લનાપત્રોના આશ્રય નીચે રહીને તારી ઝાંખી લઈ શકે છે. લકિનરૂપી મોતીની છીપમાં ન્હાની આ બિચારી શાત થઈ પડી રહેલી મનરૂપી માછલી પણ તારી શાંતિ પામે છે.)

ગઈ કાલે સન્ધ્યાસમયે હું મ્હારા એક મિત્ર સાથે ખેતરોમાં ફરતો હતો. પ્રથમ તો, પશ્ચિમ દિગ્મંડળમાં જે ચિત્રવિચિત્ર અને ઉમદા ઉમદા રંગોની સમૃદ્ધિ ઉભારાઈ રહી હતી તેના અવલોકનમાં અમારો વખત સરી ગયો.

“ પેલી જો ! પશ્ચિમ આકાશ પ્રગટી જવાળા રે !

ફેલાઈ છે સહુપાસ ઘુતિની માળા રે !

અબ્બ અબ્બ સળગિયા સર્વ દિસે રંગરાતાં રે !

ઠામે ઠામે દાડિમકુમુદ સરીખા સુહાતા રે ! ”

(કુસુમમાલા)

એ પંક્તિઓ યાદ લાવતા લાવતા અમે ચાલીએ છીએ, એટલામાં એ રંગો ધીમે ધીમે ઝાખા થઈ વિદ્યુત્ત થતા ગયા, અને તેને બદલે કેટલાક તારાઓ અને ત્રણે એક પછી એક જીગવા લાગ્યા. છેવટે આખું આકાશ જ્યોતિર્ગણના તેજથી ઓવાઈ ગયું. શરદ્ઋતુ હતી એટલે આકાશ ઘેરું ભૂરું હતું, અને તારાઓના તેજથી અતિશય ચળકતું હતું. આકાશમંગા પણ આડી, દૂધના પ્રવાહ જેવી, વિસ્તરી રહી હતી. અને એ સર્વની રમણીયતા પરિપૂર્ણ કરવાને થોડાક વખતમાં ચન્દ્ર પણ, વાદળાંથી આસપાસ ઘેરાયેલો તથા સૌન્દર્યના પ્રભાવમાં વીંટળાયેલો, આકાશનિસરણીએ ચઢ્યો. સમસ્ત સૃષ્ટિએ કાઈક અલૌકિક જ સ્વરૂપ ધારણ કર્યું—

“ ને ચંદ્રા કેરી વિશ્વ વ્યાપી વિભૂતિ રે ”

ચન્દ્ર, સફેદ તેજોમય, આકાશસમુદ્રમાં એક નાવડા જેવો તરતો, નમૂન-મંડળોમાં થઈને આલ્યાં જાય છે; હું પણ એની સામું એકી નજરે જોઈ રહ્યો છું; એટલામાં મ્હારા મિત્રે, જાણે મ્હારા હૃદયનો લાવ સમજાઈ જઈ,

અહંતાના અભિમાનથી ભરેલો લાગે છે. હું જે જે કરું છું તે પરમાત્માની પ્રેરણાથી જ કરું છું, હું કરતો નથી પણ પરમાત્મા જ કરે છે, એમ જો શુદ્ધ ભાવથી માનવામાં આવે તો મનુષ્યહૃદયમાંથી પાપ સમૂલ નાશ પામી પુણ્યવૃત્તિ સ્વાભાવિક અને સરળ રીતે—પુષ્પમાંથી સુગન્ધ પ્રસરે છે તેમ—પ્રસરે એમાં સ દેહ નથી. પણ આ રીતે એક વખત સમાધાન થયા છતાં “પ્રભુને તારી શી દરકાર કે તારા ઉપર કૃપા કરી તને સન્માર્ગે પ્રેરે?” એ પ્રશ્ન પાછો—કાંઈક વિના હકે—આવી જીભો રહ્યો. પણ જાણે આટલા શુભ વિચાર કરવાથી સશક્ત બન્યો હોય એમ મહારા આત્મા વેગથી ધર્શાને બોલી જઈયો : “શા માટે નહિ? એ સર્વવ્યાપક પ્રેમ કયા નથી?... પ્રભો! હું તારો છું.” છેવટનું વાક્ય મહારા આત્માની જીડામાં જીંડી ખીણમાંથી નીકળ્યું, અને મહારા પ્રયત્ન વિના જ મારે મુખેથી નીકળી ગયું. મહારા મિત્રે એ સાંભળ્યું અને મને પ્રશ્ન કર્યો : “આ તમારું શાંકર—અદ્વૈત—વેદાન્ત કે?” હું આ વાક્યનો ગર્ભિત ઉપાલ્લભ સમજી ગયો. મેં પણ દંઢતાથી ઉત્તર આપ્યો :—“હા. અમારા શંકરાચાર્યે” કહ્યું છે :—

“સત્યપિ મેદાપણમે નાથ તવાહં ન મામકીનસ્ત્વમ્ ॥

સામુદ્રો હિ તરજ્ઞઃ કચન સમુદ્રો ન તારજ્ઞઃ”

[હે પ્રભો! હું તારો છું; તું મહારા (આવિર્ભાવ) નથી. તરંગ સમુદ્રનો (વિકાર-આવિર્ભાવ), છે; સમુદ્ર તરંગનો (વિકાર, આવિર્ભાવ) નથી.]

આ ઉત્તરે અમને સગુણ-નિર્ગુણના સ બન્ધના વિચાર આગળ લાવી મૂક્યા. એમાં જિતરવા જેટલો વખત ન હોવાથી એ ચર્ચાને લવિષ્ય માટે રાખી.

આ વખતે ચન્દ્ર આકાશના મધ્ય ભાગે આવ્યો હતો. સમસ્ત વિશ્વ એના સ્વેત ઉજ્જ્વળ પૂરમાં એકરસ બની રેલાતું હતું; પણ મહારા અંતરાત્માની ચન્દ્રિકા આગળ આ ચન્દ્રિકા પ્રાતઃકાલની ચન્દ્રિકા જેવી જ ઝાંખી અને શુષ્ક પડતી હતી.

[ઉપરની વિચારમાલા પ્રકૃતિમાં અને પુરુષમાં પરમાત્માદર્શન શી રીતે થઈ શકે છે અને તે કેવા સ્વરૂપમાં થઈ શકે છે એ સૂચવે છે. વાચકે ધ્યાનમાં લીધું જ હશે કે અત્રે સૂચવ્યા પ્રમાણે :—

(૧) પરમાત્મા છે; અને તે પ્રકૃતિ—સૃષ્ટિ—રચીને પછી દૂર જઈ બેઠેલો નથી. તેમ જ વખતોવખત પ્રકૃતિના કાર્યમાં ચથેચ્છ ફેરફાર કરવા વચ્ચે પડે છે એમ પણ નથી. સમસ્ત જ્ઞાન પરમાત્માનું કાવ્ય છે, એમાં એનું પ્રતિક્ષણ સ્વરૂપ પ્રગટ થાય છે,

અને જેમ જેમ એ કાવ્યના અર્થો અનુભવગોચર થતા જાય છે તેમ તેમ એનો દિવ્ય મહિમા પ્રત્યક્ષ થતો આવે છે.

(૨) સ્મરણમાં રાખવાનું છે કે—પ્રકૃતિ—જડ પ્રકૃતિ—એ પરમાત્માની “અપરા” પ્રકૃતિ છે અને જીવાત્મા એ એની “પરા” કહેતાં ચઢિયાતી પ્રકૃતિ છે. પણ એ ઉત્કૃષ્ટતાની સાથે જ જવાબદારી પણ આવે છે—જે ભાર એ પોતે પોતાની મેળે સહન કરી શકે એમ નથી, ત્યાં પરમાત્માના આશ્રયની જરૂર પડે છે એ આશ્રય પરમાત્મા બહાર રહીને આપી શકે નહિ. બહાર (વિષયભૂત) હોવું એ તો જડ (દૃશ્ય)નો ધર્મ છે. (હું તમારા આત્માને વિષય કરતો નથી કારણ કે વિષયતા તે આત્મત્વથી વિરુદ્ધ છે. હું તો માત્ર તમારા આત્માની બહારની ઊંચાને જ યાનગોચર કરું છું. એટલે બહાર—વિષયભૂત—હોવું એ જડનો ધર્મ છે એ સિદ્ધાન્ત અબાધિત રહે છે.) ત્યારે એ આશ્રય પરમાત્મા આન્તર રહીને જ આપે. અને આન્તર હોવું એ ખરું જોતા આત્મભૂત હોવું એમ છે. જે જે આત્મભૂત નથી તે બહાર જ છે. આ અર્થમાં પરમાત્મા જીવાત્માનો આત્મા છે; નહિ કે ઘણી વાર માની લેવાય છે તેમ જીવાત્મા તે જ પરમાત્મા.*

(૩) આ રીતે સમસ્ત વિશ્વ પ્રકૃતિ અને પુરુષ ઉભયાત્મક પરમાત્માનું—પરમાત્મરૂપ સિદ્ધ થઈ શકે છે. “પરમાત્મા” એનો વાસ્તવિક અર્થ “પરમાત્મા-રૂપ” થાય છે. કારણ કે એનું તે એનાથી ભિન્ન સમકક્ષાં જેવું નથી. આ રીતે સગુણમાથી નિર્ગુણ સમજી લેવાનું છે. વિશેષ અન્ય પ્રસંગે

[સુદર્શન, ઈ. સ. ૧૯૦૦, એપ્રિલ]

* આ સિદ્ધાન્ત શંકરાચાર્યનો ન દેખાતાં રામાનુજાચાર્યના જેવો દેખાય છે. પણ વસ્તુતઃ અત્ર શાકર સિદ્ધાન્ત જ વિવિક્ષિત છે. તે આ રીતે કે—પરમાત્મા જીવાત્માનો આત્મા છે, અને આત્મા એ આત્મા હોવ ના કારણથી જ તત્ત્વભૂત હોઈ સત્ય પદાર્થ ગણાવા યોગ્ય છે, એટલે પરમાત્મા એ જ સત્ય છે અને જીવાત્મા મિથ્યા છે—માટે છેવટે, જીવાત્મા પોતે કાઈ જ નથી, જીવાત્મા એ પરમાત્મા જ છે એમ આવી રહે છે.

૬ : “ચાંદલિયો”

“ઓ પેલો ચાંદલિયો મા મુને, રમવાને આલો;
 નક્ષત્રથી ચૂંટી લાવો, મારે ગુંઝલડે ઘાલો. ૧
 રૂવે રૂવે ને રાતડો થાઓ, ચાંદા સામું જૂવે;
 માતા જશોદાજી હરિનાં આંસુડા લૂલૂવે. ૨
 લોકનાં અનેરાં છૈયાં, ઘેલો તું કાં થાય;
 ચાંદલિયો આકાશે બહાલા, કચમ કરી લેવાય. ૩
 થાળીમાં જળ ભરિયું, માંહિ ચાંદલિયો ફાખ્યો;
 નરસૈનો સ્વામી શામળિયો, રડતો રાખ્યો.” ૪

આ ચાર કડીઓ કવિ નરસિંહ મહેતાની છે, અને ગુજરાતમા સ્ત્રીઓને મુખે અનેક વાર બહુ ભાવથી ગવાતી સંભળાય છે. એમાં એક બાલકના મુગ્ધત્વનું ચિત્ર છે, અને એ ચિત્ર અત્યંત સુંદર પ્રતિભાની પીંછીથી આલેખાયું છે એમ હરેક સહૃદયનું હૃદય સ્વીકારે છે. આ કાવ્યનો વિવિક્ષિત અર્થ તો આટલો જ છે, અને આટલો અર્થ લેતાં પણ જગતના પ્રથમ પ કિતના સંગીતકાવ્યોમા એનું સ્થાન સ્થપાઈ રહે છે. પરંતુ એક શાન્ત મનોહર ચ દ્રિકાની પાછલી રાત્રિએ ઉપરનું કાવ્ય સ્મરણ કરતાં કરતા, એ ‘હૃદયવીણા’માંથી જે ઉચ્ચતર અને ગંભીરતર સૂરો આ કથો પડ્યા હતા એનો વાચકને કાંઈક પરિચય કરાવવાનો અત્રે ઉદ્દેશ છે.

“ઓ પેલો ચાંદલિયો મા મુને, રમવાને આલો,
 નક્ષત્રથી ચૂંટી લાવો, મારે ગુંઝલડે ઘાલો.”

આ પ્રમાણે પરમાત્મારૂપી “ચાંદલિયા”ને પોતાનો કરવા ઇચ્છતા, ‘ગુંઝલડે ઘાલવા’ નહાની સરખી આત્મગુહામા સાક્ષાત્ અનુભવવા ઇચ્છતા મનુજ આત્માનું ઉચ્ચ રુદન* છે, અને જેમ જેમ પરમાત્મા સામું એ અધિક જોતો જાય છે તેમ તેમ એ રુદન શમવાને બદલે અધિકતર થતું જાય છે.

“રૂવે રૂવે ને રાતડો થાઓ, ચાંદા સામું જૂવે,”

* “Wherefore hidest thou thyself?” “O that I knew where I could find him!”—The Old Testament.

એ પંક્તિ ભક્ત હૃદયની ભગવતપ્રાપ્તિ માટે તીવ્ર ધમ્મ્મા બોધે છે.
યશોદા—માયા—ટીક જ કહે છે:—

“આંદલિયો આકાશે વ્હાલા, કયમ કગી લેવાય?”

‘પરમાત્મા તો આપણુ ઉલ્ભય થકી બહુ પર છે તે કેમ લેવાય?’
પરન્તુ આ ઉત્તરથી ભક્ત હૃદય શાન્ત થતું નથી. આખરે યશોદા થાળીમાં
પાણી ભરી એમાં ‘આંદલિયો’ દેખાડે છે: મનુષ્યના અન્તઃકરણમાં પરમા-
ત્માનું પ્રતિબિંબ પડે છે, અને પ્રતિબિંબનું દર્શન એના હૃદયને શાંતિ આપે છે.

આ રીતે ઉપરનું કાવ્ય (૧) મનુષ્ય-આત્માને પરમાત્માની કેવી આવ-
શ્યકતા છે એ બતાવે છે; તથા (૨) એક તરફથી પરમાત્માની પરતા અને
બીજી તરફથી પ્રતિબિંબ રૂપે એની પ્રત્યક્ષતા દર્શાવે છે. આ બંને સિદ્ધા-
ન્તોનું વિશેષ વિવેચન કરવા જોવું છે.

જીવાત્મા પરમાત્મા માટે ઉત્સુક બની “રુવે” છે એ સિદ્ધાન્તમાં
ધર્મના સ્વરૂપ સંબંધી કેવો અનુપમ બોધ સમાયેલો છે! ધર્મ મનુષ્યને
લાભકારી છે,—એથી એનું ઔદિક જીવન મુખી થાય છે અને પરલોકમાં
પણ સ્વર્ગાદિક સુખ મળે છે—એવા હેતુથી ખરા ધાર્મિક આત્માની ધર્મમાં
પ્રવૃત્તિ થતી નથી. તેમ જ, ધર્મ એ ઈશ્વરે મનુષ્ય ઉપર મૂકેલી ફરજ છે,
એ ફરજ અદા ન કરીએ તો ઈશ્વરના શુન્હેગાર થઈએ, એ વિચાર પણ
પૂર્ણ ધાર્મિકતાનો નથી. એકમાં નફા-તોટાનો હિસાબ હોઈ, ધર્મનું ખરું
તત્ત્વ જે સ્વાર્થણ્ય એનો સર્વથા અભાવ છે; બીજામાં શુષ્કતા કઠોરતા તાબે-
દારીના ભાવો આવી, ધર્મના સ્વરૂપમાં આવશ્યક જે ઉદ્ધાસ આનન્દ અને
વિશુદ્ધ સ્વાતન્ત્ર્ય તેની ખોટ રહે છે. આ બંને કરતા જુદો જ સિદ્ધાન્ત
ઉપરના કાવ્યનો છે, અને એ સંતોષકાન્ક છે જીવાત્મા પરમાત્મા માટે ‘રુવે’
છે અર્થાત્ એની સર્વ ભાવના પરમાત્માભિમુખી છે: એની ભુદ્ધિ પરમાત્માના
સ્તીકાર વિના સંતોષ પામતી નથી; એનું હૃદય પોતાનો ગ્રેમરસ સંપૂર્ણ
અનુભવવા માટે પરમાત્માને અવલબે છે; એની કર્તવ્યભાવના પણ બીજી
તેમ જ ફળરૂપે ધર્મની અપેક્ષા કરે છે.

આ વિશ્વ જેમ લાંબું પહોળું —અમુક આકૃતિવાળું—છે, તેમ જ એના
મુખ ઉપર ચૈતન્યની ઝલક વ્યાપી રહી છે એની આકૃતિનો અર્થાત્ એના
સંયોગવિભાગાદિ જડધર્મનો ખુલાસો જેમ જડશાસ્ત્ર કરે છે, તેમ એ
ચતન્યની ઝલકનો ખુલાસો, એના અંતરમાં વિરાજતા પરમાત્માના સ્તીકાર-
મુખે બ્રહ્મવિદ્યા કરે છે.

જે નિરીશ્વરવાદી એમ કહે છે કે ખુલાસો શોધવા જવું એ વ્યર્થ—

નિઃસાધ્ય પ્રયત્ન છે, એને તો એટલું જ કહેવું યસ છે કે એ રીતે તો કોઈ પણ વિષયમાં—‘સાયન્સ’ના વિષયમાં પણ ખુલાસાની શોધ બ્રાન્તિમૂલક છે : જે બ્રહ્મવિદ્યા અશક્ય છે, તો ભૌતિક શાસ્ત્રો પણ એટલાં જ અશક્ય છે. અને આ રીતે જે શાસ્ત્રમાત્ર અશક્ય ઠરાવવામાં આવે તો એનો અર્થ તો એટલો જ કે વિના કારણે શુદ્ધિરૂપી દીવાને જ હોલવી નાખી સર્વત્ર અંધારું છે અને કોઈ પણ પદાર્થ છે જ નહિ એમ કહેવું. આવો પ્રયત્ન શુદ્ધિને માટે આત્મધાતી છે.

ખીજો નિરીશ્વરવાદી કહે છે કે જગતના તે તે પદાર્થમાં તો કાર્યકારણ-ભાવ છે, અને તેથી એક કાર્યને એના કારણ દ્વારા ખુલાસો આપવો એ ખોટું નથી, પણ સમસ્ત જગતનું એની પહેલાં આદિ કારણ માનવું એ તો અનવસ્થા ઉપજવનાર પગલું છે; વળી કાર્યકારણભાવ જગતમાં જ અનુ-ભવાય છે, માટે જગતમાં જ એ પુરાઈ રહેવો જોઈ એ. આ શંકા યોગ્ય છે, અને જેઓ ઈશ્વરે જગતને અમુક કાળે ઉત્પન્ન કર્યું એમ માને છે તેમના સિદ્ધાન્તને બાધકારક છે. પણ જેઓ એને અધિષ્ઠાન-કારણરૂપ સ્વીકારે છે તેમના મતને આ દલીલ સ્પર્શી શકતી નથી : વેદાન્તનું બ્રહ્મ એ કાર્યકારણ રૂપી સાકળને પહેલો અંકોડો નથી, પણ એ સાકળને અસ્તિત્વ અર્પનારું, એના ઉપાદાનરૂપે રહેલું એવું, સુવર્ણ છે.

ત્રીજો નિરીશ્વરવાદી કહે છે કે જડ પ્રકૃતિના સ્વીકારથી જ સમસ્ત જગતને ખુલાસો થઈ શકે છે. પણ આ સિદ્ધાન્તને સૂક્ષ્મતાથી તપાસતાં જણાય છે કે જેમ જાદુગર સોનાની મ્હોર ચાલાકીથી તમારા ખીસામાં નાખી દઈ ત્યાંથી કાઢી આપ્યાનો ડોળ કરે છે તેમ આ નિરીશ્વરવાદી જડપ્રકૃતિમાં વિશ્વચૈતન્ય કદપી લઈ એમાંથી જ પાછું કાઢી બતાવે છે ! વસ્તુતઃ—જડમાં દક્ષશક્તિ નથી, અને તેથી દક્ષશક્તિને યોગ્ય જે વિશ્વવ્યવસ્થા તે સ્વતઃ કરવા એ અસમર્થ છે. વિશ્વ એ ગમે તે રીતે ગમે તે માર્ગે પ્રવત્યું જાય છે એમ નથી, પણ એનો ઉદ્દેશ—એનું ગન્તવ્યસ્થાન—એની આગળ ચળકી રહ્યું છે, અને એ ઉદ્દેશને અનુકૂલ માર્ગે વિશ્વભી પ્રવૃત્તિ ચાલે છે. આ ઉદ્દેશની અમુક્તા ચેતનનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ કરે છે. ડાર્વિન વગેરે ‘ઇવોલ્યુશન’ વાદીઓ પણ ‘Adaptation’ અને ‘Natural Selection’ આદિના નિયમો દ્વારા જગતની વ્યવસ્થાનો ખુલાસો કરવામાં પણ વસ્તુતઃ ચેતનશક્તિના સ્વીકારની જ પરિભાષા વાપરે છે : પ્રત્યેક પદાર્થ પોતપોતાને અનુકૂલ પરિસ્થિતિ પ્રાપ્ત કરે છે, એને યોગ્ય પોતે થાય છે, અને ક્રમાંથી એક પસંદ કરી લે છે, ઇત્યાદિ ભાવો. ચેતનની પ્રવૃત્તિની સાથે જ બંધબેસતા છે, વર્તમાન જડશાસ્ત્રો ચેતનશક્તિનો નિષેધ

ક્યાંના દંભ રાખે છે, પણ એ જ જડશાસ્ત્રોએ વગરબાથે ચેતનશક્તિની અધિકાધિક સિદ્ધિ કરી છે.

જડવારીથી તદ્દન વિરુદ્ધ, છતાં ધૃશ્વરને ન માનનારો એવો, એથો નિરીશ્વરવાદી કહે છે કે ‘સમસ્ત જગત એ મહારી જ કરેલી સૃષ્ટિ છે.’ વળી આજકાલ કેટલેક ઠેકાણે આ સિદ્ધાન્ત શાકર વેદાન્તને નામે ચાલે છે એટલે એ વાદે કેટલીક પ્રતિષ્ઠા પ્રાપ્ત કરી છે. પણ વસ્તુતઃ શંકરાચાર્યનો વા એમના મુખ્ય અનુયાયીઓનો પણ આ સિદ્ધાન્ત નથી એમ અમે પૂર્ણ આગ્રહથી પૂર્ણ વિચાર કરીને પ્રતિપાદન કરીએ છીએ. આ વાદની નિર્બળતા સ્વતઃસિદ્ધ છે. કાણુ કહેશે કે સમસ્ત જગત એ ‘મહારી’ શબ્દ—અતર્ગત ‘હુ’ શબ્દના સંકુચિત અર્થમાં મહારી જ કરેલી સૃષ્ટિ છે? એ ‘હુ’ જ શું એક રીતે એ સૃષ્ટિનો ભાગ નથી? એ સૃષ્ટિમાં પ્રત્યક્ષ થતા અનેક નિયમોથી ‘હુ’ અનેક રીતે નિયમિત છું એમ પગલે પગલે અનુભવ થાય છે. આ અનુભવનો વ્યાધાત કરી ‘હુ’ જ આ જગતનું કારણુ છું એમ માનવું એ તો શાંકરવિદ્યાનવાદરૂપી મધુર અને મનોહર દ્રાક્ષાને કહોવડાવી, સડાવી, એની મદિરા કરી, પી, મસ્ત બની યથાર્થ વસ્તુનું ભાન ભૂલી જવું એ સિવાય ખીનું કાર્મ જ નથી. વળી જોવાનું છે કે ‘હુ’ સિવાય સર્વને ઉડાવી દેતાં ‘હુ’ પણ ભીડી જાય છે, અને અધિજ્ઞાન સિવાય ખીનું કાર્મ પણ અવરોધ રહેતું નથી, અને આ અધિજ્ઞાન એ તો ‘હુ’માં છતાં ‘હુ’થી પર એવો પદાર્થ—અર્થાત્ બ્રહ્મ, ‘હુ’ નહિ.

આ રીતે આપણે જોયું કે નિરીશ્વરવાદ બુદ્ધિને સર્વથા આગ્રાહ્ય છે. પણ જેમ બુદ્ધિને આગ્રાહ્ય છે તેમ જ—અને એક રીતે કહીએ તો એ કરતાં પણ વધારે—હૃદયને આગ્રાહ્ય છે. આ વાત જગતના પ્રથમ કવિ અને તત્ત્વચિન્તકથી માહી છેક ટેનિસન અને સિજવિક જેવા વર્તમાન સમયના શાન્ત અને નિષ્પક્ષપાત કવિ અને તત્ત્વચિન્તક પર્યન્ત અનેક મહાન પુરુષોના ઉદ્ઘોષથી સિદ્ધ કરી અપાય એમ છે.* આ વિષે ભાગ્યે જ બહુ મતભેદ

* “Speak to him thou for He hears, and spirit with Spirit can meet
Closer is He than breathing, and nearer than hands and feet.”

—Tennyson.

“In Memoriam has impressed upon him (Prof. Sidgwick) the ineffaceable and ineradicable conviction that humanity will not and cannot acquiesce in a godless world.”

—Mind (January 1901) p. 4.

- નજરે પડે છે, એટલે ઉપર બુદ્ધિની બાબતમાં જેટલા વિસ્તારથી ઉત્તર
- આપવો પડ્યો તેટલા વિસ્તારની અત્રે અપેક્ષા નથી. તથાપિ એટલું વિચારવું જરૂરનું છે કે પરમાત્માને બદલે ‘સત્ય’, ‘સૌન્દર્ય’ અને ‘સાધુતા’ની ભાવનાઓ જ પૂજવામાં આવે તો તેથી શું હૃદયને સન્તોષ ન થાય ? વિચાર કરતાં જણાય છે કે આ ભાવનાઓ ભાવી સ્થિતિની કલ્પના માત્ર હોય તો તે હૃદયને અવલંબ ન અર્પી શકે; એ અવલંબ મળવા માટે એ ભાવના નિત્ય-સિદ્ધ હોવી જોઈએ—અને ભાવનાની નિત્યસિદ્ધતા એ જ પરમાત્માની સિદ્ધિ. ‘સત્ય’ નથી તે ઉત્પન્ન કરવું એમ નહિ પણ ‘સત્ય’ છે તે યોગી કાઢવું એવા ઉદ્દેશથી સત્યાન્વેષીઓની પ્રવૃત્તિ થાય છે. અને આ સત્ એ ચિત્તને સાપેક્ષ હોઈ સત્યજ્ઞાનસ્વરૂપ પરમાત્માનું અસ્તિત્વ બતાવે છે. સૌન્દર્ય-નો ઉત્તમોત્તમ નમૂનો પણ સૌન્દર્યની પૂર્ણતાથી વિદૂર રહે છે. અને ઐહિક સૌન્દર્યનું ધ્યાન કરતાં કરતા, એ સૌન્દર્યનું અધિષ્ઠાન માથક, ધ્યાતાની આગળ પરમાત્મારૂપ બની જાય છે, એ એ જ બતાવે છે કે નિઃસીમ સૌન્દર્ય જ;—પર અને પરમ સૌન્દર્ય જ—હૃદયનો રસ પૂરેપૂરો ઝીલી શકે છે, એ જ એને સન્તોષી શકે છે. વળી સાધુ પુરુષોના ઉત્તમોત્તમ દષ્ટાન્તો લેશે તો એમાં પણ જણાશે કે જ્યારે સાધુતા જોડે બ્રહ્મભાવ જોડાય છે, ત્યારે જ એ સાધુતા પૂરેપૂરી સન્તોષપ્રદ થાય છે. જુઓ કે કૃષ્ણ, શુક્ર, કાષ્ટર આદિ પુરુષો બ્રહ્મભાવે—ઈશ્વરરૂપે—જ જગતમાં પૂજાય છે ! પણ આ સાથે એ રમ-રણમાં રાખવાનું છે કે ભાવનાની પૂર્ણતા આ જગતથી તદ્દન વ્યતિરિક્ત સ્થાને ---જગતથી બિન ઈશ્વરમાં—સિદ્ધ છે એમ નથી : જગતથી પર હોવા છતાં એ જગતમાં જ સિદ્ધ છે. અર્થાત્ જે ભાવના જગતથી પર છે તે જ ભાવના જગતનાં સત્ય, સૌન્દર્ય અને સાધુત્વમાં, કૃષ્ણમોમાં સૂત્રની માફક કે તણખામાં અગ્નિની માફક, પ્રવેશી રહી છે. અર્થાત્ આ જે સત્ય, સૌન્દર્ય અને સાધુત્વનું દર્શન થાય છે એ વસ્તુતઃ એ પરમાત્મારૂપી સત્ય, સુન્દર અને સાધુ પદાર્થનું જ દર્શન છે : માત્ર તે તે સત્ય, સુન્દર અને સાધુ પદાર્થોને તે તે રૂપે ન ભજતાં એક અખંડ સત્-ચિત્-આનન્દ પરમાત્મારૂપે ભજવો, એનો સાક્ષાત્કાર કરવો, એ જીવનનો, અસ્તિત્વનો પરમ ઉદ્દેશ—એમાં જ જીવનનું જીવનપણું, અસ્તિત્વનું અસ્તિત્વપણું.

વોલ્ટર તો ત્યાં સુધી કહે છે “ If there were no God, it would be necessary to invent one.” (ઈશ્વર છે, પણ કદાચ ન હોય તો કલ્પી લેવાની જરૂર છે.)

બુદ્ધિ અને હૃદય પરમાત્માનું અસ્તિત્વ માગી લે છે એ આપણે જોયું. કર્તવ્યભાવના પણ એની જ અપેક્ષા કરે છે એ હવે જોઈએ. કર્તવ્ય કર્મ કરવું જ જોઈએ એ વિધિ ક્યાંથી આવ્યો ?

એ વિધિ જનસમાજને કયો ? ‘આખો જનસમાજ અમુક બાબતમાં વિષમગામી છે, અને એ કહે છે તે નહિ પણ મારું માનવું સત્ય છે’ એમ આગ્રહપૂર્વક અનેક મહાન પુરુષોએ કહ્યું છે, દુઃખ વેડયા છે, અને જનસમાજનો ઉદ્ધાર કરવા યત્ન કર્યો છે. એમની કર્તવ્યભાવના બતાવે છે કે વિધિનિષેધ જનસમાજમાંથી નહિ પણ બીજે જ કોઈ સ્થાનેથી આવે છે. વળી એ પણ જોવાનું છે કે વિધિનિષેધ જનસમાજમાંથી સિદ્ધ થતા હોય તો જનસમાજની ઉત્તરોત્તર વૃદ્ધિ જ ન સંભવે. જનસમાજમાં જે ચૈતન્ય પ્રત્યક્ષ સિદ્ધ થયેલું હોય છે એ કરતાં અધિક અને પરતર ચૈતન્ય-શક્તિ છે કે જે એ જનસમાજની જરૂરિયાતો તૃપ્ત કરવા માટે અને ઉજ્જન ભૂમિકાએ ચઢાવવા માટે એના અગ્રણી મહાપુરુષોનાં અંતરમાં વિધિનિષેધ પ્રેરે છે. આ ચૈતન્યશક્તિ તે જ પરમાત્મા.

આ કર્તવ્યભાવના પ્રકૃતિમાંથી આવે છે ? પ્રકૃતિ તો સુખદુઃખના રાગદ્વેષ ઉત્પન્ન કરી શકે, એ રાગદ્વેષનો અનાદર કરવાની આત્મા પ્રકૃતિમાંથી મળતી નથી. કેટલીક વાર સુખનો અનાદર કરવાનું એ આપણને કહે છે એમ લાગે છે, પણ જોશો તો એમાં પ્રયોજન એ એટલું જ બતાવે છે કે એ સુખ પરિણામે દુઃખરૂપ જ છે માટે; અર્થાત્ સુખદુઃખ કરતાં અન્ય દ્વંદ્વાતીત પરમ ઉદ્દેશ દર્શાવવાની પ્રકૃતિમાં શક્તિ નથી; અને કર્તવ્યભાવના તો એ અતીત દશા પ્રાપ્ત કરવામાં જ રહેલી છે; માટે કર્તવ્યભાવના પ્રકૃતિજન્ય ન હોઈ શકે.

હજી એક કલ્પના સભવે છે. એ વિધિ ‘મે’ જ કયો એમ નહિ ? ‘મે’ જ કયો હોય તો એ વિધિરૂપ કેમ અનુભવાય ? ધૃષ્ટાણરૂપ અનુભવાવો જોઈએ. વિધિનું વિધિત્વ એના અન્ય તરફથી નિહિત થવામાં, ઊતરી આવવામાં, સમાયેલું છે. માટે સિદ્ધ છે કે આ વિધિ ‘મે’ ઉત્પન્ન કરેલો નથી.

પરંતુ આ વિધિની વિવક્ષણતા જોતાં, જીવમાં એનાથી અલગ નહિ એવો ધર્મ એ ભાવના ઉત્પન્ન કરે છે એમ પણ કહી શકાતું નથી. આ વિવક્ષણતા તે એ કે કર્તવ્યભાવના વિધિરૂપ છે, ધૃષ્ટાણરૂપ નથી. છતાં પણ એ એક રાજના હુકમ જેવો વિધિ નથી. એ વિધિ આચરવામાં આત્મા દબાણ અનુભવતો નથી પણ સ્વાનંદ્યનો આનંદ માને છે; ‘હવે જ હું મહારા ખરા તત્ત્વમાં આવ્યો’ એમ અનુભવે છે.—અર્થાત્ જીવથી પર

અને જીવમાં એવો કોઈક પદાર્થ આ ભાવના પ્રેરે છે. એ જ રીતે સમાજના ચાલતા નીતિનિયમો ઉપર મનન કરતા એમા પણ કેટલીક કર્તવ્યભાવના સિદ્ધ થયેલી છે, તથા થવી બાકી રહે છે. પ્રકૃતિ પણ કર્તવ્યભાવના સિદ્ધ થવાનું સ્થાન છે. એટલું જ નહિ પણ એમાંથી પણ એ સંબંધે ઉપયોગી બોધ મળે છે. આ રીતે જેમાંથી એ ભાવનાનો અવનાર છે એ તત્ત્વ સર્વથા જીવ, સમાજ અને પ્રકૃતિથી સિત્ત નથી, પણ તત્ત્વરૂપ—તત્ત્વીય પર છતાં તત્ત્વરૂપ છે. આ વાત ઉપનિષદોમા અનેક સ્થળે દર્શાવી છે.

આ પ્રમાણે મનુષ્ય આત્મા—એની ભુદ્ધિ, એનું હૃદય, એની કર્તવ્ય-ભાવના—સર્વાંશે પરમાત્માની અપેક્ષા કરે છે. આપણા કાવ્યનો શબ્દ વાપરી બોલીએ તો એને માટે એ હિત્સુક બની “રૂવે છે” એને પોતાનો કરવા ચત્ન કરે છે. પણ એને પોતાનો કરી શકે છે ખરો ?—એનો ઉત્તર:—

“નાદલિયો આદિશે બહાલા કમ્મ કરી લેવાય ?”

ન જ લેવાય. આગળ કવિ કહે છે:—

“યાજ્ઞીનાં જળ ભરિયુ માહિ, નાદલિયો દાખ્યો,
નરસૈનો સ્વામી શામબિયો, રહતો રાખ્યો.”

માયામા બ્રહ્મનું પ્રતિબિમ્બ પડી બ્રહ્મ સગુણ બને છે, ત્યારે જ એને મનુષ્ય ગ્રાહી શકે છે, વિષય કરી શકે છે. પણ નિર્ગુણ અને સગુણ એવી બે સિત્ત વસ્તુઓ નથી, એક જ વસ્તુનું બે રૂપે કથન છે: સ્વસ્વરૂપમાં પરમાર્થસ્વરૂપમા, જે નિર્ગુણ છે તે જ આપણાં જ્ઞાન, ભક્તિ આદિના વિષય-રૂપે સગુણ છે. એક જ વસ્તુના બે રૂપ છે એમ પણ નથી, કારણ એક અખંડ બ્રહ્મમા બે રૂપ હોવાનો સંભવ જ નથી. એક વસ્તુનું બે રૂપે કથન માત્ર છે. એમાં પણ સગુણ જ મુખ્ય કથનવિષય છે, નિર્ગુણ તો અધિષ્ઠાન માત્ર હોઈ ‘નેતિ નેતિ’ આદિ વાક્યો વડે કંકત લક્ષણા દ્વારા કથાય છે. પણ આમ જો એ નિષેધમુખે જ સિદ્ધ હોય તો દ્વૈતાપત્તિ થાય; કારણ કે એક સગુણ, અને બીજું સગુણ નહિ તે—અર્થાત્ નિર્ગુણ—એમ બે ઠરે. માટે શ્રુતિ ‘અયમાત્મા બ્રહ્મ’ ‘યેતદાત્મ્યમિદં સર્વં’ ‘સાક્ષાત્ અપરોક્ષાત્ બ્રહ્મ’ ઇત્યાદિ વાક્યો વડે એને ભાવસ્વરૂપે પ્રતિપાદન કરે છે, અને નિર્ગુણ એ જ સગુણ છે એમ વર્ણવે છે. આ રીતે ‘સર્વગન્ધઃ સર્વરસઃ’ ઇત્યાદિ વાક્યોની ‘અશબ્દમસ્પર્શમરૂપમવ્યયઃ’ ઇત્યાદિની સાથે પૂર્ણ સંગતિ છે એટલું જ નહિ, પણ એક બીજા વિના દ્વૈતાપત્તિ ઉત્પન્ન કરે છે.

આ રીતે સગુણ-નિર્ગુણનો સંબંધ સમજી લેતાં અનેક આનંદો દૂર થશે એક તો એ સમજી શકે સગુણ એ માણસને લય દેખાડી ધર્માચરણમાં ગાળવા માટે ભીભો કરેલો પદાર્થ છે, એમ નથી. એમ ‘કલ્પિત’ છે અને ખીજું ‘વાસ્તવિક’ છે એમ કહેવાય છે ખરું; પણ (૧) વેદાન્ત આવે પ્રસંગે ને ‘કલ્પિત’ શબ્દ વાપરે છે તેમા મૂલ અવિદ્યા થકી ‘કલ્પિત’ એમ કહેવા ઇચ્છે છે. (૨) ‘કલ્પના’ વસ્તુના દેખાતા સ્વરૂપની છે, અર્થાત્ ગુણોની છે. ગુણોથી પર ગાળતા પરમાર્થ અધિધાન-રૂપ ઉદધિને એ સ્પર્શી શકતી નથી. તાત્પર્ય કે આ રીતે જીવ અને જગત મિથ્યા ઠરે છે, પણ બ્રહ્મ નિર્લેપ સત્ય અબાધિત રહે છે. (૩) ત્યારે બ્રહ્મ (નિર્ગુણ બ્રહ્મ) તો કદી જણાવાનું જ નહિ? ન જણાય, જો એ જીવ અને જગતની પેઠી પાર જ હોય તો. પણ જન્મ એ પર છે તેમ જ એ પ્રત્યક્ષ છે; પ્રત્યક્ષથી પર એવી વસ્તુ છે; અને પર એ જ વસ્તુ પ્રત્યક્ષ છે. આ વસ્તુસ્થિતિ જાણવી, અનુભવવી એ વેદાન્તનું પરમ રહસ્ય છે. મનુષ્ય કદપે છે એવો જ પરમાત્મા છે, અથવા તો એ નિત્ય અન્ધકારમા વીંટાયેલો હોઈ મનુષ્યથી જણાઈ શકે એવો જ નથી, આ બંને સિદ્ધાન્ત ખોટા છે. પણ બંનેના યોગ્ય અશોનો જેમા સંગ્રહ છે તે આપણો વેદાન્ત સિદ્ધાન્ત છે અને તે ઉપરના કાવ્યમા બતાવ્યો છે. પ્રોફેસર નાઇટ એક સ્થળે કીક જ કહે છે કે—

“We need not reject a single anthropomorphic notion, but utilize each one, and then transcend them all, nay, we may use them with the view of transcending them and then returning to their use”

“તદ્વૈ ચાન્તિકેઽપિ તત્”

એ શાસ્ત્ર વાક્ય પણ એ જ પ્રતિપાદન કરે છે.

[સુદર્શન, એપ્રિલ, ઈ. સ. ૧૯૦૧]

૭ : “દેવાસુર-સંગ્રામ”

ભક્તિને મોરચે ભડ ક્રોક આંગમે,
રણસંગ્રામે પદ ક્રોક રોપે;
સત્યતણું પારખું જીએ જ્યારે શામળો,
દુઃખ સુખ નાવે મરની ! દૈવ કેપે. ભ૦ ૧

પ્રથમ સતયુગમાં પ્રહ્લાદને પીડિયો,
ભીડિયો થંભ તે લોહ તાતો;
(તોયે) ધીર નવ ધડકિયો ભયથી નવ ભડકિયો,
થડકિયો શેષ ત્રેલોક્ય જાતો. ભ૦ ૨

મોહધ્વજને વેરતાં મે'ર નાવી મા'વને,
ઝેર આણ્યું તે ગંધી જગત જાણે;
કહો શિર ઉપર કરવત મે'લાવિયાં,
એક કોરે દીકરો ને વહુ બેય તાણે. ભ૦ ૩

શેહેર છોડી ચાલિયાં મેલ્યા મંદિર ને માળિયા,
ગણી રોહીદાસ ને હરિશ્ચંદ્ર રાજ;
ભક્તિને કારણે સ્વપચને ખાસણે,
નરપતિ નીર ભયું ન મેલી માઝા. ભ૦ ૪

બળી સંગ્રામે જળ કર્યો, વામન ચર્મ પરવર્યો,
આગળ આવી કરગર્યો જૂમિ માગી;
શુક્રાચાર્યે વારિયો તોય હૈયેથી નવ હારિયો,
રાખિયો ધર્મને તન ત્યાગી. ભ૦ ૫

પાડવ પણ મહી રહ્યા, અસામર્થ ચર્મ રહ્યા,
હતા સામર્થ પણ વચને ચાલ્યા;
સતીતણું ચીર હર્યાં પાંચે વન પરવર્યા,
દુષ્ટ દુર્યોધન મો'લુંમાં માલ્યા. ભ૦ ૬

કરણ પાસે જાનવા કૃષ્ણજી આનિયા,
વિક્રમે વિપ્રનું રૂપ લીધું;

બાણની સજ્જન કરી તેણે સામે આવ્યા ગહિ,
રક્ત ધોઈ રેખુ નુ દાન દીધું. ભ૦ ૭

સમન ને મેજન બે સતના ઓલણ,
મોટી દશામા જેણે મન ગાળ્યા;
અપત્ત આવી ઘણી તે સમે આવી બણી,
શીશ અર્પણ કરી સત્ય પાળ્યા. ભ૦ ૮

શેઠ સગાળને બાળ વેધાવિયુ,
ધણી પધાર્યા જ એ ધર્મ જોવા;
નર ને નારી મળી ખાડવા મેઠા વળી,
કે, સત્યવાદી બેસે કેમ રોવા. ભ૦ ૯

ઝોગસી મતમા સત્ય એમ પાળવું,
તો આર જુગમા તેને કાણુ લોપે;
બોજલ ભક્તિનું રૂપ બહુ ભાતવું,
આ લોક પરલોકમાં એ જ ઓપે. ભ૦ ૧૦

—લોભો

જે વીર પુરુષો રુધિરની તૃપ્તિથી નહિ પણ સ્વદેશ ખાતર રણયજ્ઞમાં પ્રાણુ હોમે છે તેઓને ધન્યવાદ હો! એમની ઉન્નત વલ કીર્તિ જગતને પાવન કરનારી છે, ધર્વાર્થત્યાગનો ઉપદેશ આપી સર્વાત્મભાવ તરફ દોરનારી છે. તથાપિ એમના પવિત્ર યશને જરા પણ ન્યૂન દર્શાવ્યા વિના, આપણે કહી શકીશું કે આ સ્થૂલ રણસંગ્રામ કરતા અનેક ઘણો વિકટ એવો સૂક્ષ્મ રણસંગ્રામ મનુષ્યહૃદયમાં વાર વાર ચાલ્યા કરે છે, અને તે રહેલાઈથી દૃષ્ટિ-ગોચર થતો નથી તેમાં એક કારણ એ છે કે, શ્રુતિ કહે છે તેમ આપણી ઇન્દ્રિયો પહેલેથી જ “પરાડ” — મુખી નામ બહિર્મુખી બની રહી છે; અને અન્તર્મુખી વૃત્તિ કર્યા વિના આધ્યાત્મિક ઊઘડાઓ નજરે ન પડે એ સ્વાભાવિક છે. પણ આ ઉપગન્ત, આમ થવાનું એક બીજું કારણ પણ વિચાર કરતા સમજાય છે. અનેક પૂર્વજન્મની આસુરી સપતે આપણા આત્મા ઉપર પોતાનું સામ્રાજ્ય એવું તો જગત પર સ્થાપી દીધું છે કે જોકે વાસ્તવિક રીતે એ—આત્મા—પોતે જ ગાદીનો ધણી છે છતાં એ વાત ભૂલી જઈ એ આસુરી સંપત્તિને વશ થઈ રહેવામાં જ પોતાની કૃતકૃત્યતા સમજે છે!

* “પરાઽઽિ જ્ઞાનિ વ્યવૃણત્સવ્યંમૂઃ” —ઉ.પિ.

ખરેખર, આપણાં આંતર યુદ્ધો લગભગ નહિ જેવાં જ પ્રતીત થાય છે. પણ તેમ થવાનું એક કારણ આપણું અજ્ઞાન, આપણી અધમતા, આપણો પર-તન્ત્ર્યમાં માનેલો ખોટો આનન્દ, એ જ છે.

યુદ્ધ કરતાં શાન્તિ બેશક વધારે સારી, પણ તે ‘સામ્રાજ્ય’ની—પગ-માત્મારૂંપે સ્થિત આત્માના સ્વરાજ્યની—શાન્તિ હોય તો જ. યુદ્ધની સ્થિતિ આ શાન્તિ કરતાં ઊતરતી : પણ ‘આસુરી સંપત્તિ’ને શરણે પડી રહી, અનાત્મભાવમાં ડૂબી જઈ જે શાન્તિ મેળવાય છે એના કરતાં તો આ યુદ્ધ સહસ્રગણું સારું. આ રીતે આત્માની ત્રણ સ્થિતિઓ છે, જેમાંની પહેલી છેલ્લીના જેવી દેખાતી પણ વસ્તુતઃ એથી તદ્દન જુદી જ છે :—

(૧) પારતન્ત્ર્યરૂપ શાન્તિ

(૨) યુદ્ધ

(૩) સ્વાતન્ત્ર્યરૂપ શાન્તિ

આ વાત આપણા અન્તર્મા વારંવાર મનન કરી દઢાવવા જેવી છે કે આપણો વેદાન્ત-સિદ્ધાન્ત ગમે તે રીતે ગમે તેવી શાંતિ પ્રાપ્ત કરવાનો નથી, પણ આસુરી સંપત્તિ સાથે યુદ્ધ કરી, જય મેળવી, સ્વાતન્ત્ર્યરૂપ શાંતિ પ્રાપ્ત કરવાનો છે. સર્વ પુરાણો સમસ્ત મહાભારત અને વિશેષે કરી ભગવદ્-ગીતામાંથી આપણને એ જ ઉપદેશ પ્રાપ્ત થાય છે.

પુરાણોમાં “દેવાસુર-સંગ્રામ” એ મુખ્ય વર્ણનનો વિષય છે. દ્વંકામાં આ કથા આ પ્રમાણે છે :—વૃત્ર નામે દૈત્યોનો રાજા છે, અને એની સાથે દેવોના રાજા ઇન્દ્રનું યુદ્ધ થાય છે. દધીચન્નપિના અસ્થિતું વજ્ર ધનાવવામાં આવે તો એ વજ્રથી વૃત્રાસુરને મારી શકાય એમ જણાતાં, ઇન્દ્ર દધીચન્નપિ પાસે જઈ એમનાં અસ્થિની લિક્ષા માગે છે. સ્વાર્થત્યાગની મૂર્તિરૂપ એ મહર્ષિ પોતાનો દેહ ત્યજી દે છે, ઇન્દ્ર એમના અસ્થિતું વજ્ર ધનાવે છે અને એ વજ્રથી વૃત્રાસુરને મારે છે; વળી ઇન્દ્ર અને દૈત્યોના યુદ્ધમાં ઇન્દ્રને પગલે પગલે વિજિતી મદદ લેવાની જરૂર પડે છે, અને એની મદદથી જ એ દૈત્યો ઉપર જય મેળવે છે.

અને ‘દેવ’ * અને “અસુર” એ આપણી શુભ અને અશુભ વૃત્તિ-

* આ પ્રકારની આધ્યાત્મિક અર્થપદ્ધતિ કપોલકલ્પિત છે એમ કોઈ કહેશે. પરંતુ એમ કહેનારને એટલું ધ્યાનમાં લેવા વિનંતિ છે કે—નિરુક્તકાર યાત્રકમુનિની પણ અગાઉ એ અર્થપદ્ધતિ પ્રચલિત હતી : છેક બ્રાહ્મણ અને ઉપનિષદમાં પણ એ મળે છે. અને એ ફૂંચી (working hypo-

ઓનાં રૂપક છે એ તો સર્વવિદિત છે પણ એ દૈવામુરસંગ્રામની વિશેષ હકીકતમાં ઊતરતાં, કેટલોક વધારે ઝીણો ઓધ મળી શકે છે, જે વિચારવા જેવો છે. વૃત્ર અને ઇન્દ્ર વચ્ચેનું યુદ્ધ એ આવરણરૂપ અજ્ઞાન અને જીવાત્મા વચ્ચેનું યુદ્ધ છે. સ્વાર્થત્યાગ (દધીચત્રપિ) વિના પાપ(વૃત્ર)નો નાશ સંભવતો નથી એટલું જ નહિ પણ વિશેષમાં, ‘ઇન્દ્ર’ (જીવાત્મા-સ્વચ્છ, ક્ષુદ્ર ઉપરથી, જેના ઉપરથી વળી ‘ઇન્દ્રિય’ શબ્દ પણ થયો છે) ‘વિષ્ણુ’ (સર્વવ્યાપક પરમાત્મા, વિશ્વ ધાતુ ઉપરથી)ના સામર્થ્ય થકી જ ‘વૃત્ર દૈત્ય’ (દૈત્ય ખંડ-કંકડો કરવો, અને કુ-આચ્છાદન કરવું ઉપરથી ખંડ —દૈત્યુદ્ધિ—જન્ય આવરણરૂપ અજ્ઞાન પાપવૃત્તિ)નો સંહાર કરવા શક્તિમાન થાય છે. કારણુ સ્પષ્ટ છે. આત્મામાં કાંઈ પણ બ્રહ્મભાવ પ્રકટે ત્યારે

thesis) થી ઘણા તાળાં ઊઘડી જાય છે—ઘણી અસ્વાભાવિક લાગતી વાતો સ્વાભાવિક થઈ જાય છે. આ રીતે આધ્યાત્મિક સત્યો પ્રતિપાદન કરવાની રીત અત્યારે આલતી પાશ્ચાત્ય કેળવણીની અસરમાં આપણને ગમે તેટલી વિચિત્ર લાગે, પણ એટલું સ્મરણમાં રાખવાનું છે કે પ્રાચીનકાળમાં એ સર્વત્ર રૂઢ હતી એમ જગતના પ્રાચીન ગ્રંથો જોતાં જણાય છે. ‘કિશ્કિન્ધવન ચિરંધોજી’ના અભ્યાસકો પણ સાક્ષી પૂરી શકશે કે આ પદ્ધતિનો એમના સારી પેઢે ઉપયોગ થયો છે અને થાય છે, અને તે સ્વીડનબોર્ગ જેવાના પંથમાં જ નહિ પણ ઇંગ્લેન્ડના ‘સ્ટેટ ચર્ચ’ (રાજ્યે માનેલા સંપ્રદાયે) ટેનિસન વગેરે કવિઓએ પણ સ્વીકારી છે. શેક્સ્પિયરનાં નાટકોની ખરી મહત્તા પણ આ પદ્ધતિને અનુસરતાં જ સમજાય છે. સર્વને સુવિદિત છે કે એનાં પાત્રો એ સ્ત્રીપુરુષ જ નથી પણ મૂર્તિમન્ત ભાવો છે; એનાં નાટકો એ સ્થૂલ વ્યવહારનું વર્ણન નથી, પણ આધ્યાત્મિક સત્યોનું પ્રત્યક્ષીકરણ છે. અને એ જ રીતે મહાભારત પુરાણો વગેરેનું પણ છે. જરૂર માત્ર એટલી જ છે કે જેટલાં માન, પ્રેમ અને આદરપૂર્વક પશ્ચિમ પ્રજાઓમાં શેક્સ્પિયરનો અભ્યાસ થાય છે તેટલા જ માન, પ્રેમ અને આદરપૂર્વક આનો અભ્યાસ થવો જોઈએ અત્રે એટલું ઉમેરવું જોઈએ કે જ્યાં ત્યાં સ્લેપ કદપી એ અર્થ કાઢવા એમ અમારું કહેવું નથી : એ રીતે તો બહુધા કપોલકદપના જ ઉપજવા સંભવ છે. પણ ગ્રન્થકર્તાના ભાવમાં તન્મય થઈ જિંદા જિતરી જતા, કોઈક એવો અપૂર્વ પ્રકાશ સર્વત્ર વ્યાપી રહેલો ઉપલબ્ધ થાય છે કે જેણે કરી સ્થૂલ દષ્ટિને અગમ્ય એવા નિગૂઢ ભાવો હસ્તામલકવત પ્રત્યક્ષ દેખાય છે. આ પ્રકાશ ગ્રામ કરવો એટલું જ અત્રે વક્તવ્ય છે.

જ એ અજ્ઞાન—પાપ—ઉપર જ્ય મેળવી શકે છે. જીવાત્મા ક્ષણવાર પાપ રહામે જીભો રહે પણ ન્યાં સુધી એમા જીવભાવ—અહંભાવ—દાયમ છે, અને સર્વાત્મભાવ આવ્યો નથી, ત્યાં સુધી પાપને સહારવા એ અશક્ત છે. અદૈન-ભાવના એ જ એક એવો મન્ત્ર છે કે જે વડે પાપવૃત્તિ ઉપર ખરેખરો જ્ય મેળવાય, અને એને મૂળમાથી ઉચ્છિન્ન કરી શકાય. ટૂંકામાં ‘મન્દ્ર’માં ‘વિષ્ણુ’ પ્રકટાવવા, પાપ રહામે યુદ્ધમાં બિતરનાર આત્મખળવાળા જીવમાં સર્વાત્મભાવ ઉપજાવવો એ જ, ‘આસુરી સંપત્તિ’ના વિનાશનું ખરૂં સાધન છે.

મહાભારતની કથા પણ આ યુદ્ધનું રૂપક છે. ‘ધૃતરાષ્ટ્ર’ રૂપ અન્ય અજ્ઞાન આપણા આત્માનું ‘રાષ્ટ્ર’ (રાજ્ય) ‘ધારી’ (પકડી) ખેડેલો છે. પરંતુ એ એકલો કાંઈ પણ કરવા સમર્થ નથી. ‘દુર્યોધન’ એ અજ્ઞાન-જન્ય પ્રખલ પાપાત્મક ભાવ છે, અને એ ‘આસુરી સંપત્તિ’નો રાજા છે. જેમ એક પાસ ‘ભીમ’ રૂપ અતુલ ખળવાળો આત્મા એને ‘સુયોધન’ નામે સંબોધે એ ઉચિત છે, તેમ ખીજ પાસ વિશ્વના અસંખ્ય જીવાને તો એની સાથે યુદ્ધ કરવું અતીવ કઠિન હોઈ એનું નામ ‘દુર્યોધન’ પડે એ પણ ચોગ્ય જ છે. વળી અત્રે એ સમજવા જેવું છે કે કેવલ ‘દુર્યોધન’ રૂપ પાપ, એ ‘યુધિષ્ઠિર’ રૂપ આત્માની સ્થિર ધર્મશુદ્ધિ, ‘અર્જુન’ રૂપ ઉજ્જવલ ગુણ, ‘ભીમ’ રૂપ પ્રૌઢગલ અને ‘સહદેવ-નકુલ’ રૂપ કૌશલ્ય રહામે ક્ષણવાર પણ ટકી શકવા અશક્ત છે. રહામા યુદ્ધમાં બિતરવા માટે એને મૂળ દૈવી પ્રકૃતિવાળા પણ પોતાને બૂઝી ખેઠેલા નિમકહલાલી વા અનિદ્યયાથી દોરાયેલો એવા કણ્ઠ્ય-દ્રોણ-ભીષ્માદિકની જરૂર પડે છે : તાત્પર્ય કે પાપ પણ સદ્વૃત્તિની મદદ લઈને જ પોતાનું થોડું ઘણું પણ કામ કરી શકે છે : આપણી આસપાસ તેમ જ આપણા અન્તર તરફ નજર ફેરવતાં જણાય છે કે અનેક દુરાચાર સદાચારને બ્રહ્માને વા સદાચારની સથે લખાને પ્રવર્તે છે. પણ આખર કૃષ્ણ ભગવાન રૂપી પરમાત્માની સાહાય્યથી શુભ વૃત્તિઓ અશુભ વૃત્તિઓ ઉપર જ્ય મેળવે છે, અને આ રીતે મહાભારતનું યુદ્ધ સત્પક્ષના વિજયમાં પર્યાવસાન પામે છે. આવા આવા અસંખ્ય રહસ્યો પાંડવ-કૌરવના યુદ્ધરૂપે આ મહાન ગ્રન્થમાંથી સ્ફુરી આવે છે.

શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતાનો પણ સ્પષ્ટ એ ઉપદેશ છે. અર્જુનરૂપી ઉજ્જવળ પણ અપૂર્ણ સમજણવાળો આત્મા યુદ્ધને પ્રસંગે ઉદાસીન થઈ ખેસી રહેવું ચોગ્ય ધારે છે. વેદાન્તના અવિચારી પ્રતિપક્ષીઓ તથા કેટલાક સારા પણ બ્રાહ્મ વેદાન્તીઓ પણ આ રીતે જ ઉદાસીનતાને વેદાન્તસિદ્ધાન્ત સમજે

છે. અર્થાત્, ‘ભલે’ કેદાચિત્ પાપ થઈ જાયો, એથી અને શું ?’ એમ ધારી પાપની સહાએ ન થતાં પાપની ઉપેક્ષા કરવામા, પાપનો વિજય થતો હોય તો તેમાં પણ ધષ્ટાપત્તિ માનવામાં, વેદાન્તસિદ્ધાન્તનું અનુસરણ થયું માને છે. પણ વસ્તુતઃ એવો વેદાન્તસિદ્ધાન્ત જ નથી એમ સમજાવવાનો વિશ્વશુર શ્રીકૃષ્ણ ભગવાનનો આશય છે. ‘કૌરવો ભલે જીતે’—અર્થાત્ પાપ ભલે વિજયી થાયો—એમ શાન્તિ માટે અતિ ઉત્તુક જનોની વૃત્તિ થાય; પણ પાપ ઉપર જય મેળવવો એ જ ખરું કર્તવ્ય છે, અને એમાં દેખાતી પ્રવૃત્તિ ખરું જોતાં વેદાંતની શાંતિને બાધક નથી એમ ગીતાનો ઉપદેશ છે. અત્રે ધ્યાનમાં રાખવાનું છે કે ફલાલિસન્ધિરહિત ગમે તે પ્રવૃત્તિ થાયો એમ ગીતાનું કહેવું નથી; ગીતાનું કહેવું એવું છે કે પરમાત્માની આજ્ઞાફી શાસ્ત્રને અનુસરવામા, અને પાપપક્ષ કે જેને પરમાત્માએ વસ્તુતઃ પહેલેથી જ હણી મૂક્યો છે એના વિનાશના ‘નિમિત્તમાત્ર’ થવામા, આત્મા કલુષિત થતો નથી; એટલું જ નહિ પણ એની દૃષ્ટા જે હમેશાં પાપના વિનાશ માટે જાગ્રત હોય છે તેને અનુસરવામા સર્ગા-સખન્ધીનો પણ વિચાર કરવાનો નથી : પણ સર્વમા માત્ર શર્ત એટલી જ છે કે ‘મહે’ પાપ સહાએ યુદ્ધ કરી જય મેળવ્યો ‘એવું કર્તૃવાલિમાન હોવું’ ન જોઈએ, અને એ જયજન્ય જે ‘ફળ તે અને હો’ એવો ફલાલિસન્ધિ હોવો ન જોઈએ : ભલકું તેને બદલે, ઉપર સૂચ્યું તેમ, ‘પાપનો વિનાશ જે પરમાત્માએ આદંભથી જ નિર્મી’ મૂકેલો છે તેની સિદ્ધિમા હું તો નિમિત્તમાત્ર છું’ એમ જ પાપ ઉપર વિજય મેળવનારે ધારવું જોઈએ; તથા ‘એ ખરું જોતાં મે મેળવ્યો નથી, પણ પરમાત્માએ જ મેળવ્યો છે, તો પછી એના ફળ ઉપર મારો હક પણ શો?’ અર્થાત્ ફલાલિસન્ધિ પણ અયોગ્ય છે એમ એની સમજણ થવી જોઈએ.

આ રીતે પાપ સહાએ યુદ્ધ કરી મેળવેલી શાન્તિ એ જ ખરી વેદાન્તની શાન્તિ છે.

આ યુદ્ધ કેવી રીતે ઉલ્ભવે છે એ જોઈએ; આપણે યુદ્ધપુરઃસર જે જે ફૂલો કરીએ છીએ તે કરવામા આપણી આગળ મે માર્ગ ઉપસ્થિત હોય છે એક ‘ઐય’ નો અને એક ‘પ્રેય’ નો—અર્થાત્ એક કર્તવ્યનો અને એક સુખનો, સુખ અને કર્તવ્ય એ મે લિન્ન પદાર્થ છે. સુખ એ કર્તવ્ય હોઈ શકે, કર્તવ્ય એ સુખ હોઈ શકે : પણ સઘળાં સુખ એ કર્તવ્ય નથી, અને સઘળાં કર્તવ્ય એ સુખ નથી; જોકે વસ્તુતઃ તો કર્તવ્ય એ જ ખરું સુખ છે. વસ્તુગતિ એવી છે કે આપણે જ્યારે જ્યારે કર્તવ્ય અને સુખની વચ્ચે

What is that, Mother ?—The lark, my child !—
 The morn has but just looked out, and smiled,
 When he starts from his humble grassy nest,
 And is up and away, with the dew on his breast,
 And a hymn is his heart to you pure, bright sphere,
 To warble it out in his Maker's ear.
 Ever, my child, be thy morn's first lays,
 Turned, like the lark's, to thy Maker's praise.

What is that, Mother ?—The dove, my son !—
 And that low, sweet voice, like a widow's moan,
 Is flowing out from her gentle breast,
 Constant and pure, by that lonely nest,
 As the wave is poured from some crystal urn,
 For her distant dear one's quick return :
 Ever, my son, be thou like the dove,
 In friendship as faithful, as constant in love

What is that, Mother ?—The eagle, boy !
 Proudly careering his course of joy :
 Firm, on his own mountain-vigour relying,
 Breasting the dark storm, the red bolt defying,
 His wing on the wind, and his eye on the sun,
 He swerves not a hair, but bears onward, right on.
 Boy, may the eagle's flight ever be thine,
 Onward, and upward, and true to the line.

What is that, Mother ?—The swan, my love !
 He is floating down from his native grove,
 No loved one now, no nestling nigh,
 He is floating down, by himself to die :
 Death darkens his eye, and unplumes his wings :
 Yet his sweetest song is the last he sings.
 Live so, my love, that when death shall come,
 Swan-like and sweet, it may waft thee home.

શ્રીમદ્ભાગવતમાં દત્તાત્રેય મહારાજની કથા છે—એમાં શ્રીદત્તાત્રેયે પૃથ્વી, પર્વત, સમુદ્ર, ભ્રમર આદિ ચોવીસ વસ્તુઓને ગુરુ કર્યાની વાત છે. આપણા શસ્ત્રોમાં છેક વેદના સમયથી, વિશ્વના ત્રિવિધ પદાર્થોને અને આખા વિશ્વને ગુરુ કરી એમાથી બોધ પ્રાપ્ત કરવાનો સંપ્રદાય છે; અને ન્યાં સુધી પ્રાકૃત મનુષ્યને ગુરુસ્થાને સ્થાપી એની વિચારશૃંખલામાં શિષ્યોનો આત્મા બંધાતો નહોતો ત્યાં સુધી હિંદુસ્થાનની બુદ્ધિ પૂર્ણ જાહેજલાલીમાં હતી. શ્રીમત્ શ કરાચાર્યે ત્યારે સંન્યાસદીક્ષા લીધી, ત્યારે એમના ગુરુએ એમને, એક અજવાળી રાત્રિએ નર્મદા કિનારે બેસી, આમ્રપાસના ભવ્ય અને સુંદર પદાર્થોમાંથી ઉત્તમ બોધ તારવી આપ્યો હતો. આ પ્રાચીન પદ્ધતિને અનુસરી ઉપરના અંગ્રેજી કાન્યમાં બતાવેલો ઉપદેશ આપણે અહણ્ય કરીશું.

એક બાલક એની માતાને પૂછે કે ‘મા, પેલું શું છે?’ ‘મા, પેલું શું છે?’એના ઉત્તરમાં માતા કહે છે કે ‘આ ચંડોળ પક્ષી છે’, ‘આ કપોત પક્ષી છે’, ‘આ ગરુડ છે’, ‘આ રાજહંસ છે’: અને એ આરેમાથી જે જે બોધ લેવાનો છે એ બહુ મધુર અને ગંભીર રીતે બતાવે છે. ખરેખર, મનુષ્યમાં જો ચંડોળ પક્ષી તો ઉચ્ચ—પરમાત્માભિમુખ—અભિ-લાષા આવે, કપોત પક્ષીનો દંડ એકનિષ્ઠ પ્રેમ આવે, ગરુડના જેવો અનેક તોફાનમાં ધર્મપસાર થવાનો કર્તવ્ય—આમ્રહ આવે, અને રાજહંસ જેવી મૃત્યુ સમયે શ્વેત, શાંત અને ગંભીર શાંતિ આવે—તો એનું જીવન કેવું પૂર્ણ થાય !

ચંડોળ પક્ષી, પ્રાત કાળે, સૂર્યના કિરણ પૃથ્વીને રંગવા માટે છે તે સમયે વા તેથી પણ કાષ્ઠિક પહેલાં, એના માળામાંથી નીકળી પરાકની ઝાકળથી જવાયેલું, આકાશ તરફ જીડે છે—અને આનંદપૂર્વક પરમાત્માના મહિમાનું ગાન કરે છે. શુ મનુષ્ય ઉપર એ ફરજ નથી ? ‘ફરજ’ શા માટે ? મનુષ્યનો ખરો, સ્વાભાવિક, ઉત્તમોત્તમ આનંદ—એના આત્માનું ગાન—તે પરમાત્માભિમુખ ધર્મ, વિશ્વની ભૂમિકામાં પ્રકટ થતાં એનાં નામ દ્વારા એનો મહિમા ગાવો એ જ છે. જે મનુષ્યને એ વિશાલ સત્ત્વ ચૈતન્ય અને આનંદનું ભાન નથી. એનું જીવન કેવું ખડિત, નિર્જીવ, નીરસ છે ! શ્રુતિ કહે છે કે ‘અસન્નેવ સ ભવન્તિ અસદ્ગ્રજોતિ વેદ્ ચેત્’,—જે બ્રહ્મ નથી એમ જાણે છે એ પોતે જ નથી થાય છે. યથાર્થ કહે છે. જે મનુષ્ય પોતા કરતાં અધિક સત્ત્વ-શક્તિ સ્વીકારતો નથી; એ પોતાના અનુભવની વિરુદ્ધ જાય છે, અહરેપી ન્હાની કુલડીમાં અખંડ બ્રહ્માડનો સમાવેશ કરવા ચત્ન કરે છે; અરે ! એ પોતે પોતાનો જ નિર્ગેધ કરે છે. કાળશુ કે વિશાલ

સત્ત્વ-શક્તિ છે તો જ એનું સાપેક્ષ આ અલ્પ, મર્યાદિત “હું” છે. આ સત્ત્વ-શક્તિ જડ નથી, ચેતન છે, ચૈતન્યધન છે, ચૈતન્યરૂપ છે, ચૈતન્ય-માત્ર છે. શું મહારી આસપાસ આ વિશાળ સુચરાચર બ્રહ્માંડ પથરાયેલું હું જોઉં છું, એ દૃશ્યકિત્તીન (અન્ધ, blind) છે?—એનાં અણુએ અણુએ, અને આખા તત્ત્વમાં એકત્રિત, કંઈ અર્થ રહેલો નથી? એ અર્થ ખેંચી લો તો આખું વિશ્વ અસ્ત અર્થહીન—જેને માટે શબ્દ પણ રહેતો નથી—એવું શૂન્ય થઈ રહે પણ એ શૂન્ય નથી એ આપણે જોઈએ છીએ, અનુભવીએ છીએ; તો એને અર્થહીન કેમ મનાય? અર્થહીન નથી—તાત્પર્યહીન નથી એમ કહેવાની સાથે જ સ્વીકારાર્હ જાય છે કે એમાં તન્ય પરાવાયેલું છે. સર્વ શાસ્ત્રો—ઈતિહાસ, કાવ્ય, દ્વિલસૂત્રી—એ આ ચૈતન્યની વ્યાપ્તિનો અંગીકાર કરીને જ પ્રવર્તે છે. આ ચૈતન્ય જડ સાથે બાહ્ય સંબંધથી જોડાયેલું નથી, તેમ દાબડી અને હીરાની માફક એક-બીજાની માંદગી નથી, પણ જડ એ ચૈતન્યનું પ્રતીક—મુખાકૃતિ છે. ચૈતન્યની લાપા છે—અર્થાત્ જડ અને ચૈતન્ય એમ બે નથી, પણ ચૈતન્ય માત્ર બોલે છે જ. એ વાતને, બીજી રીતે,—ચૈતન્ય જડરૂપે પ્રકટ થાય છે એમ આપણે કહીએ છીએ. ચૈતન્ય બોલે છે એનો અર્થ કે આપણે સમજી શકીએ એવા પ્રકારની પ્રવૃત્તિરૂપે દેખા દે છે, અને એ પ્રવૃત્તિમાં એનું સ્વરૂપ સ્પષ્ટ જાય છે; આમ પરમાત્માનો પોતાનો વિલાસ એ જ આ અખિલ બ્રહ્માંડ છે : બ્રહ્માંડ એ એના વિલાસનું પરિણામ નથી, પણ એના વિલાસરૂપ જ છે. જે આ વિશ્વને એના વિલાસનું પરિણામ માને છે, એને પરમાત્માનું પ્રત્યક્ષ દર્શન નથી; એ માણસ તો પરમાત્માને બદલે એ જડ સંચા તરફ નજર કરી રહ્યો છે. પણ જે આ વિશ્વને પરમાત્માના વિલાસરૂપ જ જુએ છે, એ પરમાત્માની સ્થાને આંખેઆંખ મેળવી જીવો છે—અને આંખ મળતાં એક જ આંખ થઈ રહે છે—પોતાની આંખ એ એની જ આંખ છે એમ અનુભવે છે : “નાન્યોડ્તોડસ્તિ દ્રષ્ટા નાન્યોડ્તોડસ્તિ શ્રોતા નાન્યોડ્તોડસ્તિ મન્તા નાન્યોડ્તોડસ્તિ વિજ્ઞાતા”—એના વિના બીજો દ્રષ્ટા નથી, શ્રોતા નથી, મન્તા નથી, વિજ્ઞાતા નથી એ સિદ્ધાન્તને એના લાવાતમક (નગાતમક—negative નહિ પણ positive) સ્વરૂપમાં અનુભવે છે.

આ વિલાસનો અનુભવ એ એની “આનંદ”તા, અને એ જ આપણી “આનંદ”તા. જે આપણો આનંદમાં આનંદ સ્વભાવ—જે આપણો એકરસ રસ, જે આપણી વિશુદ્ધિ અને જે આપણી અખંડતા—એમાં જ સર્વ

આનન્દની પરિસ્થિતિ છે. શ્રુતિ કહે છે કે ઉત્તમોત્તમ મનુષ્યલોકના આનન્દ કરતાં સોગણો આનન્દ પિતૃલોકનો છે; એ કરતાં સોગણો ગંધર્વ-લોકનો, એ કરતાં સોગણો કર્મદેવનો,^૧ એ કરતા સોગણો આત્મનદેવનો,^૨ એ કરતા સોગણો બ્રહ્મપતિલોકનો, અને એ કરતા સોગણો બ્રહ્મલોકનો છે; અને એજ, જેણે અગ્નિમીઠે પુરોહિત^૩ — આદિ શબ્દાર્થશિરૂપી નથા બાહ્ય અને આન્તર વિશ્વરૂપી મહાન વેદનું શ્રવણ કર્યું છે, તથા જે પાપરહિત થયો છે, અને જેને વિષયકામનાઓ હૃષ્ટી નથી, તેનો છે. આ આનન્દ પણ પરમાત્માના અનન્ત આનન્દનો એક અંશ માત્ર છે: “**ઇતસ્યૈવાનન્દ-સ્યાન્યા નિ ભૂતાનિ માત્રામુપજીવન્તિ**” — આ આનન્દની જ એક માત્રા ઉપર અન્ય ભૂતો જીવે છે.

જ્ઞાની પુરુષો ચંડોળ પક્ષીવત્ જડ — પૃથ્વી ઉપરથી જીવે ચઢીને આપણી સર્વ વૃત્તિઓના પ્રકાશક અને પ્રેરક આ સચ્ચિદાનન્દ પરમાત્મ-સવિતા^૪ ના ‘વરેણ્ય’^૫ જ્ઞાનરૂપ તેજમા ન્હાય છે, અને અચરને ‘સમતા’^૬ રૂપી આત્મજ્ઞાનની સરિતા રેલાવે છે: આ સરિતા પરમાત્મ-સવિતાની ગાયત્રી-જ્ઞાન, સ્તવન છે, અને જગતના પવિત્રીકરણનો મહામન્ત્ર છે.

કપોતપક્ષી^૭ એ દંડ પ્રેમનું ઉપદેશક છે. મહામદ પયગમ્બરે એક કપોત પાલ્યું હતું, એ એને પ્રભુનો સન્દેશ લાવી આપતું એમ જે કહેવાય છે એમાથી જોડો ધ્વનિ એ નીકળે છે કે પ્રેમ એ મનુષ્યને પગમાત્રા સાથે જોડનાર પરમ સાધન છે. મનુષ્યમાત્ર, પ્રાણિમાત્ર, બધેકે ભૂતમાત્ર — ઉપર પ્રેમ એ મનુષ્યાત્માને વિકસિત કરનાર, ઉચ્ચ કરનાર અને રસમય કરનાર પદાર્થ છે. પ્રેમ જગતના સર્વ દ્વેષ, કલહ, પ્રપચ આદિ લાવેને ફેડી એ લાવેને પોતામા — પ્રેમરૂપે — પરિણામ પમાડે છે, અને એ રીતે પોતાનું જે દિવ્ય પરમાત્મસ્વરૂપ તે સર્વત્ર પ્રકટાવે છે. તમારા શત્રુઓનો

૧. જેઓ કર્મે કરી દેવપદવીને પામ્યા છે, ૨. જેઓ મૃગથી જ દેવ છે, ૩. ઋગ્વેદની પ્રથમ ઋચા.

૪. ગાયત્રીમન્ત્રનું સ્મરણ કરો.

૫. જુદાં જુદાં ઉપરથી, પસન્દ કરવા યોગ્ય, ઉત્તમ એય summum bonum રૂપ.

૬. ‘સમ’ બ્રહ્મ, ‘સમત્વ’ યોગ ઉચ્ચત્તે — ઇત્યાદિ ભગવદ્ગીતાના વાક્યો જુઓ.

૭. આપણામાં જેમ ચક્રવાકના જોડાનું દષ્ટાન્ત અપાય છે તેમ અંગ્રેજીમાં કપોતપક્ષીનું અપાય છે. શુરુ દત્તાત્રેયે સાંસારિક પ્રેમપાશમાં મુગ્ધ જીવના દષ્ટાન્તરૂપે આ પક્ષી લીધું છે.

તમારા ઉપર ગમે તેટલો દ્રેષ હશે પણ એ રહામે જો તમે પ્રેમની તલવાર લઈને જિલા રહેશો તો એ દ્રેષ તમને બાધ કરી શકશે નહિ, એટલું જ નહિ પણ એ દ્રેષ છિન્નહિન્ન થઈ પ્રેમરૂપે પરિણમી જશે. પણ મનુષ્ય ઉપર આવો ઐકાન્તિક પ્રેમ ભગવાન ઉપરના પ્રેમમાંથી જ—વિષ્ણુના ચરણકમળ-માંથી ગંગાની પેટે—વહે છે. માટે મનુષ્યપ્રેમનું પ્રભવસ્થાન જે પરમાત્મા એના ઉપર અચળ પ્રેમ બાંધેલો જોઈએ. અનન્ત દુઃખના પ્રસંગો આવે તો પણ, એમા ક્ષણ વાર પણ, અણુમાત્ર પણ, આ પ્રેમને શિથિલ થવા દેવો નહિ; અમુક દુઃખ પરમાત્માએ મહારા ઉપર નાખ્યું નથી એટલી જ સમ-જણથી, ન અટકતા, સુખ-દુઃખનો વિચાર પરમાત્મા સંબધી પ્રેમમા અપ્રા-સંગિક છે, એને એની સાથે કાર્ષ જ લેવા દેવા નથી, એમ દૃઢનિશ્ચયપૂર્વક, એ વિચારને અન્તરમાં પ્રવેશ પણ કરવા દેવો નહિ. આને જ આપણાં શાસ્ત્રોમાં “ નિસ્તેગુખ્ય દશા ” કહે છે—અર્થાત્ એ એવી ભૂમિકા છે કે જ્યાં પ્રકૃતિનાં—સુખદુઃખના મોગાં પહોંચી શકતાં નથી; જ્યાંના આનન્દ માત્ર અહિક્ષ હોઈ દુઃખને દાબી દે એવો છે એમ નહિ; પણ જ્યાં દુઃખ જેવા પદાર્થને હિસાબમા આવવાને પ્રસંગ જ નથી.

જેને આ પ્રેમ લાગ્યો છે તેને સાંસારિક દુઃખ એ દુઃખ નથી, પણ પરમાત્માનો વિરહ, મનુષ્યમાત્રના—જૂતમાત્રના સુખની ન્યૂનતા, એ જ ખરેખર દુઃખકર થઈ પડે છે. અત્રે પ્રશ્ન થશે કે સર્વવ્યાપક પરમાત્માનો વિરહ કેવો ? જ્ઞાનમાર્ગમાં ભક્તિને સ્થાન કેવું ? આનો ઉત્તર કે પરમાત્માના ત્રિરહનો અનુભવ એ જ એની સર્વવ્યાપકતાના અનુભવનું પગથિયું છે; ભક્તિ એ જ્ઞાનનું સાધન છે. આપણી વર્તમાન સ્થિતિ તો પરમાત્માના વિરહની નથી પણ પરમાત્માના અજ્ઞાનની છે—ધોર નિદ્રાની છે; પછી જેમ ધોર નિદ્રામા સ્વપ્ન આવી આત્માનો ખળભળાટ થઈ જાગૃત્વસ્થા પ્રાપ્ત થાય છે—તેમ આ અજ્ઞાનાવસ્થામાંથી પરમાત્માથી હું વિખૂટો પડ્યો છું, એ ક્યાં હશે ? એ કેમ મળે ?—ઇત્યાદિ સ્વપ્નની ઉત્કંઠા ઉત્પન્ન થાય છે; અને એ જ ઉત્કંઠાના વેગે કરી છેવટે આખ જીધરી જાય છે, અને જુએ છે તો પરમાત્મા પોતાને આલિંગી* રહેલો નજરે પડે છે. આ રીતે ભક્તિ એ જ્ઞાનને અનુકૂલ થાય છે.

જેને આવો પ્રેમ પૂરેપૂરો છે એ, હૃદયના ભાવમાં સીંચાઈને—પલળાને એશી રહેતો નથી, પણ કર્તવ્યપરાયણ થાય છે. જેમ ગરુડ પક્ષી એના ‘પર્વતી જુરસા’થી ભરેલું, કાળા દરિયાઈ તોફાનને રહામે મુખે બેઠું, સૂર્ય

* “ સંપરિવ્રક્તઃ ”—ઉપનિષદ.

ઉપર દષ્ટિ રાખી, સીધું જીડયું જાય છે, અને ‘ એક વાળમાત્ર ’ પણ એના માર્ગમાથી આડું અવળું જતું નથી, તેમ જેને “ સવિતા ” ના “ વરેણ્ય ” તેજ ઉપર ધ્યાન લાગ્યું છે, એ જગતના સંકટોથી જરા પણ ન હારતાં પૂર્ણ જીવસાથી અને દૃઢતાથી કર્તવ્યને માર્ગે આવ્યો જાય છે.

“ અથૈવ વા મરણમન્તુ યુગાન્તરે વા ।

ન્યાવ્યાત્ પથઃ પ્રવિચલન્તિ પદં ન ધીરાઃ ॥ ”

યુગાન્તરે થવાનું મનુષ્ય આજ થાય તોયે શું ? જે ન્યાય—કર્તવ્ય—નો માર્ગ છે એમાથી ધીર પુરુષો એક પગલું પણ ખસતા નથી.

આમ કર્તવ્યપરાયણ થવાનાં આપણું સમસ્ત જીવન, આસપાસના સ્થાને હમેશા લઢવામા જ જવાનું ? એમ હોય તો પણ શું ? કર્તવ્યદષ્ટિએ તો કર્તવ્ય ઉપર જ ઠરવાનું છે, એણે સુખદુઃખ ઉપર—પરિણામ ઉપર જરા પણ લક્ષ દેવાનું નથી; ટેનિસન કહે છે તેમ એને તો “ Duty clear of consequences ” એ જ સૂત્ર છે. કર્તવ્યપરાયણતા આમ અશાન્તિની જ ભગેલી હોય તો પરમાત્માની આ વિશ્વવ્યવસ્થામા ખ મી આવે. વસ્તુતઃ એમ છે જ નહિ મનુષ્ય જેમ જેમ કર્તવ્ય કરતો જાય છે તેમ તેમ તેનો આત્મા તન્દુરસ્ત થતો જાય છે; અને પછી જેમ શરીર તન્દુરસ્ત હોતા રંગેરંગ ગંભીર આનન્દ વ્યાપી રહે છે તેમ આત્મા તન્દુરસ્ત હોતા એના પડેપડમા શાન્ત—વિપુલ આનન્દ રેલાઈ રહે છે. જેમ સમુદ્રની સપાટી ઉપર ગમે તેટલા તોફાન થાય, પણ એવું તળિયું શાન્ત હોય છે, તેમ આ કર્તવ્યનિષ્ઠ પુરુષને ગમે તેટલા યુદ્ધના પ્રસંગો આવે પણ એ યુદ્ધ કયાં છતાં એનો આત્મા ઊંડી શાંતિ અનુભવે છે.

‘ હંસ શુચિષદ્ ’ એ મન્ત્રમાં વર્ણવેલો આ શુભ ઉજ્જવળ હંસ મૃત્યુ સમયે ઉજ્જવળ, ગંભીર અને શાન્ત શાન્તિ અનુભવે છે, કારણ કે એના પવિત્ર આત્માને “ અસુર ” દમતો નથી, એ રમણીય નૌકાને કોઈ પણ તરેહના વાયુ આમતેમ અક્ષણતા નથી. એ જીવન્મુક્તને જન્મ-મરણ બંને સરખા જ છે. લોક જેને જીવન કહે છે એ દરમિયાન એ જીવતો હતો, અને લોક જેને મૃત્યુ કહે છે એ દશામાં પણ એ જીવવાનો જ છે : ખરું જોતા જે મૃત્યુમા પણ જીવે છે એ જ ખરેખર જીવે છે : બાકી બધા તો શ્રીમદ્ભાગવતમાં એક સ્થળે ઉપમા આપી છે તેમ—ધમણની માફક શ્વાસોચ્છ્વાસ લે છે, અને તે પણ અન્યને બાળવા માટે ! માટે ખરું જીવન એ જ કે જે ત્રણે લોકના ઉત્તમોત્તમ પદાધિનિ (તૃણવ)

લેખી* સંસાર ઉપરથી વૈરાગ્ય લાવી પરમાત્મા ઉપર પ્રેમથી લૌકિક જીવન અને મૃત્યુ વચ્ચેના ભેદની પાર ચઢી ગયું છે. મૃત્યુ પછી જન્મ-મૃત્યુનું જીવન છે, પણ જન્મ-મરણની ઘટમાળમાં આવેલું હોઈ, એ લૌકિક જીવન, મિથ્યા જીવન છે. ખરું જીવન લૌકિક જીવનની અન્તર હતા પાર છે; જેની પરિપૂર્ણતા—જીવનતા આગળ લૌકિક જીવન મૃત્યુસમાન છે. એ જીવન—જેમા આત્માની પ્રત્યેક ગુણ—પ્રત્યેક રત્ન—પરમાત્મા મહોદધિના મોળથી લરાય છે—એની પરિપૂર્ણતા શી રીતે વર્ણન કરવી? જગતના મહાત્માઓએ આ જીવન અનુભવ્યું છે, અને તેઓ સાક્ષી પૂરે છે કે આ જીવનની જીવનતા નિઃસીમ છે.

નચિકેતસુ યમ—વૈવસ્વતને કહે છે:—

શ્વો ભાવા મર્ત્યસ્ય ચદન્તકૈતત્ સર્વેન્દ્રિયાણિ જરયન્તિ તેજઃ ।
અપિ સર્વં જીવિતમલ્પમેવ તવૈવ વાહાસ્તવ નૃત્યગીતે ॥
ન વિષ્ણુતેન તર્પણીયો મનુષ્યો લપ્સ્યામહે વિષ્ણુમદ્રાક્ષમ ચેત્ત્વા ।
જીવિષ્યામો યાવદીશિષ્યસિ ત્વં વરસ્તુ મે વરણીયઃ સ યવ ॥

આ પ્રમાણે (૧) ચંડાળ, (૨) કપેત, (૩) ગરુડ, (૪) હંસ એ ચાર ગુરુઓ પાસેથી (૧) જ્ઞાન, (૨) ભક્તિ, (૩) કર્મ અને (૪) સવિરાગ શાંતિ, એ ચાર પરમાર્થપ્રાપ્તિનાં સાધનોનો બોધ મળે છે—જે ચાર સાધનો એક એક સાથે ન થાયેલા છે તથાપિ જુદાં જુદાં વર્ણવી શકાય એવાં છે

[વસન્ત, ભાદ્રપદ, વિ. સં. ૧૮૫૮]

૯ : “ ખાંડાની ધાર ”

“ રાજા હરિશ્ચન્દ્ર છોડી ચાલ્યો શે’ર સત્યવાદી સતને કારણેજ રે;
 વેગ્યાં રાણી ને કુંવર રોહીદાસ જોયરી તારી તારે વારણેજ રે. ૧
 ત્યા તો ખંનો પગ ન ઠેરાય શેરી નથી સો’ચલીજ રે;
 મારગ ખરો છે ખાંડાની ધાર દીસે વાટ દોહલીજ રે. ૨
 સીપતે ઉપની’તી સત્ય અપાર બિંડીથી ઉપર આવવાજ રે;
 માથે વ્રેહના વૂઠ્યા મેઘ મોતીને મેળવવાજ રે. ૩
 મુને રત્ન લાઘ્યું રામનું નામ, સદ્ગુણના સાથમાંજ રે;
 લોજન રનેહ રે કરીને ચિત્ત રાખ્ય હીરો આગ્યો હાથમાંજ રે” ૪
 —ભોળે

સંસારમા આવી રાતદિવસ અનેક વ્યાવહારિક અવસાયમાં આપણે કાળ નિર્ગમીએ છીએ : કાળ એની મેળે વહ્યો જાય છે, અને એમાં આપણું જડ જીવન એક તુણવત્ ખેંચાયું જાય છે એમ કહીએ તો ચાલે. કોઈ કાયમ ઉદ્દેશ, અને એ ઉદ્દેશનું અનુસરણ, — એ આપણને તદ્દન અજ્ઞાત છે. પરમાત્માએ આપણને જે સંસારના પ્રસંગોરૂપી અક્ષરો આપ્યા છે એ ગોઠવી એમાંથી આપણા જીવનનું એક અર્થવાળું પુસ્તક રચવાનું છે એ વાત આપણે તદ્દન વીસરી જઈએ છીએ. કોઈક વાર કામને, કોઈક વાર ક્રોધને, કોઈક વાર લોભને, એમ અસંખ્ય વૃત્તિઓને વશ પડી રહીએ છીએ : એ જ્યાં લઈ જાય ત્યાં દોરાઈએ છીએ. એ માંહોમાંહે કલહ કરે, આપણને મ્હામરમ્હામી બિભી રહી ખેંચે, અને એ ક્રિયામાં આપણા કંકડા થાય તો તે પણ આપણા વિવશ રહી થવા દઈએ છીએ ! આ વાત બરાબર થાય છે? આપણે કોણ? આ દેહમાં અને આ વિશ્વમાં આત્માનું શું સ્થાન છે? આ દેહ મારાથી બિભો રહ્યો છે, અને આખું વિશ્વ મારામાં પરોવાયેલું છે. ઉભય ઉપર રાજ્ય ચલાવવું એ મ્હારો અધિકાર ખોઈ ખેંચું તો હું મારી જાતને શુભાવું છું, આ દેહને અને આ વિશ્વને અર્થશૂન્ય કરી મૂકું છું, અને સર્વત્ર અધિકાર છાઈ રહે છે. વસ્તુતઃ હું સત્ય-સ્વરૂપ છું, ચૈતન્ય-સ્વરૂપ છું, અને આનન્દ-સ્વરૂપ છું : મ્હારો સિદ્ધો આખા જગતમાં

ચલાવવો, મહારી 'લિવરી' (પટોળી) આખા જગતને પહેરાવવી, કાર્થના ઉપર જીલમ ન કરતા સર્વને ખુશીથી મહારા સત્, ચિત્ અને આનન્દમય રાજ્યમાં ભાગ આપવો, એ મહારી અધ્યાત્મ રાજ્યભાવના છે.

લોક ખોટું કહે છે કે હરિશ્ચન્દ્રે રાજ્યપાટ ત્યજ્યા, અને રાણી-કુંવરને વેચ્યાં, અતે પોતે પણ વેચાયો. જડ શરીરને એક સ્થાનેથી ખસી બીજે સ્થાને જતા જોયા, આ શરીરને પેલા શરીરની સેવા કરતા જોયા, અને એ ઉપરથી પોતાની ભાષામાં કહ્યું કે 'હરિશ્ચન્દ્રે રાજ્ય ત્યજ્યુ' ઇત્યાદિ। વસ્તુતઃ, હરિશ્ચન્દ્ર સત્યસ્વરૂપ ચૈતન્યસ્વરૂપ અને આનન્દસ્વરૂપ હતો, એણે પોતાની અલૌકિક રાજ્યભાવના સિદ્ધ કરી, અને એ રાજ્યમાં પોતાને આત્મવત્ વહાલા એવા પોતાનાં પત્ની અને પુત્રને ભાગ આપ્યો.

રમરણુ રાખજો કે આ સઘળું પોતાના ન્હાના સરખા "હું" ખાતર નહિ; હરિશ્ચન્દ્રનું રાજ્ય જેમ વિશાળ—દેશ-કાલ-પ્રસંગના અવધિરહિત—હતું, તેમ એનો "હું" પણ વિશાળ હતો. એના ન્હાના "હું"ને તો એણે બહુચરી"—અનન્ત વૈભવ અને લીલાવાળી ચૈતન્ય શક્તિને ખોળે મૂકી દીધો હતો; બહુચરાણના સેવકો મા આગળ મરઘડું રમતું મૂકે છે એમ.

તમને થશે કે હરિશ્ચન્દ્ર જેવા આપણાથી શી રીતે થવાય? તમારી નમ્રતા હું વખાણું છું, અને એ નમ્રતા ખરા હૃદયની છે એ પણ હું સમજું છું—પણ હું તો બેધડક તમને કહું છું કે તમે હરિશ્ચન્દ્ર જેવા તો શું પણ હરિશ્ચન્દ્ર પોતે જ છો. વળી એ પણ કહેવું જોઈએ કે આ વિશ્વની નિયામક શક્તિ તમે માની લો છો એવી વૈષમ્ય અને નૈધુષ્યવાળી—અન્યાયી અને ક્રૂર—નથી. તમે હરિશ્ચન્દ્રને મહોટો માન્યો છો તો બધે માન્યો. એ શક્તિએ એના ઉપર એને લાયક કસોટીના પ્રસંગ નાખ્યા છે, અને તમારે લાયક તમારા ઉપર નાખ્યા છે. બંને પોતપોતાના પ્રસંગમાંથી પાર જિતરે, એટલે બંનેનો જય સમાન થાય છે.

એટલું તો ખરું કે કષ્ટ વિના રાજ્ય નથી. હમણા થોડા જ દહાડા ઉપર તમે વાચ્યું હશે કે જપાનીઓએ કિંઆઉ અને નાનશાનની સંયોગી-ભૂમિમાંથી રશિયનોને હઠાવ્યા. સાધારણ રીતે તો લઢાઈમાં એક લશ્કર બીજા લશ્કરના પડખા નરફથી હઠી કરે છે; પણ એવા વિકટ પ્રસંગો પણ આવે છે કે જ્યારે દુશ્મન સાથે સહામે સહામી આખ મેળવી લદવું પડે છે. માર્ગ સાંકડો હોય છે, અને દુશ્મનોની "ટ્રેન્ચિઝ"—ખાઈ—ઉપર ચાલીને જવું પડે છે.

* ખાસ પોષાક; 'પટોળી', 'પ્રેમની પટોળી'એ જોખનો શબ્દ છે,

“મારગે ખરે છે ખાંડાની ધાર દીસે વાટ દોઢાલી છ રે.”

“શુરસ્ય ધારા નિશિતા દુરત્યયા ।”

—ભવનિવૃત્ત

“...strait is the gate, and narrow is the way which leadeth unto life, and few there be that find it.”

—The Bible.

અરે ! પણ આલુ બળ કેમ આવે ? પોર્ટ આર્થર લેવું છે એમ નિશ્ચય કરે. એટલે ભેઈંતું બળ એની મેળે આવશે. ‘મરીને માળવા લેવા’ સ્થાને ઉપદેશ આપનારી કહેવન બાયલાઓની છે. જેઓ પોર્ટ આર્થર લે છે, એ જીવીને નથી લેતા; મરીને જ લે છે. “Into the Valley of Death, rode the Six Hundred”—રશિયન સાથે મેલેફેલેવાની લઢાઈમાં જસે થોડેસ્વાર અગ્રેજો સ્થામી તોપે મૃત્યુની ખીણમાં પડ્યા ! અને લોર્ડ રોબર્ટ્સે કદહાર લીધું તે વખતે ઇન્ડીયન નામના ગુરખા સિપાઈ એ દુસ્મનની અગ્નિ વર્ષાવી રહેલી તોપ; ઉપર ધસી તોપને કબજે કરી ! એ ‘પુરુષો’ ‘પુરુષો’ હતા : ઉદ્દેશ ઉપર દૃષ્ટિ ચોટાડી સ્થામી નજરે કામ કરનારાઓ હતા. કાલોઈક બોલ્ય જ કહે છે કે “No king or man attempting anything considerable in this world need expect to achieve it except tacitly on those same terms, ‘I will achieve it or die.’”

પણ કિંચિત્ અને કદહાર કરતાં પણ વધારે દારુણ યુદ્ધના પ્રસંગ આપણા અંતરમાં આવે છે. એમાં વધારે વિકટ યુદ્ધ કયું ? કે જે એ વિષે તમને શંકા રહે છે ? શંકા રહેતી હોય તો—થોડાંક દૃષ્ટાંત વિચારો. રાવણ હજાર તોપથી પણ પાછો હડે એવા હતા ? જતાં કેવી અધમવૃત્તિ આગળ એ નમી પડ્યો ! યુધિષ્ઠિર રણમાંથી પાછું પગલું ભરે એવા હતા ? જતાં, એક વિષમ પ્રસંગે ‘નરો વા કુંજરો વા’ એમ બોલાઈ ગયું ! એ વખતે એમના હૃદયમાં એવું પ્રયત્ન યુદ્ધ થયું હતું કે જેની સરખામણીમાં મહા-ભારતના સાતે કોઠા રમત જેવા હતા.

જે પરમાત્મા મેળવવો હોય તો એ મેળવવાનો દૃઢ નિશ્ચય ભેઈંતો. એ નિશ્ચય કાંઈ મગજના વિચારમાત્રથી ઊપજતો નથી : સમગ્ર આત્માએ ઊછળી ઊડવું ભેઈંતો : હૃદયમાંથી સૂર્ય નરકે જીંચ્યા હતા એટલા વેગે.

કવિઓ કહે છે કે સમુદ્રતળિયે પડેલી છીપને વર્ષાબિન્દુનું મોતી ઝીલવાનું મન થાય છે ત્યારે તે કયાથી ભિપટી કયાં સુધી પહોંચે છે ! એમ જે જીવાત્મારૂપી છીપને પરમાત્મારૂપી મોતી અંતરમાં ઝીલવું છે, એને તો પૂરેપૂરો વેગ લાગવો જોઈએ, અને સદૃષ્ટિ મારે એણે અંતર ખુલ્લું રાખી એસવું જોઈએ. એમ કરવામાં આવે તો પરમાત્મારૂપી મોતી અન્તરમાં જામ્યા વિના નહિ રહે. અને એ મોતીની જેને કિંમત છે એની દાષ્ટએ ત્રેલોક્યનો ખજાનો પણ એક કોડીસમાન છે.

“ સુને રત્ન લાઘ્યું રામનું નામ, સદ્ગુણના સાથમાંજ રે !
લોજલ સ્નેહ રે કરીને ચિત્ત રાખ્ય, હીરો આવ્યો હાથમાંજ રે ”

[વસન્ત, વૈશાખ, વિ. સં. ૧૯૬૦]

“ વ્રજનાથ છુલાણું સારી રેન ”

આ સંસાર રજનીરૂપ છે. આ સત્ય સહજ અનુભવમા ગ્રેસતું હોય તો ઉત્તમ; નહિ તો આપણે જગતના મહાન આત્માઓના અનુભવની સાખ્ય શ્રદ્ધાથી માની લેવી જોઈએ. પશ્ચિમમાં પ્લેટોથી માડીને, અને આપણે ત્યાં વેદના મહર્ષિઓથી માડીને—સર્વે જિંડા અને ગાઢ અનુભવીઓએ આ જ વાત કહી છે; અને જો સામાન્ય યુદ્ધિ એ વાત કબૂલ રાખવા ના પાડતી હોય તો એના નિષેધને બાળુ પર મૂકો—કારણ કે, આ મહાપ્રશ્ન પરત્વે પ્રાકૃત મતિ અનુભવહીન છે અને તેથી એના મતની કાંઈ જ કિંમત નથી. સામાન્ય યુદ્ધિતું—પ્રાકૃત મતિતું—જીવન તે કેવળ ઐન્દ્રિયક જીવન છે, અને ઐન્દ્રિક જીવન એ મનુષ્યનું ખરું જીવન જ નથી. ખરું જીવન આત્માનું છે. અને આત્મા જ્યારે દીપી જોઈ છે, ત્યારે ઇન્દ્રિયો પણ એના તેજથી સળગી જાડી, એ તેજના સ્ફુલ્િંગરૂપ થઈ, આસપાસ વિસ્તરી રહેલા શ્યામ અન્ધારાને અનુભવગોચર કરે છે. વિના તેજે—નેત્રમા પણ તેજ ન હોય તો—અંધારાનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ થવું અશક્ય છે : એ જ પ્રમાણે, આત્માના કિરણ વિના આ સંસારરજનીનું અંધારું છે એટલું પણ સમજવું અશક્ય છે : માટે જ કહેવાનું કે આ વસ્તુમાં અંધ પ્રાકૃત મતિને ન અનુસરતાં, પ્રદીપ્ત આત્મજ્યોતિઓનો અનુભવ પ્રમાણ માનો. આ અનુભવ—જે દરેક ખરા જિજ્ઞાસુને આઠો કે ગાઠો કોઈકે કોઈકે વખત થયા વિના રહેતો નથી;—એ પરમાત્માની પહેલી ઝાંખી છે. વેદાન્તીઓને જ્યારે માયાનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ કરવાનું કહેવામાં આવે છે, ત્યારે તેઓ “ મહોઽહમ્ ” “ હું જાણુ તો નથી ”—એ અનુભવની સાખ્ય બતાવે છે, અને એ અનુભવ તે માત્ર જ્ઞાનનો અભાવ નથી, પણ ભાવાત્મક અજ્ઞાન છે એમ ઉમેરે છે. તેઓના ઉત્તરનું આ જ જીકું તાત્પર્ય છે; જેઓને આ સંસાર સ્પષ્ટ રજનીરૂપ સમજાયો છે તેઓ જ આ તાત્પર્ય યથાર્થ ગ્રહી શકે છે.

હવે આ તત્વદર્શનના ક્રમમાં એક ભૂમિકા આગળ ચઢીએ. સંસાર રજનીરૂપ તો ખરો, પણ તે શું ધોર અધારી રજની ? જ્યાં-સુધી સાંખ્ય-દૃષ્ટિ છે ત્યાં સુધી તો, ધોર અધિકાર અને એ અધિકારમાં જીડી રહેલા

આત્મારૂપી આગિયાઓ; પ્રકૃતિ અને પ્રકૃતિમાં વખતોવખત ચક્રચક્ષુ ઊઠનાર, સ્વભ્યોતિ પ્રકટાવનાર, અનેક પુરુષો—એ સિવાય ખીજી કંઈ જ નહિ; વધારે સારું રૂપક લઈએ તો પ્રકૃતિરૂપ અંધકાર અને એ અંધકારની પર વિરાજતા અસંખ્ય આત્મારૂપી તારાઓ. આવી રજની બેશક શાન્તિ અને લવ્યતાનું લાન ગ્રેરે છે, પણ સૌંદર્યની તરશી દષ્ટિને તો જીદી તરેહની રજની જોઈએ છે. જેવી જોઈએ છે તેવી એને મળે છે. “યે યથા માં પ્રપચન્તે તાંસ્તથૈવ મજામ્યહમ્” એને માટે આ રજની કૃષ્ણચંદ્રી સોહામણી થઈ રહી છે. સાખ્યદષ્ટિને અંધકાર અને તારાઓ જણાતા હતા તેને બદલે, ભક્તિદષ્ટિને અંધકાર છેદાઈ ગયો છે, કૃષ્ણચંદ્રના પ્રેમરૂપી શાંત શીતળ અને નિર્મળ અજવાળું ચોતરફ રેલાઈ રહ્યું છે: અને આત્મારૂપી તારાઓ પણ પોતાનું ઉત્કટ અહંતા-ભયું તેજ ત્યજી, કૃષ્ણચંદ્રના તેજમાં પોતે ન્હાય છે. આ પ્રમાણે પ્રકૃતિ, પુરુષ અને પરમાત્માના સંબંધનું જ્ઞાન એક ભૂમિકા આગળ ચઢે છે.

હજી એક ભૂમિકા આગળ વધીએ. દષ્ટિ તો માત્ર જીવે જ; ભક્તિ-દષ્ટિ કૃષ્ણચંદ્રની શીતળતા જ અનુભવે; ભક્તિરસ વિશેષ નિકટ સંબંધ માગે છે. એને ‘આકાશે ચંદ્ર’ જોઈ સંતોષ થતો નથી; એને તો ઇન્દ્રિયો અને આત્માઓરૂપી જે “યજ” તેના “નાથ”ને ઝુલાવવાનું મન છે. તેથી એ રસમય જીવન બિછળી ગાય છે:—

“વ્રજનાથ ઝુલાવું સારી રેન”

એ “યજ”ના “નાથ”ને ઘડી એ ઘડી ઝુલાવ્યે એને સંતોષ વળતો નથી; આખી સત ઝુલાવું, એમ થાય છે.

આનો સાર કે:—

- (૧) સંસાર એ પરમાર્થ સત્ય નથી એ વાત સંસારના સધળા વ્યવહારો વચ્ચે રહીને પણ ભૂલવી નહિ.
- (૨) સંસાર પરમાર્થ સત્ય નથી એટલું જ સમજ્યે બસ નથી. સંસારમાં પણ પરમાત્માનો વાસ છે એ જાણવાનું છે. વેદાન્તની પરિભાષામા ચોતરફ માયા વિસ્તરી રહી છે એટલું જ નહિ, પણ એ માયામાં બ્રહ્મનો અનુપ્રવેશ છે; અને એથી જ માયા પણ “છે” એટલા અસ્તિત્વવાચક શબ્દની અધિકારિણી બને છે.
- (૩) સર્વત્ર પરમાત્માનો વાસ છે એવું પરોક્ષ જ્ઞાન પણ બસ નથી. પરમાત્માને પોતાની પાસે લેવાનું મન હોવું જોઈએ. ગોપિકાઓ

કૃષ્ણચન્દ્રનાં ચરણો કુચસ્થળ સાથે ચાંપતી, ચાંપી રાખતી, તો પણ, હજી રાખું, હજી એને ઊંડા ઉતારું એમ એમને થતું : આપણી વૃત્તિઓ સાથે પરમાત્માનો પરિબલ એ રીતનો થવો જોઈએ.

- (૪) સંસાર બહાર જીડીને પરમાત્માને જોળવા જવાનું નથી. પરમાત્માને આપણી પાસે લેવાનો, અનુભવવાનો છે. પરમાત્મા સંસારની બહાર હોય, તો ઊડવાની જરૂર રહે. જે “પ્રાણનો પણ પ્રાણ છે” એવો નિકટ છે, એની શોધ માટે બહાર શું કરવા ઊડવું પડે? ન્યા જુઓ ત્યાં એ છે, સંસારમાં પણ એ છે, માટે આ કહેવાતા સંસારમાં પણ ન્યાં ત્યાં એને જ “બ્રહ્મા” કરો—આપણે સવ સાથે રહી બ્રહ્માવીએ, અને કૃતકૃત્ય થઈએ.

[વસન્તા, વૈશાખ, સંવત્ ૧૯૬૧]

“ સન્તો મેરે, પ્રેમઘટા હુક આઈ ”

(વ્યાખ્યાન)*

એક અંગ્રેજ કવિ કહે છે કે :—

“ Our little systems have their day
They have their day and cease to be;
They are but broken lights of thee
And thou, my Lord, art more than they.”

આ પંક્તિઓ સુપ્રસિદ્ધ છે, અને પૂર્વે ‘વસન્ત’ કે ‘સુદર્શન’માં એક બે સ્થળે ટંકાઈ પણ ચૂકી હશે—પણ પરમાત્માના સ્વરૂપનો વિચાર કરવામાં એ એવું યથાર્થ દષ્ટિબિન્દુ આપે છે, તથા જગતનો ધાર્મિક ઇતિહાસ એની દૈશિક અને કાલિક વિશાલતામાં સમજવાનું એ એવું સારું સૂત્ર છે, કે એનું પુનઃરમરણ કરાવવામાં બાધ નથી. એનું તાત્પર્ય એમ છે કે—મનુષ્યના અદ્ય વિચારો પરમાત્માના આનન્દને વ્યાપી શકતા નથી. પોતપોતાનો સમય ભોગવી, આખરે એ વિચારો નાશ પામે છે; એ વિચારો તે પ્રભુનો ભાગ્યોત્તરો પ્રકાશમાત્ર છે; અને પ્રભુ પોતે એ સર્વ કરતા અધિક છે. ટૂંકામાં કહેવાનું કે, મનુષ્યભુક્ષિ પરમાત્માનો પાર પામી શકતી નથી. પણ હવે પ્રશ્ન એ થાય છે કે જે કાર્ય કરવા મનુષ્યભુક્ષિ અસમર્થ છે, તે કરવાનું બીજું કોઈ સાધન છે ?

મનુષ્યહૃદય એ કરી શકે એમ ઘણી વાર કહેવામાં આવે છે. જે પ્રભુ શ્રવણ, મનન અને નિદિધ્યાસનમાં કાલક્ષેપ કરનારા મુનિઓને ન મળ્યા તે પ્રેમથી ધસતી વ્રજની ગોપીઓને મળ્યા, એમ ભક્તિત્રન્ધો કહે છે,—અને

* ઉપરની અનુશવભરી વાણીનું સમગ્ર રહસ્ય હું વ્યાખ્યાનરૂપે વાચકને આપી શકીશ એમ માનવાનું હું જરા પણ ધાબ્ધર્ષ કરતો નથી. એ “પ્રેમઘટા” પ્રેમી હૃદય જ અનુભવી શકે છે અને કોઈ પણ હૃદયને વ્યાખ્યાનથી પ્રેમી કરી શકાય એ સંભવતુ નથી. તથાપિ આ ઉપક્રમ કરવાનું મુખ્ય પ્રયોજન એટલુ જ છે કે—આ મથાળાની પંક્તિ વાંચી તથા એનો મધુર આલાપ હૃદયમાં ભરી, એકાદ કોઈક વાચક પણ પરમાત્મદષ્ટિ પામશે એમ આ લેખકને આશા છે. અને એ દષ્ટિ વધારે વિશદ—ચોખ્ખી કરવાના સાધનરૂપે આ ટૂંકું વ્યાખ્યાન યોજાશે છે.

એ જ ભાવથી થોડા દિવસ ઉપર આપણા હૃદયે અન્તરમાંથી ઊછળી માગ્યું હતું કે :—“બ્રજનાથ કુલાલું સારી રેજ.” આજ તે દિવસના હૃદયતરંગ તરફ પાછી દષ્ટિ ફેરવીને જોઈએ છીએ તો હૃદયતરંગ પણ પરમાત્માના સ્વરૂપને યથાર્થ રીતે ગ્રહવા અપર્યાપ્ત—ઓછા પડતા લાગે છે.

શું આપણું હૃદય પરમાત્માને પ્રેમથી વળગે, સમસ્ત જિંદગીભર એને ખુલાવું એમ ઇચ્છ્યા કરે, એટલામાં જ એ હૃદયની કૃતાર્થતા ? જોઓ ધાર્મિક વૃત્તિને મનુષ્યની ફક્ત અનિવાર્ય વૃત્તિ સમજે છે—અર્થાત્ એ વૃત્તિ સત્યને ગ્રહીતી નથી પણ અન્ધવત્ શૂન્ય પ્રતિ અનિવાર્ય રીતે ધસ્યે જાય છે એમ માને છે, તેઓને તો પૂર્વોક્ત ઇચ્છાના અસ્તિત્વમાં જ કદાચ પૂર્ણ સન્તોષ થાય. તેમ જ, જોઓ ધાર્મિક વૃત્તિને કોઈક નિર્ગુણ પદાર્થને વિષય કરતી અને એને હીંડોળામા અબોલા પદાર્થની માફક ખુલાવવાની ઇચ્છામાં સમાપ્ત થતી ગણે છે, તેઓ પણ એ વૃત્તિને—કાંઠા ઉપર સમુદ્રનું મોજાનું પથરાય તેમ—પરમાત્મા ઉપર પથરાતી કહ્યે. પણ પરમાત્મા છે એમ જોને નિશ્ચય છે—અને એમ જોને નિશ્ચય છે તેવાને લક્ષીને જ આ વ્યાખ્યાન છે—તેવાના હૃદયમાં તો શૂન્ય ભક્તિને અવકાશ છે જ નહિ : તેમ જ વળી પરમાત્માને એવો જડ વિષય જોવો પણ કેમ મનાય કે જેથી આપણા હૃદયનો ભાવ એના ઉપર રેડવાં કરીએ અને છતાં એ એના નિર્ગુણત્વ અને અકર્તૃત્વમાં રહી આપણા પ્રેમનો જવાબ ન વાળે ? શંકરાચાર્ય યથાર્થ માને છે કે નિર્ગુણની ભક્તિ સંભવતી નથી. નિર્ગુણ સગુણ થઈ ભક્તને પોષે છે : આવી “પુષ્ટિ”નો અનુભવ કરતાં એક ભક્તજન એના બન્ધુઓને સંબોધી કહે છે કે “સન્તો મેરે પ્રેમઘટા કુલક આઈ.” ભક્તજનને અનુભવ થાય છે કે પરમાત્મા છે, વિશ્વની પાર કોઈક સ્થળ છે એમ નહિ, પણ પોતા પ્રતિ એની “પ્રેમઘટા” ઝૂકી આવે છે. આ અનુભવની કોઈક આખી લેવા માટે—એકાદ મેદાનમાં ઊભા રહેલા અને આકાશમાં અદ્ભુત દેખાવ વિસ્તારતી ધનઘટા નીરખતા તમને પોતાને કહ્યો. આપણું ઐહિક જીવન એક મરુભૂમિનું રણ છે—જ્યાં સુધી એમાં પરમાત્મપ્રેમની ધનઘટાનું જળ સીંચાયું નથી ત્યાં સુધી; એ જળ સીંચાતાં, એ જ ભૂમિ અલૌકિક વસ્ત્ર ધારણ કરે છે અને મનુષ્યજીવનનું ‘અન્ન’ પૂરું પાડે છે. આપણી વિવિધ ધર્મસંસ્થાઓ—ચર, દાવ, વ્રત, અર્ચન, ઉત્સવ, વર્ણાશ્રમના ધર્મ એ સર્વ—આ પરમાત્મરસથી સીંચાઈ આપણી વ્યષ્ટિ અને સમષ્ટિની

* સંસ્કૃતમા મેઘના સમૂહને ‘ઘટા’ કહે છે.

હૃદયભૂમિમાં ભગેલી વિવિધ વનસ્પતિઓ છે; એના થકી એ આપણા જીવનનું પોષણ થાય છે.

પણ આ “પ્રેમઘટા” ઝૂકી આવતી સર્વ કોઈને કેમ દેખાતી નથી? આ પ્રશ્નનો ઉત્તર આપવો કઠણ છે. કઠણ છે એનું કારણ એમ નથી કે એના સત્યમાં કાંઈ ખામી છે, પણ એના સ્વરૂપમાં વિશિષ્ટતા છે. તે એ કે જેને એ પ્રેમનો અનુભવ છે તેને એ સિદ્ધ કરી આપવાની જરૂર રહેતી નથી અને જેને અનુભવ નથી તેને એની પ્રતીતિ થવી કઠણ છે. છતાં—જરા પરમાત્મા તરફ હૃદય ફેરવશે અને તે સાથે ઠેટલાંક ચિહ્નો ઉપર દષ્ટિ કરશે તો એના પ્રેમની ઘનઘટા ક્ષિતિજ ઉપરથી ચઢી આવતી દેખાવા માંડશે.

૧. પરમાત્માના મનુષ્ય ઉપરના પ્રેમની પહેલી નિશાની શી? આનો ઉત્તર જરા વિરોધાભાસી લાગશે. પણ તે વાસ્તવિક છે—અને તે એ કે દુઃખ, સંસારનાં દુઃખ. પરમાત્માની જેના ઉપર કૃપા થાય છે તેના ઉપર જ એ દુઃખ નાખે છે, અસખ્ય વિકટ પ્રસંગો અને આપત્તિઓના અનુભવ મેળવી એ અનુભવથી પવિત્ર થઈ કુન્તી કૃષ્ણ પ્રત્યે કહે છે—

“વિપદઃ સન્તુ નઃ શશ્વત્ તન્ન તન્ન જગદ્ગુરો.”

—“હે જગતના પ્રભુ! હમેશા અમારા ઉપર આવી વિપત્તિઓ જ હોને, જેથી અમેને તમારું નિત્ય દર્શન રહ્યાં કરે.”

જેઓનાં હૃદય કૃપણતા અને કાતરતાથી ભરેલાં છે તેઓ સાંસારિક સુખનું એકેક ટપકું ચાટ્યાં કરે છે; કૂતરું હાડકું ચાટ્યાં કરે તેમ! કદી જન્મારામાં જાણે એ જોયું જ ન હોય! જોકે કરોડો જન્મો ભોગવ્યાં કર્યું છે, છતાં! એવા મનુષ્યોના બાયલાપણાનો ખ્યાલ લાવો, અને તે સાથે ક્ષત્રિય માતા કુન્તીની વીરત્વ ભરેલી ઉક્તિ સરખાવો—અને કહો કે એમાંથી કયો ભાવ વધારે ઉચ્ચ? અરે! આવા બે વિરુદ્ધ ભાવ વચ્ચે ‘વધારે ઉચ્ચ’ એવી સરખામણીના શબ્દો પણ શોભે છે? એક ભાવ કબૂલ કરતાં પણ આપણે શરમાઈએ છીએ, અને બીજો જ આપણા પુરુષત્વને ઓજારો લાગે છે.

અત્રે સાંસારિક દુઃખ, એમ કહેવાની મતલબ એવી છે કે દેહદમનમાં ધર્મ સમાયેલો માની જેઓ વિવિધ તપશ્ચર્યાથી કૃત્રિમ દુઃખો—હાથે ઉપજાવી—વેઠે છે, તેઓની એ તપશ્ચર્યા તે ખરી તપશ્ચર્યા નથી. આપણે મારે પરમાત્માએ તપશ્ચર્યાનાં અસખ્ય સાધનો સાંસારિક દુઃખરૂપે રચી

મૂક્યાં છે, એનો અનુલવ કરી પવિત્ર થવું, એ દુઃખની ‘તપ્તમુદ્રા’ લઈ પરમાત્માનાં સાંનિધ્યમાં જવું એ મનુષ્યનો મનુષ્ય તરીકે પરમ ધર્મ અને અધિકાર છે. શું પશુઓ પોતાના દુઃખમાં પરમાત્માના ત્રેમનું ઝરણુ જોશે ? તેઓ તો પીડા પામશે અને પામીને વીસરી જશે, ફરી પામશે, ફરી વીસરશે ઇત્યાદિ. મનુષ્યમાં જ એવી શક્તિ છે કે એ દુઃખ ભોગવવાં એટલું જ નહિ પણ એ દુઃખનો અર્થ કરવો—એટલે કે એનું સ્વરૂપ સમજવું તથા પ્રયોજન-તપાસવું; એની આગળપાછળની કહીઓ તપાસી કાર્યકારણની સંકલનામાં એનું કયા સ્થાન છે તથા એ શી ગરજ સારે છે એ નક્કી કરવું. જેમ જગતના કોઈ પણ પદાર્થનું ‘સાયન્ટિફિક’ (શાસ્ત્રીય) રહસ્ય યથાર્થ સમજવા માટે એની આગળપાછળ તથા આસપાસ જોવાની જરૂર પડે છે, તેમ આ બાબતમાં પણ છે. દુઃખમાં ગરકાવ થઈ ન જતાં, અર્થાત્ એના વર્તમાનકાળમાં જ સર્વ દષ્ટિ સમાવી ન દેતા, એનાં ભૂતભવિષ્ય તરફ નજર કરીશું તો તુરત જણાશે કે દુઃખ એ ભૂતકાળની મલિનતાનું વિશેષદાન છે, અને ભવિષ્યકાળની આત્મોન્નતિનો અડુણોદય છે. ખરી વાત છે કે સર્વ કાર્મના જીવનમાં દુઃખ આવી ઉમદા સેવા બળવતું જણાતું નથી : પણ કહો કે સમૃદ્ધ અનાજ ઉગાડવામાં આવશ્યક એવું જે ખાતર તેનો ઉપયોગ કેટલા કરે છે ? છતાં શું ખરો ખેડૂત કે કૃષિશાસ્ત્રી ક્ષણવાર પણ કબૂલ કરશે કે ખાતર એ પરમાત્માની સૃષ્ટિમાં નિરર્થક પદાર્થ છે ? તે જ પ્રમાણે, જેને મનુષ્યજીવન પામી એ જીવન સફળ કરવાની ઇચ્છા છે અને જેણે એ જીવનની સુઘટિત ઘટના ઉપર વિચાર કર્યો છે—એને સાંસારિક દુઃખ તે પરમાત્માની કૃપા સિવાય અન્યરૂપે કદી પણ ભાસશે નહિ.

૨. પરમાત્માના અનુગ્રહનું ખીણું ચિહ્ન—શુભવાસના અને શુભ-આત્મબળ છે. મનુષ્યજીવનની ક્ષણેક્ષણ કર્તવ્યથી ભરેલી છે : એ કર્તવ્યો કરવા માટે શુભવાસના અને શુભ આત્મબળની અપેક્ષા છે—અને તે પરમાત્મામાંથી મનુષ્યને પ્રાપ્ત થાય છે. જ્યારે જ્યારે આપણા હૃદયમાં ‘દેવાસુર સંગ્રામ’ થઈ દેવો જીતે છે અને અસુરો હારે છે ત્યારે નક્કી સમજવું કે—જીવાત્મારૂપી ઇન્દ્ર પોતાનાં બળથી જીત્યો નથી પણ વિષ્ણુ પરમાત્માના બળથી જ તે વિજય મેળવી શક્યો છે; શ્રુતિ યથાર્થ કહે છે કે “एष तं साधु कर्म कारयति यमूर्ध्वं निनीषते।”=જેને એ ઉચ્ચ ભૂમિકાએ લઈ જવા માગે છે તેની પાસે એ સારું કર્મ કરાવે છે : અર્થાત્ કે સર્વ શુભ વાસના અને તબજન્ય કર્મ સ્ફુરાવનાર પ્રભુ પોતે જ છે.

“But most it is presumption in us, when
The help of heaven we count the act of men.”

—*Alls well that Ends well*

અત્રે પ્રશ્ન થશે કે મનુષ્યને સ્વતન્ત્ર કર્તૃત્વ ખરું કે નહિ? અને નહિ; તો એને જે સ્વતન્ત્ર કર્તૃત્વનું ભાન છે તેનો શો ખુલાસો?

આ ભાનની દલીલ સામાન્ય પ્રવૃત્તિઓ માટે ચાલે, પણ આપણા પ્રકૃત વિષયમાં તે બહુ વજનદાર નથી. પરમાત્માનું જેને ભાન નથી તેને શી ખબર કે અમુક કાર્ય પોતે કરે છે કે પરમાત્મા કરે છે? જેઓને એ તેજસ્વી ભાન પ્રાપ્ત થયું છે તેમનો સિદ્ધાન્ત તો બહુધા એ જ જોવામાં આવે છે કે—‘હું’ કરતો નથી, પણ પરમાત્મા કરે છે;’ કારણ કે એમનામાંથી અહંકર્તૃત્વબુદ્ધિ વિલય પામી ગઈ છે. આ સંબંધમાં વેદાંતસૂત્રકારનો સિદ્ધાન્ત ઉભય કોટિને ઠીક ન્યાય કરે છે. વેદાંત સૂત્રકાર એવો સિદ્ધાન્ત બાધે છે કે જીવને ઉપાધિકૃત કર્તૃત્વ છે, પણ કારયિતૃત્વ તો ઈશ્વરનું જ છે : * કરે છે જીવ. કરાવે છે ઈશ્વર. ‘કરાવે છે’ એટલે પ્રબલ પવન કે જળનો ઓધ તૃણને પાછળથી ધક્કેલે એ રીતે નહિ, પણ જીવના ચૈતન્યને અનુસરીને, રાગદ્વેષાદિ એની સમક્ષ ધરીને : એ રીતે જ વિધિનિષેધમાં અર્થ રહે છે.+

ઈશ્વર પર્જન્યવત્ સર્વ પ્રતિ સમાન છે : જેવી ભૂમિ અને બીજ તે પ્રમાણે અનાજનો પાક. પણ જેમ એ પાકમાં ભૂમિ અને બીજ ઉપરાંત પર્જન્યની કારણતા છે, તેમ પ્રવૃત્તિમાત્રમાં જીવના પ્રયત્ન ઉપરાંત પરમાત્માની અપેક્ષા છે. એ પ્રયત્ન પૂર્વસંસ્કારથી નિયમાય છે, પૂર્વસંસ્કાર પૂર્વતર પ્રયત્નથી બંધાય છે, એમ પાછળ અનાદિ સંકલના વિસ્તરી રહી છે. કોઈ કહેશે કે આ રીતે અનવસ્થા પ્રાપ્ત થાય—તો એનો ઉત્તર કે આ અનવસ્થા પ્રમાણિત છે એટલું જ નહિ પણ જરૂરની છે; જરૂરની એટલા માટે છે કે સંસારની કોઈ પણ કાળે શરૂઆત માનીએ તો પ્રશ્ન ઊભો રહે છે કે તે તારીખ પહેલાંના કાળ શૂન્ય કેમ રહી અને અમુક તારીખથી સહસા સંસારનો આરંભ કેમ થયો? આમ સહસોત્પત્તિ નિવારવા માટે

* “પરાયત્તેऽપિ हि कर्तृत्वे करोत्येव जीवः कुर्वन्तं हि तमीश्वरः
कारयति ।”

—શંકરાચાર્ય

+ “न हीश्वरः प्रबलतरपवन इव जन्तून्प्रवर्तयत्यपि तु तच्चैतन्य-
मनुरुध्यमानो रागाद्युपहारमुखेन । एवं चेष्टानिष्टप्राप्तिपरिहागर्थिनो
विधिनिषेधावर्थवन्तौ भवतः ॥

—વાચસ્પતિમિત્ર

અનાદિ અને અનન્ત કાળ અનાદિ અને અનન્ત સંમારથી ભરેલો માનવો જોઈએ. આમ હોવાથી અનવસ્થાદોષ બાધક થતો નથી—બધકે સાધક થાય છે.

હજી એક શંકા સંભવે છે: જોકે જીવની વર્તમાન પ્રવૃત્તિમાં એના પૂર્વ સંસ્કારાનુસાર ઈશ્વરનું કારણિત્વ છે, પણ એ પૂર્વસંસ્કાર એના સ્વતન્ત્ર પ્રયત્નજન્ય ખરા કે નહિ? ખરા, તો પછી જીવનું સ્વતન્ત્ર કર્તૃત્વ વર્તમાનમાં પણ સ્વીકારવામાં શો બાધ? આનો ઉત્તર કે પૂર્વસંસ્કાર જીવના સ્વતન્ત્ર પ્રયત્નજન્ય નહિ; (એમ હોય તો પૂર્વોક્ત અનવસ્થાની અપેક્ષા જ શી હતી?) કિંતુ એમાં પણ ઈશ્વરનું કારણિત્વ ખરું. કોઈ કહેશે કે ભલે સર્વત્ર ઈશ્વરનું કારણિત્વ રહે, એથી જીવના કર્તૃત્વને શો બાધ આવે છે? જીવના કર્તૃત્વને બાધ આવતો નથી, પણ જીવના સ્વતન્ત્રકર્તૃત્વને આવે છે; અને એકનું કર્તૃત્વ બીજાના કારણિત્વમાં વિલીન થઈ જાય છે; અને આ રીતે જીવના કર્તૃત્વનો ઈશ્વરના કારણિત્વમાં સમાવેશ થઈ, છેવટનું કર્તૃત્વ ઈશ્વરનું જ રહે છે; જીવનું કર્તૃત્વ ઈશ્વરકર્તૃક સૃષ્ટિમાનું જ છે—તે એવી રીતે કે જેમ અમુક મહાનિયમોથી જડ સૃષ્ટિ બધાયેલી છે તેમ અમુક મહાનિયમોથી જીવનું કર્તૃત્વ બધું બધાયેલું છે—એ કર્તૃત્વ પરમાત્માના મહાનિયમોને ઉદાહરણ તરીકે, એક આ નિયમ મુખ્યસિદ્ધ છે કે જેમ આપણે ખોટાં કર્મો કરીએ છીએ તેમ તેમ આપણામાં ખોટી લાલચો—રાગદ્વેષાદિ—સ્વામે ટક્કર ઝીલવાનું સામર્થ્ય ઘટે છે; તેમ જ, જેમ જેમ આપણે સત્કર્મો કરીએ છીએ તેમ તેમ આપણો જીર્ણ પન્થ—ઉત્સર્જિણી મતિ—સરળ થાય છે. હવે કહો કે આ નિયમો આપણે પોતે રચ્યા છે? ના જ. આપણી બહાર કોઈક શક્તિ છે જેણે રચી મૂકેલા નિયમોને અન્યથા કરીને કાર્મ પણ કરી શકવાનું આપણું સ્વાતન્ત્ર્ય નથી. એ શક્તિને લઈ, પરમાત્માનું કર્તૃત્વ સર્વત્ર—આમાં આપણું કર્તૃત્વ ભાસે છે ત્યાં પણ સિદ્ધ છે.

આ સામાન્ય નિરૂપણ આપણે પ્રકૃત વિષયને લાગુ પાડીએ. મનુષ્યમાં જે કાર્મ શુભ વાસનાનો ઉદય થાય છે અને એ પ્રમાણે આચરવાનું શુભ બળ જીવજે છે તે કરનાર ઈશ્વર પોતે જ છે. આપણે એક શુભ કર્મ કરીએ એટલાથી એવી વાસના બધાય કે બીજી વખતે શુભ કર્મ કરવામાં આપણને તે મદદગાર થાય અને આપણો પ્રયત્ન સફળ કરે, એ નિયમ—જે આપણો પોતાનો કરેલો નથી પણ ઈશ્વરનો કરેલો છે—એ નિયમ પોતે જ પ્રભુની કૃપાનું ચિહ્ન નથી? કર્મ અને વાસનાના પરસ્પર સંબંધનો

મહાનિયમ હુમ થયેલો કલ્પો, અને પછી વિચારો કે મનુષ્યની શુભ પ્રવૃત્તિ કેટલી શક્ય રહે છે? એ નિયમને અભાવે મનુષ્યની સંસ્કૃતિ અને ઉત્કર્ષ (Civilization) સર્વથા અશક્ય થઈ જાય છે એ, વિચાર કરતાં, સહજ સમજાઈ આવશે. માટે જ, જ્યારે ત્યારે હૃદયમાં શુભ વાસનાનો અંકુર ફૂટે અને નહિતુસાર શુભ કર્મ કરવાનું ગુણ માણસ પડે ત્યારે એ શુભ સંપત્તિ રૂપે પરમાત્માની “પ્રેમઘટા” ઝૂકી આવતી જોવા એમ શાસ્ત્રકારો ઉપદેશ છે.

૩. પરમાત્માના પ્રેમનું ત્રીણું ચિહ્ન, ખીજા સાથે જોડાયેલું પણ એથી કાંઈક વિશિષ્ટનર હોઈ પૃથક ગણવાને પાત્ર છે. તે એ કે જેના ઉપર પરમાત્માનો પ્રેમ દશે છે તેને સર્વ જન્મ ઉપર પોતાપણાનો ભાવ જીપજે છે; ‘કોઈનું’ પણ હું કદગણું કરું’ ‘કોઈને’ પણ હું ઉપયોગી થાઉં’ એવી ઉદ્વેગ દેખા એના મનમાં રહ્યા કરે છે એક હિંદુસ્તાની કવિ કીટ કહે છે કે જે માણસે જન્મીને કોઈનો ઉપકાર કર્યો નથી એ પશુ કરતાં પણ નપાવટ છે; પશુ તો મરીને એનાં હાડકા ચમડા પણ કોઈકને કામ આવવા દે છે; જે માણસ છવના કોઈને ઉપયોગી ન થયો તેનું જન્મ્યું તો નકામું જ સમજવું કારણ કે એનાં તો હાડકાં-ચમડાં પણ કોઈને કામ આવતાં નથી. આ લોકોપયોગી થવાની ભુદ્ધિ એ હિંદુસ્તાનની વર્તમાન દશામાં પરમાત્માના પ્રેમનો ખાસ આદિર્ભાવ છે. આપણા દેશમાં જ્યાં નજર ફેરવશો ત્યાં અસંખ્ય રીતે લોકોપયોગી થવાના પ્રસંગો તમને નજરે પડશે—અને એ સર્વમા કાઈ ને કાઈ કરી શકવાનું આપણું દરેકનું સામર્થ્ય છે.

આ દેશમાં આપણો જન્મ થયો છે એ આપણું અહોભાગ્ય છે. એ ભાગ્યનો લાભ લેવો કે એને વૃથા વહી જવા દેવું એ ઉપર આપણા લવિષ્યના સ્વરૂપનો આધાર છે. ઘણા કહે છે કે હિંદુસ્તાનમાં જન્મ લેવો એ હતાભાગ્યની નિશાની છે. પણ મને લાગે છે કે આવું સહભાગ્ય મનુષ્યને જવલ્લે જ પ્રાપ્ત થતું હશે. પ્રાચીન કાળમાં હિંદુસ્તાને જગતની કેવી અનુપમ સેવા કરી છે એ વાત બાબુ પર રહેવા દો, અને વર્તમાનકાળ જ વિચારો; આપણા દેશમાં આજકાલ આપણને જે કર્તવ્ય કરવાના પ્રસંગો પ્રાપ્ત થયા છે એવા ખીજા કયાં છે? આને જ અનુદર્શીને હું કહું તોપણ પૂર્ણ ચચાર્થતાથી કહી શકું કે:—

“સન્તો મેરે, પ્રેમઘટા ઢુક આઈ”

એ “પ્રેમઘટા” સ્વીકારવી, એને જોઈ મચ્છરવત્ વૃત્ત કરવું કે ફેકારવ ઉદ્દેશ્યાર્થે એટલું જ નહિ, પણ એક દૃઢ અને ખતીલા ખેડૂતની માફક હરખભર્યા નેત્રે એ ઘટા સાચું જોવું અને હળ, કાદાળી અને પાવડો લઈ ઉગ્ર શ્રમ ઉઠાવી ખેતી કરવી એ આપણું કામ છે. એ કામ કરતાં પરસેવો તો ઊતરશે પણ તેટલા માટે કયો જાતવાન ખેડૂત કહેશે કે ચોમાસું ન હોય તો સારું ?

જે બન્ધુભાવથી આપણા કવિએ એના સન્તભાઈને સંબોધ્યા હતા એ જ ભાવથી, જે કે મારી અલ્પતાના પૂર્ણ ભાન સાથે, હું મહારા વાચકોને સંબોધું છું કે :—

“સન્તો મેરે, પ્રેમઘટા કુક આઈ”

આ તકનો લાભ લો; મનુષ્યજન્મ સફળ કરવાના આવા પ્રસંગો ફરી ફરીને નહિ મળે.

[વસન્ત, વિ. સં. ૧૯૬૧, ભાદ્ર. ૪]

૧

રાગ—(કાફી—તાલ ટીપ્પચંદી)

કૃષ્ણ કૈસો હોરી મચાઈ, અવરજ લલિયો ન જાઈ;
 અસત સત કર દિલ્લાઈ: રે કૃષ્ણ કૈસીં (ટેક)
 એક સમય શ્રીકૃષ્ણદેવકે, હોરી खेलन मन आई,
 एकसें हौरी मचै नहि कबहुं, याते करु बहुताई;
 यहि प्रभुने ठहराई, रें कृष्ण कૈसीं ૧
 પાંચ ભૂતકી ધાતુ મિલાકર, અડ પચકારી વનાઈ,
 चौद भुवन रंग भीतर भरकर, नाना रूप धराई;
 प्रकट भये कृष्ण कन्हारी, रें कृष्ण कૈसीं ૨
 પાંચ વિષયકી ગુલાલ બનાકર, વીચ વ્રહ્માંડ ઉડાઈ;
 जिस जिस नैन गुलाल पड़ी वह, सुधबुध सब विसराई;
 नहि सूझत अपनाई, रें कृष्ण कૈसीं ૩
 વેદ-અંત અંજનકી સિલાકા, જિસને નૈનમેં પાઈ,
 ब्रह्मानंद तिसका तम नाइयो, सूझ पड़ी अपनाई;
 हौरी कहु बनी न बनाई, रें कृष्ण कૈसीं ૪
 (અધ્યાત્મભજનમાલા)

(મનન)

યુરોપમાં સોળમી સદીના આરભમાં શરૂ થયેલી અને દિન પર દિન વધતી જતી જડ પ્રકૃતિના અચળ નિયમોની શોધોથી મુગ્ધ બની અદ્વારમી સદીનું યુરોપ પ્રકૃતિમાં પરમાત્માને જોઈ શક્યું નહિ; તેથી તે સમયના યુરોપની ઉન્નત મનુષ્યબુદ્ધિએ કાં તો પરમાત્માનો સર્વથા નિષેધ કર્યો; અથવા તો, એક વખત એનાથી શક્તિ પામેલી પ્રકૃતિ ત્યાર બાદ હમેશા સ્વ-તન્ત્ર નિયમોથી પ્રવર્ત્યા કરે છે અને પરમાત્મા તો કાણુ જાણુ ક્યાં યોગ-નિદ્રામાં પડ્યો હશે એવી અર્ધનાસ્તિકતાથી ભરેલો દ્વૈતવાદ સ્વીકાર્યો. આપણે ત્યાં નૈયાયિક દ્વૈતવાદીઓ પરમાત્માને આ કરતાં વધારે નિકટ સમજતા હતા. તથાપિ તેઓ પણ ‘ ઘટોના નિર્માતા ’ અને ‘ ત્રિભુવન-વિધાતા ’ નો પોતાના કાર્ય સાથેનો સંબંધ એકસરખો જ કદપતા. જેઓ પરમાત્માને એક કુંભ-કારવત્ બકાર રહ્યા ત્રિલોકીને પોતાની ઇચ્છાશક્તિ વડે કાલમહાચક્રઉપર

ફેરવતો જોતા હોય, અને તેમા જેમની યુદ્ધિને કે હૃદયને સંતોષ થતો હોય, તેઓ લક્ષે એ કલ્પનાને વળગી રહે. અમારી યુદ્ધિ તો પરમાત્માના સ્વરૂપની બહાર, એની અનન્તતામાં વિશેષી એવા પરિચ્છેદનો પ્રસંગ ઉત્પન્ન કરનારી, ઠાઈ પણ વસ્તુને માની શકતી નથી; અને અમારું હૃદય પણ સહી શકતું નથી કે બ્રહ્મારૂપી ઉમરડામા કોટિ જીવને પૂરી પરમાત્મા એની બહાર એ જીવેથી અલગો પડી રહ્યા હોય. અમે તો જગતમાં સર્વત્ર પરમાત્માની “ હોરી ” મચી રહેલી જોઈએ છીએ. એ “ હોરી ” એ પોતે પૂર્ણ રસથી રમે છે, અને જીવાને રમાડે છે. એ “ હોરી ” ની અદ્ભુતતા વર્ણવી જાય એવી નથી. એના આશ્ચર્યને ફેડવાનો સાયન્સનો પ્રત્યેક પ્રયત્ન એ આશ્ચર્યને વધારે ગભીર અને વધારે ઉદ્દીપ્ત કરતો આવે છે. કવિ યથાર્થ કહે છે—
“ અચરજ લલિયો ન જાઈ.”

પરમાત્મા દેશકૃત કાલકૃત અને વસ્તુકૃત એમ ત્રિવિધ પરિચ્છેદ રહિત છે; એટલે કે, એ અહીં છે ને ત્યાં નથી વા ત્યાં છે ને અહીં નથી એમ નથી; એટલું જ નહિ પણ સર્વ સ્થળે છે એમ કહેતાં પણ સ્થળ એનું અધિષ્ઠાન બની જાય છે એ જોડું થાય છે : દેશ—સ્થળમાં એ આશ્રય કરી રહેલો નથી, ઉલટો દેશ એને લીધે બન્યો રહે છે. એ જ પ્રમાણે પરમાત્મા જૂત ભવિષ્ય કે વર્તમાન કોઈ પણ કાળે નહોતો, નથી વા નહિ હોય એમ નથી; એટલું જ નહિ પણ કાળમાં એને રહેલો માનવાથી કાળ એનો આશ્રય બને—જે પરમાત્માની સર્વાશ્રયતા સાથે અસંગત છે. વળી સૌથી મહોટી સમજવાની વાત એ છે કે પરમાત્માથી ભિન્ન કોઈ પણ વસ્તુ નથી કે જેના અસ્તિત્વનો ખુલાસો પરમાત્મામાથી ન નીકળતો હોય : વસ્તુમાત્ર પરમાત્મા-માથી અસ્તિત્વ પામે છે એમ જો કબૂલ કરતા હો તો પરમાણુઓ કે પ્રકૃતિ એવી કોઈ પણ વસ્તુ પરમાત્માની સાથે સાથે પોતીકું સ્વતન્ત્ર સ્વભાવસિદ્ધ અસ્તિત્વ ભોગવતી માની શકતી નથી. આનો અર્થ એ થયો કે જગત અણુઓમાંથી કે પ્રકૃતિમાંથી નીપજેલું નથી—અસત્સાથી સત્ થયેલું છે. x પણ તે ઉપર પ્રશ્ન થશે કે “ કથમસત્તઃ સજ્ઞાયેત ” *—અસત્માંથી x કહેવાતા અસત્માંથી સત્ થયેલું છે : વસ્તુતઃ તો અસત્માંથી સત્ નથી થતું અને સત્માંથી અસત્ પણ નથી થતું—અસત્માંથી અસત્ થાય છે એમ કહેવું તદ્દન અર્થહીન છે, અને સત્માંથી સત્ પણ ‘ થાય છે ’ કહી શકાતું નથી; એટલે જે સત્ છે તે છે જ છે : અન્ય કોઈ જ નથી. આ સિદ્ધાન્ત આગળ રપટ થશે.

* ઉપનિષદ્.

સત્ કેમ થાય ? પ્રશ્ન બરાબર છે. પણ આ અસત્ તે શું છે ? પ્રકૃતિનું ન હોવું, અણુઓનું ન હોવું, જગતનું ન હોવું, એ જ કે બીજું કાંઈ ? પરમાત્મા પોતે સત્ કયા નથી કે અસત્માંથી સત્ થાય છે એમ માનવાનો પ્રસંગ આવે ? અર્થાત્ પરમાત્મા પોતામાંથી જ, એક અદ્વિતીય સત્માંથી, જગત ઉપજાવે છે. શ્રુતિએ એ માટે બ્રહ્મનાભિ—કરોણિય—નું દષ્ટાન્ત આપ્યું છે : કરોણિયો જેમ પોતામાંથી જળ પસારે છે તેમ પરમાત્મા પણ પોતામાંથી જગતની જળ પાથરે છે. પણ ખરું જોતા આ દષ્ટાન્ત પણ પૂર્ણ રીતે લાગુ પાડવાનું નથી; કરોણિયો પોતાના શરીરમાંથી જળ કાઢે છે, અને પરમાત્માને તો શરીર નથી; તેમ પરમાત્મા પોતે વિકાર પામીને જગતરૂપ બને એમ પણ નથી કહેવાતું, કારણ કે પરમાત્મામાં વિકાર સહવતો નથી. માટે માન્યું પડે છે કે એ અસત્ને સત્ કરતો નથી, માત્ર સત્ કરી દેખાડે છે “અસત્ સત્ કર વિચ્છલાઈ” પોતે પોતામાંથી—એક અદ્વિતીય સત્માંથી કાંઈ વિકાર, ઉપજાવતો નથી, ઉપજાવતો દેખાય છે. આને કાંઈ પરમાત્માની ‘પ્રભુતામ’ કહે છે, કાંઈ ‘લીલા’ કહે છે, કાંઈ ‘માયા’ કહે છે, આ માયાની એક કલા—‘વિક્ષેપશક્તિ’—કહે છે. આપણે એને આજ “હોરી”ને નામે ઓળખીશું.

જે દેખાય છે તેને દેખાવા પૂરતું સસ માની લઈ એને પરમાત્માએ શા માટે ઉત્પન્ન કર્યું અને શી રીતે ઉત્પન્ન કર્યું એ વિચારીએ, કવિ કહે છે કે—

“एक समय श्रीकृष्णदेवके होरी खेलन मन आई,
एकसे होरी मचै नहि कबहु, यार्ते करुं बहुताई;
यहि प्रभुने ठहराई”

શ્રુતિ પણ કવિતાની વાણીમાં કહે છે—“प्रजापतिर्वा एकोऽग्रेऽ तिष्ठत् स नात्मत” “एकोऽहं बहु स्यां प्रजायेय” તાત્પર્ય કે “પરમાત્માને એકલા ગમ્યું નહિ” સારે “એણે વિચાર કર્યો કે હું એક છું તે “હું થાઉ.” અને ક્રિષ્ણને પણ માને છે કે પ્રભુએ પ્રેમથી ઉલ્લાસ સૃષ્ટિ ઉત્પન્ન કરી. એ સર્વ વચનનું તાત્પર્ય એ છે કે જગત ઉપર વિચાર કરી જોના ને સમજાયા વિના રહે એવું નથી કે જગત પરમાત્માથી વિખૂટું, શુષ્ક અરણ્ય જેવું નથી : બદકે એના અણુઅણુમાં એની જ સત્, ચિત્ અને આનન્દરસની મૂર્તિ પ્રદાશ થાય છે, એના જ પ્રેમની મધુર અને લલિત લહરીઓ સર્વત્ર રમ્યા કરે છે. આ “બહુ” થઈ, પોતાનો

આનન્દ આપવા—લેવાની,—આપવામાં લેવાની અને લેવામાં આપવાની,—
પ્રત્યક્ષી એણે પચ્ચમહાશૂતની ધાતુ મેળવીને અત્માડરૂપી પીયકારી બનાવી;
એમા યૌદ્ધ્યુવનરૂપી વિવિધ રંગ ભર્યા અને એની રંગબેરંગી સંરેખાથી
જીવમાત્રને નહવરાબ્યા, વચમા શબ્દ-સ્પર્શ-રૂપ-રસ અને ગન્ધ એ પાંચ
વિષયોનો ગુલાલ પણ ઉરાડ્યો—અને આમ રસમૂર્તિ “શ્રી કૃષ્ણ કન્હાર્ક”
હોરી ખેલ્યો ! જેની આખમા એ વિષયોરૂપી ગુલાલ પડ્યો, તે ‘સુધ-
બુધ’ બોધ પોતાખણને—આત્મસ્વરૂપને—બૂધી મેડો આ એની ‘આવ-
રણશક્તિ’ : વિદ્યેપશક્તિ એક ડાખળી, અને આ બીજી ડાખળી. એ બે
શક્તિઓનું સ્વરૂપ અને એમનો પરસ્પર સંબંધ વિચારીએ.

સામાન્ય રીતે પરમાત્માની સર્ગકરી (સૃષ્ટિચુત્પાદક) શક્તિ તેને
વિદ્યેપશક્તિ કહે છે; અને બન્ધકરી (સ્વસ્વરૂપ-આચ્છાદક) શક્તિ તેને આવ-
રણશક્તિ કહે છે; પરમાત્માએ જગત ‘મેંજિક લેન્ટર્ન’ એટલે કે જૂતાવળના
ચિત્ર માફક આપણી દષ્ટિ આગળ ખડુ કર્યું છે, અને મેંજિક લેન્ટર્નનાં
‘મેંજિક’ (બદ્ધ) કરતા એનું મેંજિક અનન્તગણુ અધિક છે—એટલે,
યોગવાસિષ્ઠમા કહ્યું છે, તેમ ‘વગર ભીતે’ આ ચિત્ર જોશું કર્યું છે ! આ
એની વિદ્યેપશક્તિનું પરિણામ છે. અને આપણે અને એની વચ્ચે એ
ચિત્ર આહું પડેલું હોવાથી એનું ખડુ સ્વરૂપ સમજાવું નથી એ એની
આવરણશક્તિનું પરિણામ છે. આવરણ વિના વિદ્યેપ એકલો રહી શકતો
હોય તો ભલે રહે; આપણુ કામ માત્ર આવરણ ફેડવાનું છે વિદ્યારમ્યમુનિ
પણ ધ્વિરસૃષ્ટિ અને જીવસૃષ્ટિ એવા સૃષ્ટિના બે બેદ પાડીને કહે છે કે
જાને કરીને જીવનસૃષ્ટિનો નાશ કરી શકાય છે, ધ્વિરસૃષ્ટિનો નાશ કરી
શકાતો નથી, અને કરવાની જરૂર પણ નથી. જ્ઞાન થતાં, આ જગતના તે
તે પદાર્થો નાશ પામશે વા દેખાતા અટકશે એમ સમજવાનું નથી; પદાર્થો
તો રહેશે અને દેખાશે, પણ એ પદાર્થોમાથી જ્ઞાનીને મોહ જડી જશે,
એટલે પછી એ બન્ધનકર્તા રહેશે નહિ; વિષયનું એ નીકળી ગયું એટલે
બસ. ઉપરની હોરીનું રૂપક લખ્યું એ તો—પરમાત્માની આ અત્માડરૂપી
પીયકારી ભલે પોતાનું કામ કર્યું જાય, એથી હાનિ નથી; એ ‘પીયકારી’-
ના જળમાં જે ‘ગુલાલ’ ભળેલો છે એ જ માણસને બન્ધ કરી નાખે છે.
માટે એ ‘ગુલાલ’ ને આંખમાંથી કાઢવો એમ ઉપદેશ લેવાનો છે.

અત્રે પ્રશ્ન થશે કે પરમાત્મામાં આવરણશક્તિ કેમ સંભવે ? એનો
વિચાર આપણે પછીથી કરીશું — પ્રથમ તો એટલી ખાતરી કરી લઈએ કે

એ અનુભવાય છે કે નહિ. અનુભવાય છે એ વાતની દાર્ઝ જ ના નહિ કહી શકે. જેઓ શાંકરવેદાન્તનો આ શબ્દ (આવગુણશક્તિ) નહિ વાપરતા હોય તેઓ ખીજા શબ્દમાં પણ એની એ જ વાત કહેતા જણાશે. ક્રિશ્ચિયનો કહે છે કે પરમાત્માએ મનુષ્યને કસવા માટે ‘Temptations’—જગનની લાલચો—બીલી કરી છે, અને એમાંથી શુદ્ધ થઈ મનુષ્ય પરમાત્માની સમીપે જાય છે. પ્રાર્થનાસમાજના પંથના આપણા વર્તમાન કવિ રા. નરસિંહનાથ પણ ગંભીર સ્વરે કહે છે કે—

“ વિપ્રલંબી વિપથમોહની મધુરવરા
દિવ્યધામવથ જતાં આર્થો વિપથરા;
વિપથ દોરવા મથે.....”

એ ‘વિપથરા’ મનુષ્યે પોતે બનાવેલી નથી. તેમ મનુષ્યને ‘વિપથ-દોરવા’ મથવાની એની શક્તિ, વા એ જ વસ્તુની ખીજા બાજુ—મનુષ્યની વિપથ દોરાર્થ જવાવાની શક્તિ—એ મનુષ્યે પોતે કરેલી નથી. એકની દોરવાની શક્તિ અને ખીજાની દોરાવાની શક્તિ—જે એક જ વસ્તુસ્થિતિની બે બાજુઓ છે—તેની કારણતા અન્યને—પરમાત્માને—આગળ સિવાય આલતું નથી. અર્થાત્ પરમાત્મામાં આવરણશક્તિ છે એ સિદ્ધ વાત છે.

આવગુણશક્તિનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ કર્યા પછી ખીજે પ્રશ્ન એ ઊઠે છે કે પરમાત્મામાં એ સંભવે કેમ? સચ્ચિદાનંદવાદની ભાષામાં બોલીએ તો, પરમ ‘દયાકરા’ પ્રભુ સાથે મનુષ્ય પ્રત્યે આવી વિપ્રલંબી કૂરતા કેમ ઘટી શકે? એનો ઉત્તર સચ્ચિદાનંદી એવો કરે છે કે વિપથની લાલચોને તાબે થવું કે નહિ એ બાબતમાં પ્રભુએ મનુષ્યને સ્વનિર્ણયતા બક્ષી છે. શાંકરવેદાન્તીઓમાના કેટલાક માયા અને અવિદ્યા એમ બે ભેદ પાડીને માયા પ્રભુની ગણે છે અને અવિદ્યા જીવની ગણે છે—એટલે માયામાં લપટાવારૂપી અવિદ્યામાં જીવ પોતે જ કારણ રહે છે, અને ઈશ્વરને માથે એનો દોષ ચઢતો નથી. વિપથ પ્રત્યેના રાગદ્વેષાદિને જીવની સૃષ્ટિરૂપે માનવાની પણ એ જ કાર્વ સધાવ છે. પણ ખરું જોતાં આ ઉત્તરથી છેવટનું સમાધાન થઈ જતું નથી. આ લાલચોને તાબે થવું, રાગદ્વેષાદિ ધરવા—એમાં જીવ કારણ છે ખરા; પણ આપણો પ્રશ્ન તો એ છે કે જીવ ઉપર એ તોફાન આવે છે કયાથી? એ તોફાનવચ્ચે અડગ રહેવું એ લાલે જીવના સામર્થ્યની વાત હો; પણ આપણે તો એ તોફાનના કારણનો વિચાર કરવા બેઠા છીએ, તેનો ખુલાસો ઉપરના જવાબમાં આવતો નથી.

કેટલાક આ તોફાન ઇશ્વરથી જુદી ‘શૈતાન’ (Satan) નામથી શક્તિથી ઉત્પન્ન થયેલું માને છે. કેટલાક ઇશ્વરનો છેવટનો ઇરાદો મનુષ્યને વિજયી કરવાનો હોવાથી અત્યારના તોફાનનો પરિણામની દૃષ્ટિએ બચાવ કરે છે. પણ આ બંને માર્ગ ખામીભરેલા છે. શૈતાન નામની ઇશ્વરે ઉત્પન્ન ન કરેલી એવી શક્તિ માનવાથી ઇશ્વરની અપરિચ્છિન્ન પ્રભુતાને બાધ આવે છે. વળી, પરિણામ(સાધ્ય)ની દૃષ્ટિએ સાધનનો બચાવ કરવો, એ મનુષ્ય માટે ચાલે—પણ તે પ્રભુમા શોભતો નથી. માત્ર પરિણામ સારુ આવશે એટલાથી સન્તોષ માનવા કહેવું એ અત્યારની સ્થિતિને ક્ષન્તવ્ય ગણવાની ઇશ્વર તરફથી અરજ કરવા જેવું, ક્ષમા ચાચવા જેવું, થાય છે.

આ છેવટની મુસીબતોની જાળ કેવી ગુંચવણભરેલી છે એ આટલા મનનથી સમજાયું હશે જ. એ જાળના છેદન માટે બીજા જે જે ચત્નો થયા છે તે બધાનું એક માસિકપત્રમાં નિરૂપણ કરવાનો લોભ રાખવો અયોગ્ય છે, તથાપિ છેવટ જતા જતાં જે મહત્ત્વના ખુલાસા નોંધીશું.

એક ખુલાસો એવો છે કે રાગદ્વેષાદિ વૃત્તિઓ અવિદ્યાથી ઊપજેલી છે, અને એ અવિદ્યા જીવનાં પોતાનાં જ પૂર્વ પૂર્વજન્મનાં કર્મોનું ફળ છે. પણ તે રક્ષામે એક વાધો સુધ્ધ છે : અત્યારની અવિદ્યા એ પૂર્વજન્મના કર્મથી; પૂર્વજન્મનું કર્મ તે પહેલાની અવિદ્યાથી; એ અવિદ્યા તે પહેલાંના કર્મથી એમ પાછળ અનવસ્થા ચાલશે ! આ દોષનો પરિહાર શાંકરવેદાંતી એવો કરશે કે—અનવસ્થા હાલે ચાલે; ચાલવી જ જોઈએ; જગતની કોઈ પણ કાળે શરૂઆત થયેલી માનીએ તો તે પહેલાંના કાળ કેમ ખાલી પડી રહ્યો હતો એમ નિરુત્તર પ્રશ્ન થાય, માટે પાછળ જન્મોજન્મની હાર ચાલ્યા કરવી જ જોઈએ, એટલે પૂર્વોક્ત અવિદ્યા અને કર્મની કાર્યકારણતાની લીટી પાછળ લખાયા જ કરે તો તેથી બાધ નથી, બદલે તેમ થવાની જરૂર છે. પણ આ ખુલાસો ઉપર જણાવેલા ખુલાસાથી બહુ આગળ વધતો નથી. એમા મનુષ્ય, અજ્ઞાન માટેની જવાબદારી પરમાત્માને વળગવા ન દેતા, પોતાને માથે રાખવાનો ચત્ન કરે છે; અને જેમ રજાનું સર્પ જાણનાર મનુષ્યની શ્રાન્તિ માટે રજાનું જવાબદાર નથી તેમ રાગદ્વેષરૂપી પરમાત્મવિષયક અજ્ઞાનને માટે પરમાત્મા જવાબદાર નથી એમ બતાવે છે. પણ ખરું જોતા, હજી મોટો પ્રશ્ન તો રહે છે જ કે કર્મ અને અવિદ્યાની ગડમથલ જીવને વળગાડનાર કેાણુ ? આ વૃક્ષનું બીજ પહેલાના વૃક્ષમાંથી, એ વૃક્ષ તેનાથી પણ પહેલાંના બીજમાંથી, એમ હાલની અવિદ્યા પૂર્વ-

જન્મનાં કર્મોથી, એ કર્મો તે પહેલાંની અવિદ્યાથી એમ જવાબ દેવામાં આવ્યો ખરો; અને એવી અવસ્થામાં ઇષ્ટાપત્તિ છે એ ઉત્તર પણ કીક છે; પરંતુ જરા અવિદ્યાનું સ્વરૂપ તપાસી જોશો તો જણાશે કે એક અવિદ્યા, બીજી અવિદ્યા, ત્રીજી અવિદ્યા એવા, એક બીજ, બીજું બીજ, ત્રીજું બીજ એના જેવા જુદા જુદા નંબરો નથી કે જે પૂર્વજન્મના કર્મોના ખુલાસો આપી શકે. અવિદ્યા એક જ આવી આવે છે; અને અવિદ્યાથી બનેલા કર્મોની અવિદ્યાના કારણરૂપે સ્થાપવા એમાં અન્યોન્યાશ્રય દોષ રહેલો છે. તેથી શાંકરવેન્દાતી રામાનુજચાર્યની માફક અવિદ્યાને પૂર્વજન્મના કર્મની કરેલી ન માનતા અનાદિ માને છે.

હવે આપણે પર્વોક્ત દૂષણનું ઉત્તરનું સમાધાન સાલળીએ. શાંકર-વેદાંતી કહે છે કે—તમે જે દૂષણ ગતાન્યું એ જ મારું બૂપણ છે. હું કબૂલ કરું છું કે પરમાત્મા અવિદ્યાને ઉત્પન્ન કરે એ સંભવતું નથી; તેમ પરમાત્માની રહામે બાથ બીડીને સરખા અસ્તિત્વના હકથી અનાદિ કાળથી એ આક્રમી આવતી હોય એ પણ સંભવતું નથી પરમાત્માની સાથે એને જોડતાં પગલે પગલે દોષ આવે છે એમાં પણ ના કહેવાય એમ નથી; પણ એ સાથે એ પણ સિદ્ધ વાત છે કે અવિદ્યા અનુભવાય છે તો ખરી; તો હવે, આ બે વાત જેવી છે તેવી લો, અને એને સાથે મૂકી એમથી જે ફલિત થતું હોય તે બ્રેધાક કાઢો. અવિદ્યા અનુભવાય છે અને છતાં એનું અસ્તિત્વ અસંખ્ય દૂષણોથી ભરેલું છે—એનું જ નામ ‘Irrationableness’ ‘Unreason’ ‘અવિદ્યા’. જેનો ખુલાસો થઈ શકે, જેને કાર્યકારણની સાંકળમાં જોડી શકાય, જેને પરમાત્મામાથી ફલિત કરી શકાય, એ ‘અવિદ્યા’ જ ન કહેવાય. એ પરમ સત્માથી ફલિત નથી થતી, અને છતાં પ્રતીત થાય છે; માટે જ એને ‘સત્-અસત્ અનિર્વચનીય’ જેને સત્ પણ ન કહેવાય અને અસત્ પણ ન કહેવાય એવી વર્ણવીએ છીએ. તમે કહેશો કે આ તો યથાર્થ જવાબ ન થયો ન થયો; જો તમે જેવા જવાબની આશા રાખી બેઠા હતા તેવો જ જવાબ યથાર્થ ગણાતો હોય તો. બાકી, ખરી વાત તો એ છે કે જેવી વસ્તુ હોય તેવી કહેવી એ જ યથાર્થ જવાબ છે. અવિદ્યાનું ખરું સ્વરૂપ જ અનિર્વચનીય હોવું ઘટે છે. અને છે પણ તેનું જ, એટલે અમારો ઉત્તર સર્વથા બરાબર છે. નિર્ગુણબ્રહ્મવાદીના આ અનિર્વચનીયતાવાદને સગુણબ્રહ્મવાદીના અજ્ઞેયતાવાદથી પૃથક્ કરીને સમજવો જોઈએ. સગુણવાદી વિશ્વમાં અવિદ્યાનું અસ્તિત્વ સ્વીકારે છે,

અને જ્યારે અવિદ્યા પરમાત્માની દયા સાથે અસંગત છે એમ જતાવવામાં આવે છે ત્યારે એ એવો ઉત્તર વાળે છે કે પરમ દયાળુ પરમાત્માનો એ અવિદ્યા સર્જવામાં શો હેતુ હશે એ આપણે આપણા અદ્યત્વતાને લીધે સમજતા નથી—પણ માની લેવું જ જોઈએ કે એ ‘દયાધના’ નો હેતુ કાઈક સારો જ હશે. પણ મનુષ્યશ્રુદ્ધિને આમ એક વખત ઉચ્ચાન પાનગ દઈ પછી એને એકદમ દયાવી દેવી એ અચેત્ત્ય છે : ‘આપણે જન્મતા નથી’ એવા અજ્ઞેયતાવાદનું જ જે છેવટે શબ્દ દેવું વાળખી હોય તો તે આરંભમાં જ તેમ ન લેવું ? જગતનો કળા હંચર છે એટલે સુધી જવાની પણ શી જરૂર ? આપણે અદ્યત્વ મનુષ્ય જાણતા નથી કે આ જગત કાણે ઉત્પન્ન કર્યું વા શી રીતે ઉત્પન્ન થયું—એન અજ્ઞેયતાવાદ પ્રાપ્ત થઈ, હંચરના અસ્તિત્વના સિદ્ધાન્તને બાધ આવે. માટે મનુષ્યશ્રુદ્ધિથી જે ડાળ ઉપર આપણે બેઠા છીએ તે જ ડાળને દાપવી એ બરાબર નથી. નિર્ગુણબ્રહ્મવાદીનો અનિર્વચનીયતાવાદ આવો નથી. એ વાદ પ્રમાણે, આપણે અવિદ્યાના અસ્તિત્વમાં પરમાત્માનો શો હેતુ રહેલો હશે એ સમજતા નથી એમ નહિ, પણ અવિદ્યાને વાસ્તવિક અસ્તિત્વ જ નથી; અને જે મિથ્યા છે તેના ખુલાસાની જરૂર નથી, કારણકે તેનો ખુલાસો સ હવતો જ નથી.

અનિર્વચનીય અસ્તિત્વ એ અસ્તિત્વ જ નથી. છતાં એમાં સહજ પણ અસ્તિત્વનો ગન્ધ રહેતો હોય તો તેને નિષેધ કરી ખીજ શાંકરવેદાન્તીઓ એ કરતાં પણ આગળ જાય છે : તેઓના સિદ્ધાન્ત પ્રમાણે આ અવિદ્યા જેમ પરમાત્માની ઠરેલી નથી, અને મિથ્યા હોઈ પરમાત્માના અદ્વિતીયત્વને બાધ કરતી નથી, તેમ એ જીવની ઉપજાવેલી પણ નથી—જીવનું જીવત્વ જ એનાથી બન્યું રહ્યું છે. સારે શું એ જીવ થકી પ્રાકૃસિક છે ? એમ પણ નથી. અવિદ્યાને ઘર્ષને જીવ છે અને જીવને ઘર્ષને અવિદ્યા છે. અને છતાં અન્યોન્યાશ્રય દોષ આવતો નથી; તે એવી રીતે કે, જીવનું જીવપણું એનું જ નામાન્તર અવિદ્યા છે, અને અવિદ્યાનું પ્રતીત થયું એમાં જ જીવનું જીવપણું છે—અર્થાત્ બંન્ધા જીવજાવ અને અવિદ્યા એક જ વસ્તુસ્થિતિનાં એ નામ છે, સાં કાર્યકારણભાવની મુન્ડલીનો કે અન્યોન્યાશ્રય દોષનો પ્રસંગ જ શો ? ખીજી એ વાતુ ધ્યાનમાં રાખવાનું છે કે ‘અવિદ્યા’ એ નામે કોઈ વસ્તુસ્ત્વ પદાર્થ નથી કે જેનો જીવ સાથે સંબંધ કાણે કર્યો એવો પ્રશ્ન વાળખી ગણાય. છત્રે યોગને જીવ બધુલો અને જગતને જગત બાળવું. અને એ રીતે પરમાત્માનું ખરું સ્વરૂપ જોતાં બનું.

ન જોવું—એતું જ નામ અવિદ્યા છે, એટલે કે એ ત્રણ અક્ષરના શબ્દવડે જીવ અને જગતના વાસ્તવિક અસ્તિત્વનો નિષેધ કરવો એ સિવાય ખીન્નું તાત્પર્ય નથી. અવિદ્યા કોઈ એવી શક્તિ નથી કે જેણે અસાર સુધી જગત નહોતું તેને અસારે ઉપજાવ્યું હોય, અને જેના નાશ દ્વારા હવે પછી જગતને નાશ કરવાનો હોય. જે અર્થમાં એ અત્યારે છે એ અર્થમાં એ પૂર્વે પણ હતું અને ભવિષ્યમાં પણ હશે જ; અને જે અર્થમાં એ પૂર્વે નહોતું અને ભવિષ્યમાં નહિ હોય એ અર્થમાં એ અસારે પણ નથી. માટે ગૌડપાદ-કારિકામાં કહેલું છે કે “આદાવન્તે ચ યન્નાસ્તિ વર્તમાનેऽપિ તત્તથા;” એને એનો જ અનુવાદ કરી કવિ કહે છે :—

“હોરી કહ્યું બની ન બનાઈ.”

એ “હોરી” અવિદ્યાનો વિલાસ—કોઈ બન્યો નથી અને બનાવાયો નથી. ‘અવિદ્યા, એ તો નામ છે, જગતમાત્ર ભાસે છે; પણ ભાસે છે એમ કહેવામાં જ, ચિત્ (ભાસ) અને સત્ (છે) ની સાથે એની એકતાનું પ્રતિપાદન થઈ જાય છે; કારણ કે અસ્તિ અને માતિ—હોવું અને ભાસવું—એ બંનેનું જ સ્વરૂપ છે.

“હોરી”

૨

(રાગ કાફી તાલ ઢોપચન્દી)

શામ કસીં સ્નેહત હોરી, અચરજ સૂઝ બનોરી,
કોઈં જન મેદ લહેરી. શામ કૈસીં (ટેક)

તન રગભૂમિ બની અતિ સુંદર, બાલન બાગ લગોરી,
નાહી અનેક ગલીં જહાંં શોમન, સ્નેહ તહાંં સાંવેરોરી:
સગ વૃષભાનકિગોરી. શામ કૈસીં ૧

પાંચ સચ્ચી મિલ પાંચ રંગ મર, દેત બહોર બહોરી,
રાધિકા લેકર હારે શામ પર, સવ તન દીન મિગોરી,
શામમન મોદ મયોરી. શામ કૈસીં ૨

હોરીમેં મોદ માનકર શામને, રાધિકાવેષ ધરોરી,
મિલ સલ્હિયન સંગ ફાગ મચાયો, खेलत मगन भयोरी:
आप सुध भूल गयोरी. शाम कैसी० ३

खेलत खेलत जान न पायो, दीर्घ काल गयोरी,
वन वन फिरत मिले जब सतगुरु, सल्लिहियन संग विछोरी;
शाम ब्रह्मानंद मिलोरी. शाम कैसी० ४

(મનન)

પહેલી હોરીમાં આપણે પરમાત્માની માયા—જેમાથી આ સઘળું જગત બ્રહ્મ થયેલું છે—તેના સ્વરૂપનો વિચાર કર્યો. આજ આપણે, આ બીજી હોરીના મનનરૂપે, પરમાત્મા અને જીવાત્માના સંબંધનો વિચાર કરીશું.

પરમાત્મા જગત સર્જીને આધે રહેલો નથી, પણ એ જગત દ્વારા, તેમ જે સાક્ષાત્, મનુષ્યઆત્મા સાથે નિત્ય સંબંધ ધરાવે છે. અને એ સંબંધનો સ્વીકાર કરી તદ્દનુસાર જે આચારવિચાર કરવામાં આવે છે એનું નામ ‘ધર્મ’ કહેવાય છે. આ સંબંધ કેવો માનવોઃ રાજા-પ્રજાનો કે પિતા-પુત્રનો, મિત્ર-મિત્રનો કે સ્વામી-સેવકનો, કે પતિ-પત્નીનો કે સર્વથા અનન્યતાનો કે બીજી જ કોઈ રીતનો—એ વિષે મતભેદ જેવામાં આવે છે. અને એ ઉપર કેટલીક વાર કટુ વાદવિવાદ થતો પણ આપણે સાલણીએ છીએ; પરંતુ એ સંબંધનો સર્વથા નિષેધ થતો જણાતો નથી. રૂપેન્સર જેવા ‘The Unknowable’=‘અજ્ઞેય’ના માનનારા, અને ‘નેતિ નેતિ’ કહી વિરમનારા કેવલાદ્વૈતવેદાન્તીઓ પણ આત્મા સાથે એ પર-પદાર્થનો કોઈક તરેહનો સંબંધ તો માને છે જ. જેઓ એને અજ્ઞેય કહે છે તેઓ એના અસ્તિત્વ સાથે જોડાયેલા હોવા પૂરતો એની સાથે મનુષ્યઆત્માનો સંબંધ સ્વીકારે છે, અને ‘અજ્ઞેય’ પદાર્થ હૃદયમાં જેવા લાવ પૂરી શકે તેવા લાવને ધર્મરૂપે સ્વીકાર્યા સિવાય તેઓને છૂટકો થતો નથી. કેવલાદ્વૈતવેદાન્તીઓ એને નિષેધમુખી વાણીએ વર્ણવે છે, પરંતુ તેઓ પણ મનુષ્ય-આત્માને આ તરફ સ્વનન્ત્ર રહેવા દઈ, બ્રહ્મને પેલી પાર ચૂકતા નથી—કિન્તુ મનુષ્યઆત્માના અનન્ય-આત્મ-રૂપે એને માને છે, અને અનન્ય-લાવમાં જે ધાર્મિકતા રહી છે તે ધર્મિકતાને સાધવા ધરે છે. પણ આ અનન્યલાવનું સ્વરૂપ તપસ્યા, વ્રત, આચાર, આશ્રમ, આશ્રમ, આશ્રમ—એની આ બાજુએ રહેલા—ઘોડાક વિચારે (અર્થાત્ આશ્રમ, આશ્રમ, આશ્રમ) એ વિચારો, અનન્યલાવથી

ભિન્નની પંક્તિના છના, પરમાત્માના હોઈ સર્વથા ખોટા તો હોઈ જ ન શકે એટલું સ્મરણમાં રાખી, દરેકમા જે જે સત્ય રહેલું હોય તે “સર્વતઃ સારમાદ્યાત્ પુણ્યેભ્યઃ ઇવ પદપદઃ” એમ પુણ્યભરનાથે ગ્રહણ કરીએ.

પરમાત્મા સંબંધી એક અતિપ્રાચીન ભાવના રાજા તરીકેની છે. પરમાત્મા જગતનો સ્વષ્ટા માત્ર જ નથી, પણ આપણો રાજા છે—આપણને નિયમમાં રાખનાર છે, આપણા પાપપુણ્યનો ફલદાતા છે : આ ભાવનામાથી ગ્રહણ કરવા જેવો અંશ એ છે કે—પરમાત્મા ધરતીકંપ કે દરિયાઈ તોફાન જેવી જડ શક્તિરૂપ નથી; એનો આપણી સાથે વ્યવહાર છે; એના નિયમ એ પોતે પાળે છે, અને આપણને પાળવા ફરમાવે છે. આ સત્ય આપણે ગ્રહણ કર્યું છે? ગ્રહણ કર્યું ત્યારે જ કહેવાય કે જ્યારે આપણું જીવન એ સત્યને પ્રત્યક્ષ કરી આપતું હોય. પણ આપણે તો રાતદિવસ એવી રીતે હજારો પ્રવૃત્તિઓ મચાવ્યા કરીએ છીએ કે જાણે આપણા ઉપર પરમાત્માનું રાજ્ય જ ન હોય. માણસે કર્યા કર્મ ભોગવવાના છે; પાપ કર્યા વગર પાપનું ફળ એ ન્યાયી મહારાજા કદી ભોગવાવતો જ નથી; અને પુણ્યનું ફળ કદી આપ્યા વિના રહેતો જ નથી—આટલી વાત જો આપણા જીવનમા આપણે વણી લીધી હોય તો દુષ્ટ કર્મ તરફ આપણી પ્રવૃત્તિ જ થવી ન જોઈએ, અને સત્કર્મ તરફ આપણો ઉત્સાહ પૂર્ણ વેગથી વધાવ કરવો જોઈએ. પરમાત્માનું આ રાજ્ય સ્થૂલ દષ્ટિએ કેટલાક ક્ષિત્ત્યનો માને છે તેમ ભવિષ્યમા આવવાનું છે એમ નથી. પણ નિસ નિરન્તર આદ્યમાં કરે છે. પરમાત્માની આ ભાવના, અને કર્મ એ જ આ વિશ્વનું ખરેખરું તત્ત્વ છે એ સિદ્ધાંત, શ્રુતિસિદ્ધ છે. ઋગ્વેદસહિતા કહે છે કે—તે પોતે ‘ધૃતમત’ છે. અર્થાત્ એ પોતાના નિયમ પાળે છે, અને મનુષ્યો પણ ‘ધૃતમત’ થાય એમ એ ઇચ્છે છે. અને ઉપનિષદનાં યાગવલ્ક્ય અને આર્તભાગના સંવાદમાં છેવટના તત્ત્વ તરીકે ‘કર્મ’—સારી-ખોટી કરણી—જ બતાવેલી છે.

પણ પરમાત્મા કેવલ રાજા જ નથી; પિતા પણ છે. રાજા નથી, અને પિતા છે એમ નથી. પણ રાજા અને પિતા ઉભય છે. એના ધર્મા ન્યાય છે તેમ પ્રેમ પણ છે. જીસસના પહેલાના યાહુદી ધર્મમાં પરમાત્માની રાજા તરીકેની ભાવના પ્રધાન હતી, તેને બદલીને જીસસે પિતા તરીકેની ભાવના સ્થાપી; એથી યાહુદી ધર્મની પરમાત્માની ભાવનામાં રાજાના અકરુણ

ન્યાયને બદલે દયાર્દ્ર પ્રેમ દાખલ થયો એમ કહેવાય છે. કેટલાક લોક આ ભાવનાને કેવલ પ્રિયતા સમજે છે, પણ તેમ નથી. ભગવદ્ગીતામાં એક સ્થળે પરમાત્માને સચ્ચાન્દ્ર લોકનો ‘પિતા’ કહેલો છે, એને ઋગ્વેદસંહિતામાં પણ પિતાનું રૂપક અભિયુક્ત નથી. એક ઋષિ કહે છે કે “પિતા પુત્રને ખોળામાં લે તેમ તું એને ખોળામાં લે છે;”+ અને બીજા એક ઋષિ કહે છે કે “આ મીઠી વાણી વડે હે દન્ડ! હું તને પકડી રાખું છું,—પુત્ર પિતાને વચ્ચેનો છેડો ઝાલી પકડી રાખે છે તેમ”* પરમાત્મા તે કેવળ પિતા જ નથી; પિતા છે તેમ માતા પણ છે આ ઉભય સ્વરૂપ જે આ પ્રાકૃતિક જગતમાં એકત્ર જોવામાં નથી આવતાં તે પરમાત્મામાં એકઠા બને છે. પરમાત્મા પિતાની માફક પ્રેમપૂરઃસર આપણો ઉત્કર્ષ દૃષ્ટે છે એટલું જ નહિ પણ ‘શિવાનુધ્યાનપરા’ માતાની ઉપમા પણ એને સારી રીતે લાગુ પડે છે. જગન્માતા ‘અદિતિ’ ઋગ્વેદમાં પ્રસિદ્ધ છે. “સેવ્યં દેવતૈશ્વત” ઇત્યાદિ ઉપનિષદ્વાક્યમાં પરમાત્માનો ‘દેવતા’ તરીકે (સ્ત્રીલિંગમાં) પરામર્શ કર્યો છે. અને પરમાત્મભ્યોત્તર અગ્નિહોત્ર પરત્વે શ્રુતિ કહે છે કે, “જેમ જૂખ્યા છોકરા માની આસપાસ વીંટળાઈ વળે છે તેમ સર્વ જૂતમાત્ર અગ્નિહોત્રને ઉપાસે છે.” અને પુરાણો તો ‘જગદગ્નિષ્ઠા’નાં એવાં મધુર અને ભવ્ય સ્તોત્રોથી ભરેલા છે કે જેની બરાબરીમાં કિંચિત્ત ધર્મની મેરીની કદપના પણ મૂકી શકાય એમ નથી. શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતામાં પરમાત્મા એકી વખતે “માતા, ધાતા અને પિતામહ” રૂપે પોતાને જણાવે છે. પરમાત્માનો આપણી સાથેનો આ સંબંધ આટલો બધો પ્રસિદ્ધ છતાં વાસ્તવિક રીતે આપણા જીવનમાં આપણે એને કેટલો સ્વીકારીએ છીએ? આપણે જોકે પરમાત્માથી વિમુખ રહીએ છીએ—તથાપિ એનો પ્રેમ તો અનન્ત છે. આ વાતનું પ્રમાણ એટલું જ કે આપણે જોકે કોટિ પાપ આચરીએ છીએ તો પણ એ સર્વ પાપને પાછળ મૂકી સારો માર્ગ લેવાની છૂટ આપણને રહ્યા જ કરે છે. અર્થાત્ પરમાત્માના ઘરનાં દાર આપણે માટે હમેશા ખુલ્લા જ છે. પરમાત્મા માતાપિતા તરીકે પ્રકૃતિ અને મનુષ્યાણકને, પરસ્પર જોડાઈ, મનુ અને શતરૂપા માફક—આનન્દ લેતાં જોવાને ખુશી છે; આપણો સંસારવ્યવહાર એને અનિષ્ટ નથી; પણ એ વ્યવહારનું ફળ પરમાત્માના વંશની વૃદ્ધિરૂપ થવું જોઈએ. આપણે એના રિક્તના

+ પિતૃવ પુત્રમવિમરુપસ્યે ।

* પિતુર્ન પુત્ર સિચમારમે તે હન્દ્ર સ્વાદિદ્વયા ગિરા શચીવઃ ।

અધિકારી ત્યારે જ થઈ એ કે જ્યારે આપણું જીવન પરમાત્માનાં બાળકને શોભતું થાય.

પણ માતાપિતા હમેશાં પુત્રની સાથે સાથે જ ર્ધ્યા કરતા નથી. તેમ પુત્રથી હૃદયની બધી બાંધછોડ એમની સાથે થઈ શકતી નથી. વળી જીવાત્મા અને પરમાત્મા ઉભય નિત્યસિદ્ધ પદાર્થ તરીકે શ્રુતિને માન્ય છે—આ સર્વ ધ્યાનમાં લઈ શ્રુતિએ એ એને “દ્વા સુપર્ણા સયુજા સસ્વાયા” ઇત્યાદિ વાક્યમાં સખા રૂપે વર્ણવ્યા છે. એ જ ભાવ પછીનાં શાસ્ત્રોએ નર-નારાયણ અને કૃષ્ણ-અર્જુનના સંબંધથી બતાવ્યો છે; અને કૃષ્ણ પ્રત્યેની સુદામાની અને ઉદ્ધવની લક્ષિત પણ એ જ ભાવનું મનોહર દર્શન છે. પણ આગળ જણાવેલા સંબંધના કરતાં આ સંબંધનો અનુભવ વધારે ઉચ્ચ અધિકારી માટે છે. જ્યારે વારંવાર દોષ કરીને માતાપિતાની માફક પરમાત્મા પાસેથી ક્ષમા માગવાની ન રહે, અને જ્યારે સદાચરણ માટે ફક્ત એની સલાહની જ જરૂર રહેતી હોય, તથા સાધારણ રીતે આપણે એનું સદાચરણ-બળ સંપાદન કર્યું હોય કે નેથી અણીને વખતે એ આપણને સહાય થઈ ઉગારી લે એટલો આપણો અધિકાર થયો હોય—ત્યારે જ આ સખા-ભાવ ખીલી જાે છે.

પણ પરમાત્માને સખા સમજીને એની અવગણ કરવાની આપણને છૂટ નથી. તેથી અર્જુનને જ્યારે પરમાત્માનું વિશ્વરૂપદર્શન થયું, ત્યારે તેણે પશ્ચાત્તાપપૂર્વક કહ્યું કે “હે અચ્યુત ! (નિર્વિકાર, સનાતન પરમાત્મનું) તને સખા સમજીને અને તારો પ્રભાવ ન જાણીને, પ્રમાદથી કે મૈત્રીની છૂટથી, મેં તને ‘હે કૃષ્ણ ! હે યાદવ ! હે સખે !’ એમ દમ ભરાવીને બોલાવ્યો છે; રમત-ગમતમાં, ખાતા-પીતા, સૂતા-એસતા, એકાન્તમાં કે જનસમુદાયમાં, મસ્કરીમાં મેં તારું અપમાન કર્યું છે; તે માટે હું તારી ક્ષમા માગું છું.”

આ કારણથી ભક્તરાજ હનુમાને પરમાત્માને દેવામીશુદ્ધિએ સેવ્યો છે. પરમાત્માના સખાઓ—અર્જુનની માફક—પરમાત્માની સહાયતાથી આશુરી સંપત્તિ રહામે પોતે જય મેળવવા લાગે છે; પણ પરમાત્માના દાસો તો—હનુમાનની માફક—પરમાત્માના વાવટા નીચે રહી પરમાત્માની સેવા અર્થે યુદ્ધે ચડે છે અને અતુલ શ્રમથી પરમાત્માની સત્વપ્રકૃતિને આશુરના બન્ધનમાંથી છોડાવવામાં પોતે ઉપયોગી થાય છે. જ્ઞાન, વૈરાગ્ય અને બ્રહ્મચર્યથી તેઓનાં શરીર અને મન વજ્ર જેવાં દઢ બનેલાં હોય છે, અને ધન-

સંપત્તિ આદિ મોહકમાં મોહક વસ્તુ પણ એ તેમાં ‘રામ’ની છબીનું દર્શન ન થાય તો તેને કાંકરા સમાન ગણી તોડીને તેઓ ફેંકી દે છે : એમના રૂંવેરવામાં રામનામની ધૂન અહર્નિશ ચાલ્યા કરે છે. આવા પુરુષો ‘ચિર-નિર્વિષ્ણુ જીવલોક’ને સંકટમાંથી ઉદ્ધારી હંમેશ માટે જગત ઉપર એક ભારે ઉપકાર કરી જાય છે.

પણ પરમાત્માની આવી ઉગ્ર દાસ્યલક્ષિત આચરણી સહેલી નથી. તેમ કેટલાંક હૃદયો એવાં નાજુક રસભીના હોય છે કે તેઓને સેવક માફક દાસ્ય કરીને જ સન્તોષ વળતો નથી; તેઓતા અંગે પરમાત્મા સાથે ખતિ-પત્નીના જેવો વધારે નિકટ સંબંધ પામી એને આલિંગનવા અને એનાથી આલિંગન પામવા જીછળે છે. એવા જનોની સ્થિતિ આપણા શાસ્ત્રકારોએ ગોપીઓની ભક્તિમાં દૃષ્ટિગોચર કરી છે. આ પ્રેમલક્ષણા ભક્તિમા પરમાત્માને સારથિ રાખી આત્મકલ્યાણ સાધવાનો કે પરમાત્માના સેવક બની પરમાત્માની લક્ષ્મીને પુનઃ ઉદ્ધારવાનો લોભ નથી. પણ સ્વાભાવિક પ્રેમથી તથાઈ પ્રેમળ પરમાત્મા તરફ હૃદય ધસે જાય છે; એને પરમાત્માની સેવાની કે આત્મકલ્યાણની ક્ષાની ખબર નથી; એને તો માત્ર પરમાત્માનો જ—પરમાત્માના રસનો જ—ખપ છે, અને એ રસથી એનાં અંગેઅંગ ભીંજાય છે.

પણ જીવાત્મા અને પરમાત્માના સંબંધ પરત્વે આ સર્વ રૂપકો ખરાં છે? ખરાં છે તેમ જ ખોટાં છે. ખરા એવી રીતે છે કે, જે (વ્યાવહારિક) અર્થમાં આપણે છીએ તે અર્થમાં આપણાથી જુદા પરમાત્મા પણ છે, અને એ વચ્ચેનો સંબંધ ઉપરના રૂપકો વડે પ્રદર્શિત થાય છે. પણ ખીજી રીતે જોઈએ તો, એ રૂપકો ખોટાં છે. ખોટાં એ પ્રકારે છે : એક તો એ સંબંધ એવો વિવિધ છે કે એ રૂપકમાંનું કોઈ પણ વસ્તુસ્થિતિને પૂરેપૂરી નિરૂપવા અસમર્થ છે; ખીજું, જીવાત્મા અને પરમાત્માને એ પદાર્થો માની એમનો સંબંધ સમજવા માટે એ રૂપકો કલ્પ્યાં છે. પણ ખરી વાત તો એવી છે કે જીવાત્મા અને પરમાત્મા એમ એ જુદા પદાર્થો જ નથી. આ વાત સમજવા માટે થોડુંક તત્ત્વચિન્તન કરવાની જરૂર છે.

અર્વાચીન યુરોપના પ્રસિદ્ધ તત્ત્વચિન્તક કાન્ટ—એણે ‘મનુષ્યજ્ઞાનની મર્યાદા’ના વિચારને અંગે બતાવ્યું છે કે આપણા ઐન્દ્રિયક જ્ઞાનમાં, એટલે કે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનમાં—વિષયને જે દેશ અને કાલરૂપી એ ઉપાધિઓ હોય છે તે ખરું જોતા વિષયગત નથી. —પણ ઇન્દ્રિયચક્રી વિષયમાં આરોપાય છે;

અર્થાત્, જે પદાર્થનું પ્રત્યક્ષ થાય છે તે પદાર્થ સ્વતઃ દેશકાલાવચ્છિન્ન નથી, પણ ઇન્દ્રિય સાથેના સંબંધે કરી એનામાં દેશકાલની કલ્પના ઊપજે છે. કાન્તની પછીના વખતમાં આ સિદ્ધાન્તમાં એટલો ફેરફાર સૂચવવામાં આવ્યો છે કે—પ્રથમ સ્વતઃ પદાર્થ છે અને પછીથી ઇન્દ્રિયોનો સંબંધ થતાં એનામાં દેશ અને કાલના ઉપાધિઓ ઊપજે છે એમ નથી, પણ ઇન્દ્રિયો સાથે સંબંધ રૂપે જ એ પદાર્થનું અસ્તિત્વ છે, એટલે કે જે એ પદાર્થ છે તો તેને દેશકાલ લાગેલા જ છે. પણ આ સિદ્ધાન્તનાં બે રૂપો લેતા એમાંથી એટલું તો ફલિત થયું જ કે જે પદાર્થ ઇન્દ્રિયાતીત છે તે દેશગત કે કાલગત હોઈ ન શકે. આથી આટલી વાત સ્પષ્ટ છે કે આત્મા—જીવાત્મા તેમ જ પરમાત્મા—જે ઇન્દ્રિયાતીત છે તેને દેશગત કે કાલગત માનવો એ ભૂલ છે અને જે આત્માને દેશ કે કાલના ઉપાધિ લાગતા નથી, તો પછી જીવાત્મા અને પરમાત્માને એકબીજાથી પૃથક્ પાડવા એ સંભવનું નથી. વળી કાન્તે બીજું એ બતાવ્યું છે કે જેમ મનુષ્યનું ઐન્દ્રિયક જ્ઞાન વિષય માત્રને દેશ અને કાલના બીબામાં ઢાળે છે, તેમ મનુષ્યની બુદ્ધિ પણ વિષયને અમુક બીબામાં જ ઉતારી લે છે—અર્થાત્ એ અમુક આકારે જ વિષયને કલ્પે છે. આ આકાર તે દ્રવ્ય-ગુણ-કારણ-સંખ્યા વગેરે છે. કાન્તના આ સિદ્ધાન્તમાં પણ પાછળથી એવો સુધારો આવ્યો છે કે વિષય સ્વતઃ—સ્વતન્ત્ર—કોઈ પદાર્થ નથી, પણ બુદ્ધિના વિષય રૂપે જ એનું અસ્તિત્વ છે, એટલે પ્રથમ પદાર્થ સ્વતન્ત્ર સિદ્ધ હોય અને પછીથી એ બુદ્ધિનો વિષય બને એમ થતું નથી. પણ આ મૂળ સિદ્ધાન્ત લો. આ એનો સુધારો લો, ઉભયમાથી એટલું ફલિત થાય છે કે પદાર્થ મનુષ્યબુદ્ધિનો વિષય જ નથી એની સાથે દ્રવ્ય-ગુણ-કારણ-સંખ્યા વગેરેના વિચારો જોડવા એ ભૂલ છે. પણ સગુણવાદી અને દ્વૈતવાદી કહેશે કે એ પદાર્થ મનુષ્યબુદ્ધિનો વિષય નથી એમ કાણ કહે છે? આનો ઉત્તર કે તત્ત્વજ્ઞાનનો પ્રયાસ મનુષ્યબુદ્ધિનો વિષય શોધીને વિગ્મનો નથી; તત્ત્વજ્ઞાન સમક્ષ મહાપ્રશ્ન પડેલો છે તે એ કે મનુષ્યબુદ્ધિ પોતે જ શેના થકી બની રહી છે? અર્થાત્ મનુષ્યબુદ્ધિની સ્થાને વિષયરૂપે એક પદાર્થ બતાવવાથી એ બુદ્ધિનો ખુલાસો થતો નથી; એ ખુલાસા માટે તો એ બુદ્ધિની પાછળ જવું જોઈએ, અર્થાત્ અધિજ્ઞાન રૂપે કોઈક પદાર્થ માનવો જોઈએ. અને તેથી દ્રવ્ય-ગુણ-સંખ્યા આદિ બુદ્ધિના આકારો જે બુદ્ધિથી શરૂ થાય છે તેને બુદ્ધિની પેલી પારના—અધિજ્ઞાનમૂલ-પદાર્થને લગાડવા એ ભ્રમ છે. બુદ્ધિની પાછળ—પેલી પાર—જવું અશક્ય લાગતું હોય તો એનો અને અધિજ્ઞાનનો

એટલે ચિત્ અને સતનો અભેદ માનો; પણ શુદ્ધિ અને શુદ્ધિના વિષયને એક સંકલનામાં જોડ્યા વિના, અર્થાત્ બંનેની એક અધિષ્ઠાનમાં એકતા કર્યા વિના છૂટકો નથી.

આ અધિષ્ઠાન-પદાર્થ જગત રૂપે કેમ બન્યો એનો વિચાર પહેલી "હોરી"માં થઈ ગયો. ખીજી "હોરી"માં એ પદાર્થ જીવભાવ શી રીતે પામ્યો એનો વિચાર ચાલે છે. તેમાં આટલી ચર્ચાને અન્તે હવે અપાણે એના ખાસ સિદ્ધાન્ત ઉપર આવ્યા.

એક મત એવો છે કે જીવ અને જગત બે બ્રહ્મના વિકારો છે. આ મત 'પરિણામવાદ' અને 'વિકારવાદ'ને નામે સુપ્રસિદ્ધ છે. અને એ મત શંકરાચાર્યની પૂર્વે પણ હતો, અને પાછળથી શ્રીવલ્લભાચાર્યે એનો અવલંબ કર્યો છે. ખીજા મત પ્રમાણે, જીવ અને જગત બે બ્રહ્મની શક્તિઓ છે; આ મતનો 'શક્તિવાદ'ને નામે શંકરાચાર્યે એક સ્થળે ઉલ્લેખ કર્યો છે, અને પાછળથી રામાનુજાચાર્યે ચિત્ અને અચિત્ને બ્રહ્મની શક્તિઓ માની છે તે આ જ મત છે. ત્રીજો 'અવસ્થાવાદ' છે, તે પ્રમાણે બ્રહ્મ 'અપ્રચલિનસ્વરૂપ' સમુદ્રસ્થાને છે, અને એની 'ઘષ્ટ' (જરા) પ્રચલિતાવસ્થા' તે અન્તર્યામી (ધૃત્વર) છે, અને 'અત્યન્ત પ્રચલિતાવસ્થા' તે જીવ છે. આ ત્રણે વાદમાં જીવને વિકારરૂપે વા શક્તિરૂપે વા અવસ્થારૂપે સત્ય માનવામાં આવ્યો છે.

જીવાત્માને પરમાત્માના વિકારરૂપે વા અન્યરૂપે સત્ય માનીને પણ એ પરમાત્માથી ભિન્ન છે કે અભિન્ન એ વિષે ત્રણ મુખ્ય વાદ ઉત્પન્ન થયા છે. જીવ અત્યારે પરમાત્માથી ભિન્ન છે, અને તે મોક્ષાવસ્થામાં પરમાત્મા સાથે એકતા પામશે—નહીઓ સમુદ્રમાં ભળી જાય છે તે રીતે, એવો એક વાદ છે; અને તે ઔકુચોમિ નામના આચાર્યને નામે વ્યાસ મહર્ષિના વેદાન્તસૂત્રમાં નોંધાયો છે. ખીજો એક વાદ એવો છે કે અત્યારે પણ જીવ પરમાત્માથી અત્યન્ત ભિન્ન નથી, તેમ અત્યન્ત અભિન્ન પણ નથી—જેમ અગ્નિના તણુખા અગ્નિ છે, અને છતાં અગ્નિથી જુદા પણ છે; અથવા તો, જેમ ઘટ એ મૃત્તિકા જ છે, અને મૃત્તિકાથી જુદો પણ છે, એ રીતે. આ ભેદાભેદવાદ વેદાન્તસૂત્રમાં વ્યાસ પહેલાંના આશ્મરથ્ય આચાર્યનો કહેવામાં આવ્યો છે. ત્રીજો વાદ એવો છે કે અત્યારે જીવ પરમાત્માથી ભિન્ન નથી, તેમ ભિન્ન અને અભિન્ન એમ પરંપરવિરુદ્ધ ધર્મવાળો પણ નથી. અત્યારે જે અવસ્થામાં છે તે અવસ્થામાં પણ એ પર-

માત્રાથી અભિન જ છે : આ વાદ વેદાન્તસૂત્રમાં જણાવ્યા પ્રમાણે કાશકૃત્સ્ન ઋષિનો છે. .

પણ અત્યારે જે અવસ્થામાં છે તે અવસ્થામાં પણ એ પરમાત્માથી અભિન જ છે એ વાદ પણ એ રીતે સમજી શકાય. એક અવસ્થિતિવાદ એવો છે કે અચિત્ તેમ જ ચિત્ પરમાત્માનાં વિશેષણરૂપે અવસ્થિત છે, અને પગ્માત્મા એ થકી વિશિષ્ટ છે : આ રામાનુજયાર્યનો ‘યથાવસ્થિત’ (છે તે રૂપે જ—અવિદ્યાની કલ્પના કર્યા વિનાનો) વિશિષ્ટાદ્વૈતવાદ. ખીજો અવસ્થિતિવાદ એવો છે કે અત્યારે છે તે રૂપે પણ જીવ પરમાત્માથી અભિન જ છે, છતાં ભિન્ન ણાસે છે તે અવિદ્યાએ કરીને—આ શંકરા-ચાર્યનો સુપ્રસિદ્ધ કેવલાદ્વૈતવાદ.

જીવાત્માની આ દેખાતી ભિન્નતા અનેક રીતે સમજાવવામાં આવી. જેમ દર્પણમાં દેખાતું મુખ વાસ્તવિક મુખથી ભિન્ન નથી; વા જળમાં દેખાતું ચંદ્રનું પ્રતિબિંબ ખરા ચંદ્રથી ભિન્ન નથી—અર્થાત્ એમ દેખાયા છતાં બે મુખ કે બે ચંદ્ર થતા નથી—તેમ બ્રહ્મનું અવિદ્યાત્મક અન્તઃકરણમાં પ્રતિબિંબ પડવાથી બ્રહ્મથી જુદો જીવ ભાસે છે, પણ વસ્તુતઃ બ્રહ્મ એકલું જ છે. આ બિંબપ્રતિબિંબવાદ.

પણ ચંદ્ર આકાશમાં છે અને તેનું પ્રતિબિંબ જળમાં છે—એટલું તો દ્વૈત ખરું ને ? આમ શંકા સંભવે તેથી ખીજા શાંકરવેદાન્તીઓ અન્ય દષ્ટાન્તથી જીવ-બ્રહ્મનો સંબંધ સમજાવે છે. જેમ ઘટાકાશ અને મહાકાશ જુદાં નથી—એકનું એક આકાશ છૂટે રૂપે (અનવચ્છિન્ન-રૂપે) મહાકાશ હોય છે, અને તે જ ઘટના સંબંધે કરી (ઘટમાં ઘેરાયેલા તરીકે) ઘટાકાશ કહેવાય છે, તેમ અનવચ્છિન્ન (વગર ઘેરાયેલું) ચૈતન્ય તે બ્રહ્મ, અને અન્તઃકરણાવચ્છિન્ન (બુદ્ધિથી ઘેરાયેલું) ચૈતન્ય તે જીવ. આ અવચ્છેદવાદ.

પણ આ વાદમાં પણ—જેમ આકાશને ઘેરનાર ઘટ નામનો પદાર્થ આકાશથી જુદો છે તેમ—ચૈતન્યને ઘેરનાર બુદ્ધિ યા અન્તઃકરણને ચૈતન્યથી જુદું માનવું પડે, અને એટલા પૂરતું અદ્વૈતવાદમાં છિદ્ર પડે. આ શંકા નિવારવા માટે કેટલાક શાંકરવેદાન્તીઓ કહ્યું ‘રાધેય’ના દષ્ટાન્તથી જીવ-બ્રહ્મનો સંબંધ સમજાવે છે : જેમ કહ્યું પૃથાનો પુત્ર હતો, પણ અજ્ઞાને કરી પોતાને રાધાનો પુત્ર જાણતો હતો, તેમ બ્રહ્મ વસ્તુતઃ બ્રહ્મ છતાં અજ્ઞાને કરી પોતાને જીવ સમજે છે.

આ સર્વ દષ્ટાન્ત જોકે એકબીજા ઉપર સુધારો કરતાં દેખાય છે—તથાપિ ખરું જોતાં સર્વનું તાત્પર્ય એક જ છે, અને તે ગમે તે રીતે

અદ્વૈત પ્રતિપાદન કરવાનું. શંકરાચાર્યે વિવિધ દષ્ટાંતો આપ્યા જ આશયથી ચોખ્ખાં છે. પણ પાછળના વખતમાં તે તે દષ્ટાંતને વળગી પડીને જુદા જુદા વાદનો વિરોધ ઉપજાવવામાં આવ્યો છે તે આ તાત્પર્ય ન સમજવાથી જ. બ્રહ્મને કોઈ પણ દષ્ટાંત લાગુ પડી શકે જ નહિ—જડને ચૈતન્ય દષ્ટાંતથી કથવું, કે ચૈતન્યને જડના દષ્ટાંતથી કથવું એ ખોટું છે, અને છતાં એમનાં સ્વરૂપ સમજાવવા માટે એવાં દષ્ટાંત લીધા વિના ચાલવું નથી.* દષ્ટાંત લઈને યાદ રાખવાની વાત એટલી જ છે કે દષ્ટાંત

“ The dread of anthropomorphism is childish. We cannot help the use of figures of speech, and if we discard some, we are sure to make use of others. Who but a pedant would object to our speaking allegorically and metaphorically of the sun rising, of the sea roaring, of the wind whispering; or of the mind as clear, or calm, or cloudy? All human speech is a mosaic of symbols, which we use consciously or unconsciously. Do you know more or less of the sun or the sea, when we describe them in figurative language gathered from human nature, or when we adopt the strictly scientific phrases of astronomy or physiography? Similarly, do we know more or less of the soul when we describe it in terms fetched from outward Nature, or from its own interior realm? It would seem that we discern the state of the case most clearly, and record our insight best, when we gather our phrases in each instance from the opposite realm: when we describe Mind in terms of matter, and Matter in terms of mind. If this be so, it will also be found that, in the moments of highest insight into what is mysterious, and hidden from our faculties, we instinctively clothe our insight in the raiment of metaphor. While we perhaps feel that “all that we know is that we know nothing,” we nevertheless succeed best, in expressing the little we do know when we set it forth symbolically. We get behind the metaphor, we break the shell of allegory, to extract the kernel of fact, but we approach far nearer to the centre of things, when we make use of concrete aids to abstract thought, than when we discard them, and try to reach the shrine of pure being, *per saltum*. ”—Prof. Fraser.

જીવ-બ્રહ્મનો સંબંધ સિદ્ધ કરવા માટે નથી, પણ એ સંબંધ સમજાવવા માટે છે. આ રીતે જોતાં પૂર્વોક્ત સર્વ દષ્ટાંતમાંથી સમજવાની વાત એક જ છે કે બ્રહ્મ અજ્ઞાને કરી અન્યથા (જીવરૂપે) ભાસે છે. પણ ‘અન્યથા’ શબ્દના પ્રયોગથી પણ એમ સમજવાનું નથી કે કોઈ ‘અન્ય’—બ્રહ્મથી જુદો—પદાર્થ છે. અન્યથા ભાસે છે—એટલે કે અન્યથા નથી અને છતાં ભાસે છે; આમ નથી કહીને ભાસે છે કહેવાથી દ્વૈતાપત્તિ થતી નથી. પૃથ્વી સ્થિર નથી અને છતાં સ્થિર ભાસે છે એમ કહેવાથી એ સ્થિર થઈ જતી નથી; સૂર્ય પૃથ્વીની આસપાસ ફરતો નથી અને છતાં ફરતો ભાસે છે એમ કહેવાથી તે ફરતો થતો નથી—એ રીતે. તાત્પર્ય એટલું જ છે કે લોકોમાં અનાદિ કાળથી ચાલતી આવેલી સમજણ ખોટી છે—અનાદિ કાળથી આપણે ‘જીવ’ ‘જીવ’ એવો અધ્યારોપ (બ્રહ્મમાં આરોપ) કરના આપ્યા છીએ, એ અધ્યારોપનો જાનવડે ‘અપવાદ’ કરવાનો છે—એ અધ્યારોપ તે અધ્યારોપ છે, અર્થાત્ ખોટો છે એમ સમજવાનું છે. અને જે નથી તે ભાસે છે એમ કહેવાથી દ્વૈત પ્રાપ્ત થતું નથી; પણ બિલકુલ, પહેલી “હોરી” ને અનંતે બતાવ્યું હતું તેમ, ચિત્ (ભાસે) અને સત્ (છે) સાથે અદ્વૈત પ્રતિપાદિત થાય છે.

આમ, દ્વૈતવાદ-વિશિષ્ટદ્વૈતવાદ-અને કેવલાદ્વૈતવાદ એમ ત્રણ ભૂમિકાને પ્રાસાદ મનુષ્યની ધાર્મિક બુદ્ધિએ રચેલો છે. એની ત્રીજી ભૂમિકાએ ચઢી બ્રહ્માનન્દસ્વામી કહે છે કે આ ‘તન’ રૂપી ગચ્છીઓમાં શ્રીકૃષ્ણ પરમાત્મા બુદ્ધિરૂપી ‘બુધમાનકિઓરી’—રાધિકા સાથે “હોરી” ખેલી રહ્યો છે. પાંચ ઇન્દ્રિયોરૂપી ‘સખીઓ’ પાંચ વિષયોરૂપી રંગ ભરી ભરીને ‘રાધિકા’ ને આપે છે; અને ‘રાધિકા’ એ રંગ લઈને ‘સ્થામ’ હિપર નાખે છે; એથી એનું સઘળું શરીર ભીંજાઈ જાય છે—અને એ ભીંજવામાં પોતે આનન્દ માને છે. એ આનન્દમાં એ ‘રાધિકા’નો વેપ ધરે છે, એટલે કે પરમાત્મા બુદ્ધિ સાથે તન્મયતા પામે છે. અને એમ જોતરફ ‘અવિદ્યા’નો ‘કામ’ મચી રહેતાં બુદ્ધિનો વેપકારી પરમાત્મા સ્વરૂપનું ભાન જૂલી બેસે છે. એમ સંસારવનમા રમતાં રમતાં ઘણો કાળ વીતી ગયો, પણ તેની એને ખબર પડી નહિ. આખરે જ્યારે કોઈ સત્-ગુરુ મળ્યો ત્યારે એને ‘સખીઓ’નો સંગ છૂટ્યો, અને એ સ્વ-સ્વરૂપશૂન બ્રહ્માનન્દ પામ્યો. અત્રે એટલું સમજવા જેવું છે કે ‘રાધિકા’ એ સાત્ત્વિક બુદ્ધિનું રૂપ છે; અર્થાત્ પ એન્દ્રિયના વિષયો પણ સાત્ત્વિક બુદ્ધિ-પુરઃસર ભોગવવામાં આવે તો જ પરિણમે જ્ઞાન બિપ્લવ બ્રહ્માનન્દ પ્રાપ્ત

થાય. વળી, જેમ કૃષ્ણનું રાધિકા સાથે રમવું તે કેવળ નિર્દોષ—નિર્દોષ રમત-રૂપ હતું, તેમ પરમાત્મા પણ બુદ્ધિના સંગમાં ચિદાભાસ બનેલો દેખાતા હતા, બુદ્ધિથી નિર્લિપ્ત અને સર્વ આભાસરહિત કેવલ ચૈતન્યધન કાયમ રહે છે. વળી, કોઈને એમ થકા થતી હોય કે જગદ્ગુરુ કૃષ્ણ ભગવાનને ગુરુ કેવો?—તો એ શંકા વાસ્તવિક છે. પણ બ્રહ્માનન્દ સ્વામીને આ અસંભવ અભવ્યો ન હતો : જેને ગુરુ સંભવી જ ન શકે તેને ગુરુ આરોપવામાં એમનું સૂક્ષ્મ તાત્પર્ય એનો ધ્વનિ ઉપજાવવાનું છે કે—ખરી વસ્તુ-સ્થિતિમાં તો “ન શાસ્તા ન શાસ્ત્રં ન શિષ્યો ન શિક્ષા” ગુરુ નથી, શિષ્ય નથી, શાસ્ત્ર નથી, શાસ્ત્રનેા ઉપદેશ નથી—છતાં એ સર્વ કલ્પના બ્યાં સુધી આપણે બન્ધને ખરે માનીએ ત્યાં સુધી આવશ્યક છે; પણ પરમાત્મામાં વસ્તુતઃ બન્ધ નથી તેમ મોક્ષ પણ નથી, એટલે ગુરુ વગેરે વાત કેવળ અધ્યારોપ જ છે. વસ્તુતઃ તો—

“ન નિરોધો ન ચૈત્પત્તિર્ન બદ્ધો ન ચ સાધકઃ ।

ન મુમુક્ષુર્ન વૈ મુક હત્યેષા પરમાર્થતા ॥”

“નાશ નથી, ઉત્પત્તિ નથી; બદ્ધ નથી, સાધક નથી; મુમુક્ષુ નથી, મુક્ત નથી—એ જ ખરેખરી વાત છે.”

અને તેથી પૂર્વોક્ત પ્રાસાદની ભૂમિકાના ધ્વજબેથી, અને તે પણ નીચે કે ભાષ્યે નહિ પણ એક અખડાકાર દષ્ટિ નાખીને, અવાહનનસંગોચર આકાશની બબ્બતાથી મૂક બનતા બનતાં શ્રી શંકરાચાર્ય ઉચ્ચારી બાય છે કે—

“ન ચૈકં તદન્યદ્દ્વિતીયં કુતઃ સ્યાત્

ન વા કેવલત્વં ન ચાકેવલત્વમ્ ।

ન શૂન્યં ન ચાશૂન્યમદ્વૈતકત્વાત્

કથં સર્વવેદાન્તસિદ્ધં વ્રવીમિ ॥”

(એક નથી ત્યાં બે કયાથી હોય? કેવલ નથી તેમ અકેવલ પણ નથી; શૂન્ય નથી, તેમ જ અશૂન્ય પણ નથી. કારણ કે એનામાં એક—બે, કેવલ—અકેવલ, શૂન્ય—અશૂન્ય એવું દ્વૈત નથી. સર્વ વેદાન્ત થકી સિદ્ધ એવા એને હું શી રીતે કશું?)

[વસન્ત, વૈશાખ, સં. ૧૯૬૨]

વિષ્ણોર્નુ કં વીર્યાણિ પ્રવોચં
યઃ પાર્થિવાનિ વિમમે રજાંસિ ।
યો અસ્કભાયદુત્તરં સઘસ્થં
વિચક્રમાણછેધોરુગાયઃ ॥

* * *

યસ્ય ત્રી પૂર્ણા મધુના પદાન્ય-
ક્ષીયમાણા સ્વઘયા મદંતિ ।
ય ડ ત્રિધાતુ પૃથિવીમુત યા-
મેકો દાધાર મુવનાનિ વિશ્વા ॥

* * *

ઉરુક્રમસ્ય સ હિ વન્ધુરિત્યા
વિષ્ણોઃ પદે પરમ મધ્વ ઉત્સઃ ॥

(ઋગ્વેદસંહિતા ૧-૧૫૪)

આપણામાં વામન-બલિરાજનુ' આખ્યાન સુપ્રસિદ્ધ છે. એમ કહે-
વાય છે કે જ્યારે ભગવાન વામનઅવતાર લઈ બલિરાજ પાસે લિલ્લા
યાવવા આવ્યા, અને બલિરાજએ એ આપવા કબૂલ કર્યું, ત્યારે ભગવાને
સાડાત્રણ પગલાં બુધિ માગીઃ બલિરાજએ એ આપી. ભગવાને એક
પગલે પૃથ્વીનું, બીજે પગલે સ્વર્ગદિ(મધ્યલોક)નું, અને ત્રીજે પગલે
લુલોકનું આક્રમણ કરી, અહુધું પગલું ક્યાં મૂકવું એમ પ્રશ્ન કર્યો. ત્યારે
બલિરાજએ પોતાનું શિર ધર્યું, જે ઉપર ભગવાને પોતાનું ચરણકમલ
મૂક્યું, અને એ રીતે બલિરાજને કૃતાર્થ કર્યા.

આ કથામાંથી જે અનેક સત્યોનું સન્દેહહન થઈ શકે છે તેમાંનું એક
આ પ્રમાણે છેઃ—ભગવાન પરમાત્મા સ્વાર્થત્યાગીને ધેર આવી જિલ્લા રહે
છે; અને એક વખત વામન—ન્હાના—સ્વરૂપમાં પણ જો એ મનુષ્ય
આગળ પ્રત્યક્ષ થાય છે તો પછી જેમ જેમ મનુષ્ય સ્વાર્થત્યાગ કરવા
તત્પર થતો જાય છે તેમ તેમ પરમાત્માનું સ્વરૂપ ક્રમે ક્રમે વિસ્તરી સમસ્ત
જગતને—પ્રથમ આ લોકને, પછી સ્વર્ગને, અને છેવટે બ્રહ્મલોકને—ભરી

નાખે છે; અને એની પાસે પરમાત્માને અર્પણ કરવા માટે પોતાની ગણી શકાય એવી એક પણ વસ્તુ અવશિષ્ટ રહેતી નથી. આખરે એ પોતાનો આત્મા પણ એને સમર્પી દે છે, અને એ સમર્પણમા જ એ કૃતકૃતતા પામે છે. તાત્પર્ય કે—(૧) મનુષ્યે ઈશ્વરને શોધવા ભટકવું પડે એમ નથી. એનામાં સ્વાર્થત્યાગની વૃત્તિ હશે તો વહેલો મોડો એ સ્વયં આવી ભોમો રહેશે. (૨) ધર્મભાવના પ્રથમ આ ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય જડ જગતને; પછી આ ઉલ્લેખની પર—વિશ્વની ન્યાયમય વ્યવસ્થા ખાતર સ્વીકારેલા—સ્વર્ગને; પછી ઉલ્લેખની પર પણ જીવથી ભિન્ન માનેલા એવા સજીવજીવહરૂપી જીવલોકને; અને આખરે જીવાત્માને પરમાત્માના સ્વરૂપથી ભરી નાખે છે.

આ રીતે આ આખ્યાયિકામાંથી આપણને ધર્મના (૧) નિદાન (Origin) સંબંધે અને (૨) વિકાસ (Growth) સંબંધે બહુ ઉપયોગી બોધ મળે છે, જેનું વિરોધ સ્પષ્ટીકરણ અને કરવા જેવું છે.

૧. ધર્મના નિદાન વિષે અનાદિકાળથી અનેક તર્કો થતા આવ્યા છે. લોકાયતિકો ધર્મને ધૂર્તજનોએ કલ્પેલી વ્યવસ્થા માનતા. પ્લિનિયું એવું કહેવું હતું કે ધર્મ કેવલ અશક્તિ અને લયભાથી જ ઉત્પન્ન થાય છે, અને આ જગતથી પર કોઈ ઈશ્વર એવો પદાર્થ હોય તો પણ એનું જ્ઞાન થવું સર્વથા અશક્ય છે. આપણા ઘણા ગ્રેન્ડુએટો પણ વિચારે-અવિચારે કાંઈક આવા જ મતનું ગ્રહણ કરી લે છે. વર્તમાન સૈકામા યૂરોપના કેટલાક અનીશ્વરવાદી તથા જડવાદી વિદ્વાનોએ ધર્મની ઉત્પત્તિ સંબંધે અનેકનેક કલ્પનાઓ રચી છે, અને એમા તેઓ જંગલી પ્રજાઓના અવલોકનનું પ્રમાણ આપે છે. તેઓનો સામાન્ય રીતે એમ ખતાવવાનો યત્ન છે કે ધર્મ એ એક વખત ઉપયોગી વ્યવસ્થા હતી; કદાચ હજી પણ ઉપયોગી છે એમ કહી શકાય, પણ એમાં યથાર્થતાનું કે આવશ્યકતાનું કાંઈ તત્ત્વ નથી : ‘પરમેશ્વર’, ‘આત્મા’, ‘અમૃતત્વ’, ‘કર્તવ્ય’, (પરમતત્ત્વ પ્રતિ જવાબદારી) આદિ વિચારો મનુષ્યને સામાજિક નિયંત્રણમાં રાખવા માટે માત્ર ઉપયોગી યુક્તિઓ છે; એ કરતાં એમા અધિક ગંભીરતા કે સત્ત્વ નથી. કેટલાકના મતમાં, સ્વપ્નના અનુભવમાંથી પ્રેરતી, પ્રેરતમાંથી આત્માની, અને આત્મામાંથી પરમાત્માની કલ્પના થઈ; તો બીજા કેટલાક, પડછાયો અને પ્રતિબિંબ જેવા ખનાવોને જ એ કલ્પનાનું પ્રથમ કારણ માને છે. કેટલાક કહે છે કે જંગલી અવસ્થામા મનુષ્યને પ્રકૃતિના સંક્ષેપાક ખનાવો જોઈને લાય ઉત્પન્ન થાય છે તેમાંથી ધર્મનો ઉદય છે : તો કેટલાક ખતાવે છે કે ગગનમંડળની લવ્ય અને સુન્દર રચના જોઈ થતા આશ્ચર્ય-

માથી ધર્મને પ્રાદુર્ભાવ છે. કેટલાક પિતૃપૂજન ધર્મનું આદિરૂપ માને છે. તો કેટલાક જીવારોપણરૂપી—સર્વત્ર પોતાનું પ્રતિબિંબ જોવાના મનુષ્યશુદ્ધિના એક સ્વાભાવિક વલણમાંથી જગતના પદાર્થોમા મનુષ્યને ઈશ્વરભાવના થઈ આવી, અને એ રીતે અનેકદેવવાદ પ્રથમ ઉત્પન્ન થયો એમ કહે છે. આવા આવા અનેક તર્કો (જે સુપ્રસિદ્ધ છતાં, મનુષ્યશુદ્ધિને અનીશ્વરવાદ કેટલા જોરથી વમળમા નાખીને મથે છે, અને કેવા તરેહતરેહવાર વિચારો સુઝાડે છે એનું પૂરતું જ્ઞાન કરાવવા માટે અત્રે એકઠા કરેલા છે—એવા અનેક તર્કો) કરી તેઓ ભય, આશ્ચર્ય, કલ્પના કે સ્વપ્નાદિકની બ્રાન્તિને સમગ્ર ધર્મભાવનાનું નિદાન માને છે. પણ વસ્તુતઃ આ સર્વતર્કો અપ્રતિષ્ઠિત છે, કૃત્રિમ છે, સહસ્રા એકાદ સામાન્ય નિયમ ઘડી કાઢવાના પ્રયત્નમાંથી જ ઉપજી આવ્યા છે, અને ઇતિહાસમાં પ્રત્યક્ષ થતો મનુષ્યસ્વભાવ જ એમને અસિદ્ધ કરાવવા માટે બસ છે. “દ્રૌપદીનાં ચીર” જેવા ધર્મભાવનાના દિવ્યપટો કૃતકરૂપી દુઃશાસનને હાથે જેમ જેમ ઉતારવામાં આવે છે તેમ તેમ પ્રતિયત્ને પરમાત્માની યોજનાથકી નવા પટો પુરાતા જાય છે, અને કેટલીક વાર તો એ પટો એવી અનુપમ સુંદરતા અને લવ્યતાના તેજમા પ્રકાશે છે કે દુષ્ટમાં દુષ્ટ અને નાસ્તિકમાં નાસ્તિક હૃદય પણ એ તરફ દષ્ટિ નાખતાં, ક્ષણવાર એની અદ્ભુતતાના ચમત્કારથી વિસ્મિત થઈ સ્તબ્ધ બને છે.

બોજની વીરવાણીમાં—

“પ્રથમ સતયુગમા પ્રહ્લાદને પીડિયો,

ભીડિયો થલ તે લોહ તાતો;

(તોયે) ધીર નવ ધડકિયો, ભયથી નવ ભડકિયો,

થડકિયો શેષ ત્રેલોક્ય જતો ।।”

હવે કહો કે જે વૃત્તિમાં આવું અદ્ભુત બળ પ્રેરવાની શક્તિ છે, તે કેવળ, ‘સોસાષ્ટી’ (જનમંડળ) ને નિયંત્રણમાં રાખવા માટે ઊભી કરેલી યુક્તિ જ? સ્વપ્ન, પ્રતિબિંબ આદિના દર્શનમાથી નીપજેલી એક મ્હોટી ભૂલ જ? કે હિન્દુસ્થાનને કુખાવનારી એક બ્રાન્તિ જ? પણ એમ માનવું અશક્ય છે.

આરે ધર્મનું નિદાન શું? મનુષ્યની ધાર્મિક વૃત્તિ. ‘આથી ખુલાસો શો થયો? ધર્મ કયાથી આવ્યો તો ધર્મમાંથી, એમ કહેવા સમાન આ ઉત્તર છે. એથી ધર્મના નિદાન ઉપર કાંઈ જ અજવાળું પડતું નહિ’—એમ

કદાચ કહેવાશે. પરંતુ એના સમાધાનમા કહેવાતું કે વન્તુરિયતિ જ એવી છે. ધર્મ મનુષ્યને સહજ છે, અમુક અમુક વૃત્તિમાથી જ્ઞાન્તિ થઈને ધર્મ ઉત્પન્ન થયો એમ નથી. પણ જેમ મનુષ્યને જોવું—સાંભળવું, ખાવું—પીવું, હળવું—મળવું ઇત્યાદિથી આરંભી, ગૃહ, રાજ્ય, સાહિત્ય, કલા, આદિ મહાન તન્ત્રો વિસ્તારવાં, એમાં ભાગ લેવો, એમા આત્માનુભવ અને આત્મસંતોષ કરવો એ સ્વાભાવિક છે, તેમ ધર્મનો આવિર્ભાવ પણ એનામાં સ્વભાવથી જ થાય છે. હોમર ઠીક જ કહે છે કે—

“ As young birds open their mouths for food,
all men crave for the gods.”

(= “ જેમ પક્ષીના ખમ્ખા ખોરાક માટે ચાચ ઉઘાડે છે, તેમ સર્વ મનુષ્યને ધર્મરની આકાંક્ષા રહે છે. ”)

પૂર્વોક્ત વિદ્વાનોની ભૂલ એ થાય છે કે જેને તેઓ ધર્મનું આદિ કારણ કહે છે તે વસ્તુતઃ એના આવિર્ભાવના માત્ર પ્રસંગ જ છે—જેને વેદાન્તની પરિભાષામાં આવિર્ભાવના ઉપાધિઓ કહીએ તે છે. અમુક દેશકાળમા પરમ તત્ત્વની ભાવનાએ અમુક સ્વરૂપ લીધું, ખીજે ખીજું લીધું ઇત્યાદિથી સિદ્ધ એ થાય છે કે તે તે દેશકાલાદિ ઉપાધિઓ ધર્મના આકારની વિવિધતામા હેતુબૂત છે, ધર્મના અસ્તિત્વમાં નહિ—અર્થાત્ એથી ધર્મના આવિર્ભાવનું વૈચિત્ર્ય ફલિત થાય છે, ધર્મની સ્વભાવસિદ્ધતાનો નિષેધ થતો નથી. મનુષ્યે ગગનમંડળની લબ્યતા કે શાંતિ જોઈ પરમ તત્ત્વના સ્વરૂપની અમુક કલ્પના કરી, પ્રચંડ વાયુનો પ્રકોપ જોઈ ખીજી કરી, પિતા—પુત્રનો સ્નેહ જોઈ ત્રીજી કરી, પરંતુ એ સર્વમાં પરમ તત્ત્વનું અસ્તિત્વ તો સમાન રીતે સ્વીકારાયેલું જ છે.

પરંતુ હજી એક શકા ઊભી રહે છે કે—ધર્મ સ્વભાવસિદ્ધ ભલે હોય : પણ જ્યાં સુધી વિચારદષ્ટિએ એની યથાર્થતા સિદ્ધ નથી ત્યાં સુધી શુદ્ધિમાન મનુષ્યે સ્વીકારવા જેવો એ પદાર્થ નથી. આ શકાના ઉત્તરમાં કહી શકાશે કે એનું સ્વભાવસિદ્ધ—અનિવાર્ય—હોવું એ જ વિચારમાં લેવાની એક સાધારણ દલીલ નથી. પણ ખરું જોતા એ જેમ સ્વભાવસિદ્ધ છે, તેમ વિચારસિદ્ધ પણ સારી રીતે છે. મનુષ્યનો સમગ્ર આત્મા પરતમત્ત્વ સાથે નિકટ સંબન્ધ ધરાવે છે. એની ઇન્દ્રિયોનો વ્યાપાર પરમ તત્ત્વના સિન્ધુ ઉપર જ ચાલે છે. જે જે વિષયોનું એ ગ્રહણ કરે છે એ એ મહાન સિન્ધુ ઉપર તરતા દ્વીપ જેવા, અથવા વધારે ઘટ્ટનું ઉપમાન

લઈએ તો છુદ્ધુદ્ધ જેવા છે. ઘટપટાદિ વિષયજાતને એની આસપાસ વિસ્તરતા તેમ જ એના અંતરમાં પ્રવેશી રહેલા અનન્તતાના સાગરથી પૃથક્ પાડી ગ્રહણ કરવા યત્ન કરો : એટલે તરત જણાશે કે એના વિના તો તમારી દષ્ટિ આગળ ફેવળ અ ધકાર—જ્ઞાનહીન, વ્યવસ્થાહીન, સ્વરૂપહીન કાંઈક (?)—એટલું જ છે, જે ‘છે’ એટલું કહેવું પણ શક્ય નથી. વળી સમગ્ર વિશ્વનું વિશ્વરૂપે—અનાદ્યનન્ત દેશકાળમાં પરસ્પર સંબંધ પદાર્થોની એકતાની મૂર્તિરૂપે—ગ્રહણ થવું આત્મા વિના સંભવે છે? વળી આ આત્મા તે મારો જ (અન્તઃકરણાવચ્છિન્ન ચૈતન્યરૂપ) આત્મા? મારા (અન્તઃકરણાવચ્છિન્ન) આત્માનું અસ્તિત્વ વિશ્વની કાંઈક અનુભવવિષયતાનો ખુલાસો કરી શકે, પણ વિશ્વ ‘છે’—સર્વને માટે ‘છે’—એમ એ આત્મામાંથી કેમ સિદ્ધ થાય? માટે એવો આત્મા—પરમ આત્મા—સ્વીકારવો જોઈએ કે જેનું આ સમગ્ર વિશ્વ દૃશ્ય છે, અને જેની દષ્ટિ સદા યથાર્થ છે; અને જેની એ યથાર્થ દષ્ટિ સાથે મારી દષ્ટિ મેળવવી એનું નામ વિશ્વનું યથાર્થ જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવું છે. તાત્પર્ય કે જ્ઞાનમાં જે પ્રમા-અપ્રમાનો ભેદ પડે છે તેનો એકજીવવાદ સ્વીકારવાથી, અથવા તો અન્તરમાં એકતારહિત અનેક જીવોનું પ્રતિબ્યક્તિ સ્વનંત્ર અસ્તિત્વ સ્વીકારવાથી, ખુલાસો થઈ શકતો નથી : અનેક જીવો આગળ પ્રમા(યથાર્થજ્ઞાન)ની ભાવના એક જ છે એથી એક પરમ આત્માનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ થાય છે. વળી ‘સાયન્સ’ના અનુમાનાદિ વ્યાપાર પણ પરમાત્માનું અસ્તિત્વ અને પરમાત્માની શ્રદ્ધેયતા સ્વીકારીને જ પ્રવર્તે છે, અને ‘સાયન્સ’ના વિજ્ઞયની પતાકારૂપ “કારણતા”—શબ્દનો અર્થ પણ એનું અસ્તિત્વ સ્વીકારી વિના બની શકતો નથી : ‘કારણતા’માં પ્રતીત થતું સ્ફુરણ ચૈતન્ય વિના અને વિશ્વસ્ફુરણ વિશ્વચૈતન્ય (પરમાત્મા) વિના અસંભવિત છે.

હજી પ્રશ્ન થશે કે ધર્મ જે સ્વભાવચક્રી જ સિદ્ધ હોય તો પછી ધાર્મિક થવાનો પ્રયત્ન કરવાની શી જરૂર? ઉત્તર કે—ધર્મ સ્વભાવસિદ્ધ છે એનો એમ અર્થ નથી કે સર્વે સરખા રીતે ધાર્મિક થયેલા છે; પણ એનો અર્થ એવો છે કે ધર્મવૃત્તિ સર્વમાં સ્વાભાવિક રીતે જ ખીજરૂપે રહેલી છે, જેને રૂપેટ વિકસાવવી એ આપણું કર્તવ્ય છે. એમ થવામાં મુખ્ય અન્તરાય સ્વાર્થત્યાગવૃત્તિનો અભાવ છે. ખરી વાત છે કે સ્વાર્થત્યાગ હોવા છતાં પણ રૂપેટ—આસ્તિકતા—ધાર્મિકતા હોતી નથી. પરંતુ આમ થવાનું કારણ યોગ્ય વિચારનો અભાવ છે. જહસિ ચનને અભાવે ખીજમાંથી વૃક્ષ ઉદ્ભવ ન પામે એમાં ખીજનું ખીજત્વ બાધિત થતું નથી, તેમ વિચારને અભાવે

ત્યાગવૃત્તિ ધર્મમાં ન પગિણમે એમાં એની ધર્મ પ્રતિકારણતા અસિદ્ધ થતી નથી. સ્વાર્થત્યાગ ધર્મભાવનાનું ખીજ છે એમ કહી શકાય. સ્વાર્થત્યાગ એટલે સ્વ કરતાં અધિક પ્રદેશમાં આત્માની વિશાલતા અનુભવવી; અને આ અનુભવનું ખીજી નામ ધર્મોચરણ છે. ધર્મના નિદાન વિષે—અથવા ઉપર સ્થાપેલો સિદ્ધાન્ત લક્ષમાં રાખીને ઓલીએ તો, ધર્મની સહજતા વિષે—આટલું વિવેચન બહુ છે. આપણે અત્રે એટલું જોયું કે ધર્મનો પાયો સત્ય ઉપર છે, એ પાયો કૃત્રિમ નથી પણ સહજ છે, અને એના આવિર્ભાવમાં મુખ્ય હેતુ સ્વાર્થત્યાગ છે.

હવે એના વિકાસક્રમ ઉપર આવીએ :

૨. ધર્મનો વિકાસક્રમ સર્વ દેશમાં એક જ પ્રકારનો જોવામાં આવતો નથી. કેટલેક ઠેકાણે એક અધિક પગથિયું દૃષ્ટિગોચર થાય છે તો કેટલેક ઠેકાણે અમુક પગથિયાનો અભાવ જ જણાય છે. ક્વચિત્ મહિનતામાંથી ક્રમેક્રમે શુદ્ધિ થતી જોવામાં આવે છે, તો ક્વચિત્ શુદ્ધિમાંથી અધઃપાત થઈ મહિનતા ઉત્પન્ન થતી નજરે પડે છે. પરંતુ આ સ્થળે આપણે કોઈ પણ ધર્મના ઐતિહાસિક પગલાં તપાસવા ધ્વંજા નથી. એટલે આ અડચણ આપણને બહુ નડશે નહિ. આપણે તો મનુષ્યનો સ્વાર્થત્યાગ વધતો આવે, અને ક્રમેક્રમે ધર્મભાવના તદ્દનુસાર વૃદ્ધિ પામતી આવે તો એ ઉલ્લેખનું સ્વરૂપ કેવું બધાનું આવે છે, એટલું જ તક્કી કરવા યત્ન કરવાનો છે. આ નિર્ણય ઉપરની આખ્યાયિકામાં કરવામાં આવ્યો છે. અને એમાં નીચે મુજબ ક્રમનું દર્શન થાય છે :—

- (૧) ક્વચિત્ ક્વચિત્ સ્વાર્થત્યાગ.
- (૨) સર્વત્ર સ્વાર્થત્યાગનો સંકલ્પ.
- (૩) ઐહિક પદાર્થનો ત્યાગ; (પરંતુ તે સાથે) સ્વર્ગ.
- (૪) સ્વાર્થત્યાગ; સગુણબ્રહ્મરૂપ બ્રહ્મલોક; ધ્યાતાધ્યેયનો ભેદ.
- (૫) ધ્યાતાધ્યેયની એકરસતા : આત્મત્યાગ : પરમાત્મ તુષ્ટિ : **બ્રહ્મનિર્વાણ**

(૧) પૂર્વે સૂચવાઈ ગયું છે કે સ્વાર્થત્યાગ પરમાત્મદર્શન માટે જરૂરનું પગલું છે, જંગલીમાં જંગલી મનુષ્ય પણ પોતાની માનેલી એવી એકાદ ચીજ પોતાના દેવને અર્પવી આવશ્યક ગણે છે. પૃથ્વી ઉપર કોઈ પણ

એવો ધર્મ નથી કે જેમાં કાંઈ પણ સ્વસુખનો ત્યાગ કર્યા વિના માત્ર પ્રાર્થના કરવાથી જ પરમાત્મા પ્રસન્ન રહે છે એ માનવામાં આવતું હોય. વળી જ્યાં સુધી મનુષ્ય સ્વાર્થત્યાગ કરતો નથી ત્યાં સુધી એ પ્રકૃતિની ભૂમિકા ઉપર જ (પિંડમા જ) પોતાના સ્વરૂપની સમાપ્તિ માને છે. એ સ્વાર્થત્યાગમાં આનન્દ માને છે એ જ પ્રકૃતિથી પર અનેક આત્માઓને પોતાના સ્વરૂપમા સંગ્રહતી, એવી જે પરમાત્માની ભૂમિકા છે એનો સ્વીકાર ખતાવે છે. પરંતુ આપણી કથામાંથી આટલો જ બોધ લેવાનો હોત તો તે બહુ ન હતું. આમાંથી એક અધિક ઉપદેશ ખેંચવાનો છે અને તે એ કે—

(૨) ત્યાગવૃત્તિની મનુષ્ય ઉપર જે જે માગણીઓ થાય છે તે તે સર્વ સિદ્ધ કરવાનો એના તરફથી નિશ્ચય થવો જોઈએ, અને એવો નિશ્ચય હોય તો જ પરમાત્મદર્શન થાય છે. સાધારણ ત્યાગ તો મનુષ્ય અનેક પ્રસંગે કરે છે. પરંતુ જ્યાં સુધી “ત્યાગવૃત્તિની એટલે કર્તવ્ય-ભુદ્ધિની મારી પાસે જે જે માગણીઓ થશે તે તે સર્વ સિદ્ધ કરવાને હું તૈયાર છું” એવો બહિરાગ્નના જેવો દઢ સંકલ્પ થયો નથી ત્યાં સુધી પરમાત્મદર્શન દૂર છે. આવી માગણીઓ વર્ષના અમુક દિવસે કે દિવસના અમુક કલાકે કે ક્ષણે થાય છે એમ નથી, પણ પ્રતિક્ષણ મનુષ્યનાં ઝીણા ઝીણાં કૃત્યો પરત્વે પણ એ માગણી જારી જ છે. કર્તવ્યભુદ્ધિની આ માગણીઓ પરમાત્મા ખાતર જ પૂરેપૂરી સંતોષી શકાય છે. માટે આ ભિક્ષા પરમાત્માએ યાચી એમ આપણી આખ્યાયિકા કહે છે. કેટલાક ત્યાગ કીર્તિ ખાતર, રૂઢિ ખાતર, લોકરુચિ ખાતર, સર્ગાસંગ ધી ખાતર પણ થઈ શકે છે. પરંતુ એ સર્વ ત્યાગને હદ છે. જ્યાં સુધી એ ત્યાગપ્રેરક પદાર્થમાં બળ હોય છે ત્યાં સુધી જ એ થઈ શકે છે, અને આ બળ પરમાત્મા સિવાય અન્યત્ર અનહદ માપમાં મળતું અશક્ય છે. જ્યાં ત્યાગને હદ નથી ત્યાં પરમાત્મા પ્રત્યક્ષ છે જ; કારણ, મનુષ્ય પાસે સર્વ ‘સ્વ’ અહંતામમતાનું સંપૂર્ણ અધિષ્ઠાન—હરી લેવાની શક્તિ કેવળ એમાં જ—‘હરિ’માં જ—છે. અને જ્યાં અનહદ ત્યાગનો સંકલ્પ છે, ત્યાં બ્હેલો-મોડો પણ એ પ્રત્યક્ષ થયા વિના રહેતો નથી. જુઓ બહિરાગ્નનું અદ્ભુત દષ્ટાન્ત ! પણ આવો ઉચ્ચભાવનાજન્ય સંકલ્પ કેટલો બધો સ્વાર્થત્યાગ માગી લે છે એ વાતનું ‘દૈત્યગુરુ’ (શુક્રાચાર્ય)—સ્વાર્થવૃત્તિ—ને પૂરેપૂરું ભાન છે, અને તેથી એ દાનશીલ બહિરાગ્નને સ્વાર્થત્યાગી આત્માને—‘જેજે, આ પરમાત્મા છે;

એ નારુ' સવસ્વ હરી જશે' એમ લય બતાવે છે. પણ દંડ સંકલ્પવાળા બહિરાબને આ બ્હીક અસર કરી શકતી નથી :—એમ કથા કહે છે.

(૩) આ રીતે સ્વાર્થત્યાગ ધાર્મિકતામાં પરિણમ્યા પછી એ નૂતન દશાનું પ્રથમ સ્વરૂપ બતાવતાં આખ્યાયિકા કહે છે કે 'વામન ભગવાને પહેલે પગલે પૃથ્વીનું આક્રમણ કર્યું.' પરમાત્મા ખાતર આ લોકના પદાર્થનો ત્યાગ એ આ ધાર્મિકવૃત્તિની નીસરણીનું પહેલું પગથિયું છે; માત્ર પહેલું જ એટલા માટે કે હજી એ દશામાં મનુષ્ય સ્વર્ગલોકમાં એ ત્યાગનો બદલો મળશે એમ આશા અને ધ્રુષ્ટા રાખે છે; અને એટલે દરબને એ જિતરતી ભૂમિકા છે. આ જિતરતી ભૂમિકાના પુરુષો સંખ મે ભગવદ્ગીતા કહે છે—
“एवं ज्ञसीधर्ममनुप्रपन्ना गतागतं कामकामा लभन्ते” =
“જેઓ (સ્થૂલ) વેદાંત ધર્મનો અમુક કામપ્રાપ્ત્યર્થ આશ્રય કરે છે તેઓ સ્વર્ગ અને મૃત્યુલોક વચ્ચે જ આવ કરે છે;” અર્થાત્ એમને શાશ્વત પ્રભુ-પદની પ્રાપ્તિ થતી નથી.

(૪) આથી ચઢતી ભૂમિકાએ પહોંચતાં મનુષ્ય આલોક અને પર- (સ્વર્ગ)લોક ઉભયની લાલસા ત્યજે છે, અને સર્વ મમકારારૂપ પદાર્થનો ત્યાગ કરી પ્રભુસેવા કરવી એમાં કૃત્યકૃત્યતા માને છે. પરંતુ હજી આ દશા મધ્યમ પંક્તિની છે, ઉત્તમોત્તમ નથી. આ દશામાં યદ્યપિ મમકારનો ત્યાગ થયો છે તથાપિ અહંકાર જાગ્રત છે : હજી અહંકારારૂપ જીવનું પ્રભુને ચરણે સમર્પણ થયું નથી—આપણા વેદાન્તની ભાવામાં, પ્રભાકારવૃત્તિ સ્ફુરીને જીવ 'શિવ'રૂપ થયો નથી.

(૫) એ સમર્પણ થવું, એ 'શિવ'રૂપતા પ્રાપ્ત કરવી એ પરમ સિદ્ધિની દશા છે—જેમાં 'અહં' કે 'મમ' બેમાંથી એક પણ પદાર્થ અવશિષ્ટ રહેતો નથી : જે કરે છે તે પ્રભુ જ કરે છે. 'હરિદાતા હરિ-મોક્તા' આપનાર-લેનાર ઉભય હરિ જ છે, એવો જીડી સત્યતાનો ભરેલો અનુભવ થાય છે :—

“જેમ દીપક તે વહ્નિ, વહ્નિ દીપક નહિ દોઝે;
તેમ સેવક સ્વામી બાણ, વાણી કે'વાની હોઝે;
જેમ સૂરજને કીર્ણ, ચંણ સન્મુખ જેમ દેહે;
તેમ છે આ વ્યવહાર, પાર જડે જૂવે તેહે;
જીવન્મુક્તા કહેવાય અખા, વચન ન લાગે તે સ્થળે;
શુદ્ધગમે આલોચનાં, સેકેજપણે સર્વે કળે.” *

‘In such access of mind, in such high hour
Of visitation from the living God,
Thought was not, in enjoyment it expired.
No thanks he breathed, he proffered no request. *’

વળી ધ્યાતાના સ્વરૂપમાં અર્થાત્ ધાર્મિક મનોભાવમાં ક્રમેક્રમે વિકાસ થતો આવે છે, એટલું જ નહિ, પણ ધ્યેયમાં અર્થાત્ ચિન્તનવિષય પરમાત્માના સ્વરૂપમાં પણ વિકાસક્રમ છે :—(૧) અમુક અમુક ઐહિક પદાર્થોમાં જ પરમાત્મદર્શન કરવું એ (એક રીતે) સૌથી ઊતરતી ભૂમિકા છે. (૨) પરમાત્માને સર્વ ઐહિક પદાર્થોમાં વિલોકવો એ એ કરતાં ઊંચું પગથિયું છે. (૩) સ્વર્ગવાસી એક વ્યક્તિરૂપે કલ્પવૈ એ એ કરતાં (અમુક રીતે) ચઢતી ભાવના છે. (૪) ઇલ્લોહ અને સ્વર્ગલોક ઉભય કરતાં અધિક, પણ આત્માથી ભિન્ન એવા સગુણ બ્રહ્મ (ઈશ્વર)રૂપે માનવો એ ચોથું સ્વરૂપ છે. (૫) આત્મામાં પણ પ્રત્યક્ષ જોવો એ છેલ્લું પ્રાપ્તવ્ય છે. માટે ત્યાગી બલિરાજ આગળ ભગવાન પ્રથમ ચમ્પૂભિમાં, પછી પુરોદશ્યમાન જગતમાં, પછી સ્વર્ગમાં, પછી બ્રહ્મ(દુ)લોકમાં અને છેવટે આત્મામાં પણ પ્રત્યક્ષ થયા એમ કહ્યું છે.

આ પ્રમાણે ઉપરની કથામાથી એક બોધ લેવાનો છે. બોધ લઈ તદનુસાર ધાર્મિકતામાં પગલાં ભર્યા થતાં કરવાનો છે.

“હિરણ્મયેન પાત્રેણ સત્યસ્યાપિહિતં મુખમ્ ।
તત્ત્વં પૂષ્પપાવૃણુ સત્યધર્માય દ્રષ્ટવે ॥”

[સુદર્શન, જુલાઈ, ૧૯૦૦]

મને ચાકર રાહોજી—(ટેક)

ચાકર રહ્યું વાગ લગાણું, નિત ડઠ દરશન પાણું,
 વૃન્દાવનકી કુણ્ડલિનયે, તારી લીલા ગાણું—મને૦
 હરેહરે સવ વાગ વનાઝ, વિચ વિચ રાહો વારી,
 સાંવલિયાકે દરશન પાણું, પહિર કુસુમી સારી—મને૦
 યોગી આયા યોગ કરણકો, તપ કરણે સંન્યાસી,
 હરિમજનકો સાધુ આવે, વૃન્દાવનકે વાસી—મને૦
 મીરાં કે પ્રમુ ગહરગમીરા, હૃદય ઘર્યો જી ધીરા,
 આધિ રાત પ્રમુ દરશન દે હૈ, પ્રેમનદીકે તીરા—મને૦

બંગાળના સુપ્રસિદ્ધ કવિ અને નાટકકાર દ્વિજેન્દ્રલાલ ઝાંયના પુત્ર બાણુ દિલીપકુમાર રાંધ બંગાળી સાહિત્ય પરિપક્વતા અધિવેશનમાં ભાગ લેવા અત્રે (બનારસ) આવ્યા હતા. એઓ સુન્દર શૈલીમાં બહુ મધુર કંઠે ગાઈ શકે છે—યુરોપમાં પણ ફરી આવ્યા છે અને સાંના સંગીતનો પણ પરિચય ધરાવે છે. એમણે અમારે ત્યાં (યુનિવર્સિટીમાં) સંગીતના બે બક્ષસા કર્યા, તેમાં બહુ જ મધુર ભાવથી અને અસરકારક રીતે એમણે ઉપરતું કાવ્ય ગાયું હતું.

કાવ્ય અને સંગીત એકબીજાંથી સ્વતન્ત્ર કલા હોઈને પણ બ્યારે પરસ્પર સંશ્લેષથી એકનિષ્ઠતા બદલે એકરૂપતા પામે છે, ત્યારે એનો રસ કાર્તિક જુદો જ બને છે. આવા અસાધારણ રસનો સાક્ષાત્કાર આ પ્રસંગે અમને થયો હતો.

આ કાવ્ય ગુજરાતીમાં પ્રસિદ્ધ થયેલા મીરાંના પદસંગ્રહમાં છે કે નહિ એ મને યાદ નથી. પણ બાણુ દિલીપકુમારે કહ્યું કે એ રાજપૂતાનામાંથી એકઠાં કરેલાં મીરાંનાં પદમાત્ર એક છે.

“આકર રાખેને (વા, રાખોણ)”—એ ટકમાં “પુરુષભૂષણ દેહિ દાસ્યમ્” એ ભાગવતના ગોપિકાગીતનો પ્રતિધ્વનિ શ્રવણે પડે છે, બાકીનાં ભાવ અને કલ્પના તદ્દન સ્વતંત્ર છે.

આ કાવ્યમાં કર્મયોગ અને ભક્તિયોગનો સમન્વય કરવાનો ઉપદેશ રહેલો છે. પરંતુ, આમ કહેવામાં હું કાવ્યના રસને સૂકવી નાખતો નથી, આ. ૨૧

પુષ્પે પુષ્પે વનરપતિશાસ્ત્રનાં સત્યો શોધનાર વનરપતિશાસ્ત્રી પુષ્પની રમણીયતા બદલે પુષ્પનું વાસ્તવિક જીવન સમજી કે અનુભવી શકે ખરો? એક કવિ કહે છે :—

"The mind has a thousand eyes
And the heart but one,
Yet the light of a whole life dies
When love is done."

પ્રેમ એ જ દષ્ટિનું તેજ છે. દષ્ટિઓ હજારો હોય પણ જો એમાં પ્રેમ ન હોય તો દષ્ટિ આધળી જ સમજવી. વિજ્ઞાનશાસ્ત્રી ભલે હજારો ન્હાનાં મોટાં પરચૂરણ સત્યો શોધે, પણ એની આખમાં વસ્તુ માટે પ્રેમ નહિ હોય તો એને વસ્તુનું આત્મજ્ઞ સત્ય જડશે જ નહિ. આ પ્રેમનું—અને તેથી કવિકલ્પનાનું—ગૌરવ. અને તેથી જ કવિની ભારતી તે બ્રહ્માની સૃષ્ટિથી ચઢિયાતી એટલું જ નહિ, પણ એ 'પરા અને પશ્યન્તી' વાણી તે તત્ત્વવિચારકની 'વૈખરી' વાણીથી જુદી જ અને જિંચી. છતાં, પ્રેમમાં જો દષ્ટિનું તેજ પ્રકટ થાય છે તે સત્યના હજારો કિરણોનું બનેલું હોય છે. એ કિરણોનું એકીકરણ એ પ્રેમનો ધર્મ; એ તેજનું પૃથક્કરણ એ દષ્ટિનો ધર્મ. કવિકલ્પના અને તત્ત્વવિચારનો સંબંધ પણ એ જ તરેહનો છે. કવિ મિથ્યા કલ્પનાના ઘોડા દોડાવે છે એમ નથી; પણ જિલકું, કવિ જ તત્ત્વનું 'પૂરેપૂરું' દર્શન, યથા-અર્થ અનુભવ કરાવી શકે છે. તત્ત્વ જો સામાન્ય લોકદષ્ટિથી પરોક્ષ રહે છે, એને કવિ રસ, અલંકાર, શુણ્ણ, ભાવ પગેરે અલૌકિક સામગ્રી વડે મૂર્તિમન્ત કરીને અપરોક્ષ અનુભવયોગ્ય બનાવે છે. કવિકલ્પના એ જ તત્ત્વાનુભવની ખરી ભાષા છે; ખીજી રીતે કહીએ તો, તત્ત્વ એ આત્મા છે, અને કવિકલ્પના એ એનું શરીર છે—એ શરીરમાં જ એ આત્મા પ્રકાશે છે, અચેતન લોકવાણીમાં એ પ્રકાશી શકતો નથી. પણ લૌકિક વાણી એક કામ કરે છે : એ શરીર અને આત્માનો જો સંબંધ છે એ વિષે એ વાતચીત કરી શકે છે. આ લેખ એવી જ થોડી એક સૂચક વાતચીત કરવા માટે લખાયેલો છે. બાકી, વસ્તુદર્શન તો મીરાંના પદમાં જ કરી લેવું, આ લેખમાં એ મળશે નહિ.

પ્રભુમાં પ્રેમની મૂર્છા ખાવી એ (યોગની પરિભાષામાં) નિર્વિકલ્પ સમાધિ. પરંતુ એ તો જોને આવે તેને જ આવે, ચમેવૈષ વૃણુતે તેન લભ્યઃ મનુષ્યયત્નથી એ ધારી આણી શકાતી નથી; સામાન્ય મનુષ્ય તો માત્ર એ માટે યોગ્યતા સંપાદન કરવા કાર્થિક યત્ન કરી શકે—અને એવો

એક ધત્ત તે દાસ્યભક્તિ. તેમાં પણ હનુમાન ઉપર પ્રભુએ દાસ્યભક્તિનેા જેવો જોજ નાખ્યો હતો તેવો એ સામાન્ય મનુષ્ય ઉપર નાખતો નથી. સામાન્ય મનુષ્ય તો પ્રભુનેા ‘બાગ લગાવે’ તો બસ છે. આ સંસારરૂપી વાડીમાં મનુષ્યે બાગવાનનું કામ કરવાનું છે : જમીનને ગોડીને પોચી અને રસાળ કરવાની છે, ઝાંખરાં અને કાંટા કાઢી નાખવાના છે, ઝાડને પાણી પાઈ ને ઉછેરવાનાં છે, પુષ્પ વીણવાના છે, માળા ગૂંથવાની છે, પ્રભુને ચઢાવવાની છે. રૂઝ કાઢી નાખીને બોલીએ તો, મનુષ્યે પુષ્કળ પ્રેમ, પ્રયાસ અને ચતુરાઈથી આ સંસારને સુન્દર બનાવવાનો છે, અને પ્રભુને ચરણે ચઢાવવાનો છે. મ્હારી જાતને હું શુદ્ધ અને સુન્દર બનાવું અને પ્રભુને અર્પણ કરું—કારણ કે એવું જ અર્પણ એ સ્વીકાર છે—એટલું પણ બસ નથી. મ્હારી જાતને શુદ્ધ અને સુન્દર બનાવવાની સાથે, આ સંસારને પણ હું શુદ્ધ અને સુન્દર બનાવું એવી મ્હારી અભિલાષા અને કૃતિ હોવી જોઈએ. અને તે પણ પ્રભુને અર્થે જ. જેણે સંસાર સુધાર્યો એણે પ્રભુની સેવા કરી જ—કારણ કે સંસારમાંથી બહાર અને જુદો કોઈ ઈશ્વર નથી એમ કહેવામાં આવે પણ વસ્તુતઃ આમ કહેનાર નિરીશ્વરવાદી આ સંસારનું સ્વરૂપ સમજવામાં ભૂલ કરે છે. સંસાર પથરની શિલા જેવો નથી કે જેમાં થઈ પરતત્ત્વનું પ્રતિબિમ્બ ન પડી શકે કે જેની પાર જોઈ શકાતું ન હોય. એ તો નિર્મળ કાચના જેવો છે, જેને પર તત્ત્વનું પ્રતિબિમ્બ ઝીલતો કરવો વા જેની પાર પર તત્ત્વનું દર્શન કરવું એ આપણા હાથમાં છે. જે મનુષ્ય ‘સંસારમાં સરસો’ રહીને જ, તેમાં ‘સરસો’ રહીને પણ, ‘મન’ મ્હારી’—પરમાત્માની—‘પાસ રાખે છે, તે જ જીવનનું પરમ અને સંપૂર્ણ પ્રયોજન સિદ્ધ કરે છે. બાગવાનનેા આનન્દ માત્ર બાગમાં મજૂરી કરવામાં જ સમાપ્ત થવો ન જોઈએ. બાગનાં ફૂલ જોઈ, બાગના ધણી પાસે જઈ એનાં દર્શન કરવાની પણ એની ઇચ્છા હોવી જોઈએ.

મીરાં કહે છે કે ‘ચાકર રહવું, ઘાગ લગાવું’ પણ તેની જ સાથે ‘નિત ડઠ દરશન પાવું’—નિત જીડીને પ્રભુનાં દર્શન પામીશું એ અભિલાષા વિના જીવન નીરસ છે, મજૂરી છે, ઉદ્દેશરહિત અને આંધળું છે.

ગોપીઓએ પ્રભુનાં ગાન ગાઈને વૃન્દાવનની કુંજગલીઓને પ્રભુની ‘બંસરી’ સમાન કરી મૂકી હતી. તે જ પ્રમાણે, મીરાં પણ આ સંસારરૂપી વૃન્દાવનની કુંજગલીઓમાં—ત્યાં પરમાત્મા ભક્તને મળવાને ઉત્સુક ઉત્સુક નિત દર્શા કરે છે—પ્રભુની લીલા ગાવા ઇચ્છે છે : તારી લીલા ગાવું’ એવી અભિલાષાના આનંદમાં રાગે છે.

લક્ત આ સંસારરૂપી સકળ વનને લીલુંછમ—રસભરું—જૂઠ્ઠાની ઘટાથી ઘવાયેલું—બનાવવા ઇચ્છે છે, અને એમાં વચ્ચે વચ્ચે કુંજમાં બારીઓ રાખીને ‘શ્યામળિયા’નાં દર્શન પામવા ઇચ્છા કરે છે. સંસારી જીવન દુઃખ અને વૈધવ્યનું જીવન નથી, સુખ અને સૌભાગ્યનું જીવન છે; માટે મીરાં ‘પહિર કુસુમ્વી સારી’ કુસુમ્બી સાડી પહેરીને પ્રભુનાં દર્શન કરવાની ઉત્કંઠા ધરે છે.

‘યોગીઓ યોગની ક્રિયાઓથી, તપસ્વીઓ તપથી, સંન્યાસીઓ ત્યાગથી—પ્રભુને પામવા મથે છે. પણ શ્રીકૃષ્ણે ભગવદ્ગીતામાં કહ્યું છે તેમ ‘અવ્યક્તા હિ ગતિર્દુઃખં દેહવન્નિરવાપ્યતે’—અવ્યક્તનો માર્ગ એ સુખ અને શીતળ હાથનો માર્ગ નથી. તેથી જુન્દાવન કે વાસી—આ સંસારમાં રહેનારા—સાધુજન હરિભજનથી પરમાત્માને પામવા માગે છે. આવી જાતના સાધુ સાથે જેસી જેસીને, લોકલાજ ખોઈને ભજનકીર્તન કરી મીરાંએ પ્રભુ મેળવ્યા હતા.

પણ આમ ભક્તિરસથી કૃતાર્થ બનેલી મીરાં ‘હૃદયનાથ’ને હૃદયમાં અનુભવતી છતાં, એની ‘પરાત્પર’તાનો વીસરતી નથી. એનો પ્રભુ હૃદયમાં સ્વયંપ્રકાશ હોઈને પણ ‘ગહર ગભીર’—ધેરો અને જીંડો—છે: “ત’ હુર્દશીં ગૂઢમનુપ્રવિહં ગુહાહિતં ગહ્નરેષ્ઠં પુરાર્ણ” ઇત્યાદિ શ્રુતિમાં વર્ણવેલી એની ‘હુર્દશ’તા’ એ સારી પેઠે સમજે છે. પણ એ ‘હુર્દશ’ને હૃદય સરસો લાવીને અપરોક્ષ કરવાની રીતિ પણ એને હાથ લાગી છે: જેણે પ્રભુને ખરા હૃદયથી હૃદયનાથ કરીને માન્યો છે તેને મીરાં કહે છે તેમ—

“આધિ રાત પ્રમુ દરશન દે હૈ પ્રેમનદીકે તીરા”

આ સંસારરૂપી શ્યામ રજનીમાં—અડધી રાત્રે પ્રભુ પ્રેમનદીને તીરે દર્શન દે છે. પ્રભાત થતા સૂર્યનાં કિરણોથી રાત્રિ ભેદાય એમાં તો નવાઈ જ શી ? પણ અન્ધકારગાદી રાત્રિમાં પણ કૃષ્ણચન્દ્ર એના લક્ત-જન આગળ પ્રકટ થાય છે—ચન્દ્રવત્ એમનો શીતળ પ્રકાશ પાથરે છે, અને પ્રેમથી એમને રાસ રમાડે છે. સંસારને અન્તે (વિદેહ)મુક્તિ ભલે હો; પણ સંસારનાં મધ્યમાં પણ જીવન્મુક્તિ મળી શકે છે. ચોતરફ ધોર અજ્ઞાનથી ગાજતા આ સંસારમાં રહીને પણ, કયા ભકતે ખરા પ્રેમથી પ્રભુ શોધ્યો અને એને એ મળ્યો નહિ ?

[વસંત, ફાલ્ગુન, સં. ૧૫૭૯]

શા સ્ત્ર વર્ગી

૧ : અર્થાપત્ર

‘જ્ઞાનસુધા’ પત્રતા તન્ત્રી સાહેબની સેવામાં—

ગયે શનિવારે રાત્રિએ પ્રાર્થનાસમાજ મંદિરમાં કીર્તન સાલળી, આપના ધર્મમંડળના મોક્ષસળધી સિદ્ધાન્ત વિષે કેટલીક શંકા ઉદ્ભવી છે. તેના ખુલાસો આપના માસિક પત્ર દારા કૃપા કરી કરવામાં આવશે એમ આશા છે. ‘પ્રાર્થનામાળા’ને આરંભે આપેલા આર ધર્મસિદ્ધાન્તોમાંથી મારી શંકાઓનું સમાધાન ન થઈ શકે, માટે જ આપને આટલી તરફી આપવાની જરૂર પડી છે; તે ક્ષમા કરશો. આપના પત્રની ઘણી જગ્યા ન રોકાય માટે તે શંકાઓને ટૂંકાણુમાં સાર નીચે આપું છું:—

(૧) “અળકે જ્યોત્સ્નામય શા વિશાળ રે, પેલા દિવ્ય કિનારા ।

ગાળે જ્યાં ગંભીરું મધુરું પેલું અમૃતત્વસિન્ધુનું પૂર રે; પેલા.”
અત્ર અલૌકિક કવિકલ્પનાથી રસાયેલા ‘પરજીવન’ નું પરમાર્થ-સ્વરૂપ શું છે? તે જન્મ-ાન્તર છે? લોકાન્તર છે? કે અવસ્થાન્તર છે?

(૨) જે પરજીવન તથા પૂર્વજીવન પ્રકૃતિરૂપ અનંતતાવસ્થા છે એમ કહ્યું, તે બંને સમાનધર્મી છે કે ભિન્નધર્મી? જે સમાનધર્મી હોય-તો અનંતત્વમાંથી આત્માની પ્રત્યુત્તિ થવાનું શું કારણ? જો ભિન્નધર્મી હોય-તો તે ભેદ શો છે?

(૩) જીવ ઈશ્વરનું ઐક્ય નહિ પણ સામીપ્ય એ સુક્તિ એમ એક પ્રસંગે કીર્તનમાં કહેવામાં આવ્યું હતું. અત્ર ‘સામીપ્ય’ એટલે શું? તે સિદ્ધ છે, કે સાધ્ય છે? અર્થાત્ નથી અને મેળવવાનું છે, કે છે તે જ અનુભવવાનું છે. છે તે જ અનુભવવાનું હોય, તો તે હાલ નથી અનુભવી શકાતું તેનું કારણ? વેદાન્તીઓનો દ્વિતાનુભવ માટે કરેલો ખુલાસો આ મતમાં સ્વીકાર્ય છે? નથી અને મેળવવાનું છે, તો તે મેળવવાની વસ્તુનું સ્વરૂપ શું છે? દૈશિક અને કાલિક સામીપ્ય તો ઈશ્વરના સર્વ વ્યાપકત્વથી અને નિત્યત્વથી છે જ, નથી એમ નથી એટલે તે સાધ્ય ન હોઈ શકે. પ્રકારકૃત સામીપ્ય માનવામાં તે સામીપ્યની મર્યાદા કયા રાખવી?

- (૪) મોક્ષાવસ્થામાં સુખાભિવ્યક્તિ છે, કે માત્ર આત્મતિક દુઃખ-
ધ્વંસ છે? જો સુખાભિવ્યક્તિ હોય, તો તે સુખ નિત્ય-છે કે
અનિત્ય તથા તદનુભાવક દેહાદિક છે કે કેમ?
- (૫) મોક્ષાવસ્થામાં જીવ અને ઈશ્વર સમાન છે, કે કાંઈ ભેદ રહે
છે? જો સમાન હોય, તો જેમ ઈશ્વરમાં જગત કૃતિમત્વ રહે
છે, તેમ જીવમાં પણ તે કેમ ન રહે, અને અનેકશ્વરવાદ
પ્રાપ્ત થઈ અપસિદ્ધાન્ત પણ કેમ ન થાય? જો કાંઈ પણ ભેદ
રહેતો હોય તો તે ભેદ શો છે? તે સુખાવસ્થામાં ઈશ્વર અને
જીવનો સેવ્યસેવક ભાવ કાયમ રહેવાનો કે નહિ? અને જો
રહેવાનો, તો તે શા કારણથી?
- (૬) આ સર્વના નિર્ણય માટે તર્ક પ્રમાણ છે? કે શાસ્ત્ર? કે માત્ર
સ્વેચ્છા જ?

૫૦ એક મુમુક્ષુ

અમદાવાદ, તા. ૬-૧-૧૮૯૨

તા. ૬. પ્રાર્થનામાળા જોતા એક વિશેષ શંકા ઉત્પન્ન થઈ છે.
પ્રાર્થનામાળામાં “આત્માનું” ઐહિક આમુખિક કલ્યાણ થાય છે” એમ
અનુર્થ સિદ્ધાન્ત છે. તેને સ્થાને તા. ૧૫ મી એપ્રિલ સને ૧૮૯૧ ના
'જ્ઞાનસુધા' ના અંકમાં “આત્માનું” કલ્યાણ થાય છે” એટલું જ છે. આ
ઠેરફાર સહજ જ થયો છે કે પરલોક વિષેની શંકાથી થયો છે?

૫૦ એ જ

[જ્ઞાનસુધા, ફેબ્રુઆરી, ૧૮૯૨]

૨ : વેદ, વેદાર્થ અને વેદના દેવો

૧

‘વેદ’ ને વિદ્ ઉપરથી ધાતુ થયેલો શબ્દ છે એ મૂળ જ્ઞાનવાચક છે, શબ્દવાચક નથી : અર્થાત્ એનો અર્થ જ્ઞાન થાય છે, અમુક શબ્દાનુપૂર્વી એવો થતો નથી. અમુક શબ્દાનુપૂર્વીનો એ વાચક થયો તે ક્યારે કે જ્યારે કાલ-ક્રમમાં આપણે એનાથી એટલા દૂર પહોંચી ગયા કે સર્વ જ્ઞાનના ભંડાર તરીકે અને તેની ઇશ્વરના શબ્દ તરીકે આપણે એને પૂજવા લાગ્યા. આ પૂજન સ્વાભાવિક છે : આર્થ પ્રભુનું બદલે મનુષ્યભવિતિનું એ સર્વથી પ્રાચીન પુસ્તક છે, અને હિન્દુસ્થાનના ધાર્મિક ઇતિહાસનાં સર્વ બીજ એમા ભરેલા છે. આગળ જતાં એને માટે ‘શ્રુતિ’ શબ્દ ચોખ્યો તે એમ સૂચવવા કે ઋષિઓએ આ જ્ઞાન પોતાની બુદ્ધિમાથી ઉપભવેલું નથી પણ સાક્ષાત્ પરમાત્મા પાસેથી સાંભળ્યું છે. પરંતુ પરમાત્મા મનુષ્યની સામા, મહારી સામે તમે ઊભા છો અને મને કાંઈક કહો છો તેમ, સામા ઊભા રહીને કહેતા નથી. પરમાત્મા તો આ વિશ્વના અને આપણા અન્તર્યામી છે, અને તેથી એ ને કાંઈ બોલે છે, આપણને સંભળાવે છે તે અન્તરમા રહીને; સામા એક મનુષ્યવત્ ઊભા રહીને નહિ. આથી બેગાબેગું એ પણ સ્પષ્ટ છે કે અન્તરનો ધ્વનિ એ કોઈ સંસ્કૃત, ઝડ, અરબી હંસાદિ ભાષામાં થતો નથી : એ ભાષા તો એ ધ્વનિ ગ્રીલવાતું બોલું છે. આ વાંત ને વિચાર અને ઉપપત્તિથી સિદ્ધ છે, એને આર્યજ્ઞાપાના ઇતિહાસથી પણ દેકો, મળે છે, વિદ્ ધાતુ, ને ઉપરથી વેદ શબ્દ થયો છે, એ લૅટિનનો *videre—to see* ધાતુ છે, અને અંગ્રેજી ‘*Idea*’ પણ એ જ લૅટિન *videre* ધાતુ ઉપરથી નીકળ્યો છે, એટલે આપણે વેદ શબ્દને માટે યથાર્થ અંગ્રેજી શબ્દ શોધીએ તો તે *Vision=દર્શન*, *Idea=ધ્યાન*, ધ્યેય એ જ જડે છે. અને તેમ જ, ને મહાપુરુષોને એ મહાન દર્શન થયું હતું તેમને આપણે ઋષિ—દ્રષ્ટા કહીએ છીએ એ પણ ચોખ્ય છે.

જ્યારે આ “સાક્ષાત્કૃતધર્મા” દ્રષ્ટાઓનો યુગ વ્યતીત થઈ ગયો, ત્યારે પાછળના પુરુષોએ એમના વાક્યોનું ગ્રેમ અને આદરથી સ્મરણ કરી ને ગ્રન્થો કાળે કાળે રચ્યાં એ ‘સ્મૃતિ’ કહેવાયા. પણ તેમાં કેટલાંક જનો તો નિસ વેદના મુખપાઠમાં એવા મુગ્ધ બની ગયા કે તેઓ શબ્દના

મહિમામાં અર્થનો મહિમા ભૂલી ગયા, અને વેદના મન્ત્રો સમજવા માટે નથી પણ વેદના બ્રાહ્મણ વિભાગમાં જે યજ્ઞો કરવાના કહ્યા છે તેમાં એ મન્ત્રોનો યથાવિધિ ઉચ્ચાર કરવો એ જ એનો ઉપયોગ છે એમ એમનું માનવું થયું. આ મતના એક અગ્રણી તરીકે, નિરુક્તકાર ચારકે કૌત્સનું નામ નોંધ્યું છે : કૌત્સ કહે છે કે “અનર્થકા હિ મન્ત્રાઃ”—પરંતુ ઘણા પાશ્ચાત્ય અને અત્યંત વિદ્વાનો સમજે છે તેમ, આ શબ્દોનું તાત્પર્ય એ નથી કે મન્ત્રોમાંથી કંઈ અર્થ પ્રતીત થયો નથી : એવા અપ્રતીતાર્થ શબ્દો તો કૌત્સે ખાસ ગણાવ્યા છે. તાત્પર્ય એ છે કે કૌત્સના મતે વેદના મન્ત્રો અર્થ સમજવા માટે નથી પણ યજ્ઞમાં ઉચ્ચારવા માટે છે. પરંતુ અર્થ સમજાય છે તો ખરો, એની કૌત્સથી પણ ના પાડી શકાય એમ નથી, કારણ કે કૌત્સને ઉત્તર વાળતાં ચારક કહે છે તેમ “અર્થવન્તઃ શબ્દ-સામાન્યાત્” કારણ કે જે શબ્દ લોકોમાં એટલે કે લૌકિક સંસ્કૃતમાં વપરાય છે તે જ વેદમાં સમાન રીતે વપરાયા છે. બેશક કેટલાક શબ્દોનો આપણને અર્થ જડતો નથી. પરંતુ તે માટે આપણે પ્રયત્ન કરવો જોઈએ. ચારક કહે છે તેમ “નૈષ સ્થાણોરપરાધો યદેનમન્થો ન પદ્યતિ । પુરુષાપરાધઃ સ મવતિ”—આધળો માણસ થાંભલો ન બુલે તેમાં થાંભલાનો દોષ નથી, માણસનો દોષ છે.

વેદમાં કેટલાક શબ્દો એવા છે ખરા કે જેનો અર્થ આપણે બિલકુલ જાણતા નથી. કેટલાક એવા છે કે થોડાંક ફાંફાં મારીને ધાત્વર્થ ઉપરથી, ખીજા વિકાર ઉપરથી, વા વાક્યમાં સ્થાન જોઈને, વા અનેક વાક્યોમાં ન્યાં ન્યાં એનો પ્રયોગ થયો હોય એ સરખાવીને આપણે એના અર્થનો નિર્ણય કરી શકીએ. આમ કેટલાક શબ્દો ખાદ કરતા પૂર્ણ વૈદિક શબ્દોનો બહુ મોટો જથ્થો એવો રહે છે કે જેનો અર્થ, ઉપર ચારકે કહ્યું તે કારણથી—‘શબ્દસામાન્યાત્’—આપણે નિશ્ચયપૂર્વક જાણીએ છીએ; અથવા તો નિર્વચનની મદદથી ઠરાવી શકીએ છીએ. તે ઉપરાંત એ પણ ભૂલવું ન જોઈએ કે હિન્દુસ્થાનમાં ઘણું જ્ઞાન પરંપરાની પ્રણાલીએ વહેતું આવે છે. બેશક, એ પરંપરાના અર્થ સામે વાજબી કારણ જણાય તો મતભેદ ધરાવવો અનુચિત નથી; પણ વર્તમાન વિદ્વાના અભિમાનથી ઉન્મત્ત બની “Los von Sayana” (“સાચણને ઠાઠો જ ઠાઠો !”) એમ સાચણાચાર્ય જેવા બહુશ્રુત અને સંપ્રદાયવિદ્ લાભ્યકાર સામે ઉદ્દગાર કરવો એમાં એ પાશ્ચાત્ય વિદ્વાનોનું કદાચ સત્ય સામે પાપ નહિ હોય, પણ તેઓની મૂર્ખતા તો છે જ. વસ્તુતઃ મેક્સમૂલરે સાચણને ‘આધળાની

લાકડી' ('Blindman's stick') કહી છે એમાં બહુ સત્ય છે. અને એમ કહેવું પણ બહુભરેલું છે કે સાયણાચાર્ય, જે વેદ પછી હજારો વર્ષે થયા, એમનો કરેલો અર્થ કેમ પ્રમાણ માની શકાય ? વસ્તુતઃ સાયણાચાર્ય પહેલાં વેદ ઉપર ટીકા લખાયેલી હવે જાણવામા આવી છે, અને તેથી વેદાર્થનો સંપ્રદાય સાયણ પાસે અવિચ્છિન્ન ચાલ્યો આવ્યો હોય એ સંભવિત છે. સાયણાચાર્ય ચારક આદિ પ્રાચીન મુનિઓના સામ્રદાયિક અર્થ ઉપર આધાર રાખે છે, અને એ મુનિઓ વેદના પ્રણયનકાળ પછી ઘણે વર્ષે થયા તો પણ તેમને મૂળ અર્થ સંપ્રદાયથી મળ્યો હતો. એ આટલા ઉપરથી પણ સ્પષ્ટ જણાય છે કે વેદના કેટલાક શબ્દો જેનો લૌકિક સંસ્કૃતમાં છાટો મળતો નથી એના એઓએ એ જ અર્થ ક્યાં છે કે જે એ શબ્દને મળતા એવા તે સમયની બીજી આર્થ ભાષાના શબ્દોને આધારે થવા ભ્રમ્ય એ. એક જ ઉદાહરણ આપીએ : જેમકે “ વમઃ ” શબ્દ. આ વૈદિક શબ્દનો અર્થ ‘ગૃહ’ કરવાનું લૌકિક સંસ્કૃત ઉપરથી કહી ન સૂઝે. પણ લૅટિન domus શબ્દની મદદથી ગૃહ અર્થ સહજ રીતે નક્કી થઈ જાય છે.

૨

ખરી મુશ્કેલી વેદના સામાન્ય શબ્દોના અર્થ કરવામાં રહેલી નથી. પણ વેદનો ધર્મ શો હતો ? વેદના દેવો એ શું છે ?—ઇત્યાદિ ધર્મને લગતા પ્રશ્નોનો ઉત્તર દેવો કઠિન છે. અને તેમ થવાનું કારણ એ છે. કે સામાન્ય શબ્દોના અર્થ જેવા બદલાતા નથી તેવા ધર્મસંબન્ધી જનસમાજના વિચારો બદલાય છે. વેદ અને ચારકના સમય વચ્ચે સામાન્ય શબ્દોના અર્થ કરવામાં જે મુશ્કેલી નહોતી તે ચારકના સમયમાં વેદનો ધર્મ સમજવામાં ઉત્પન્ન થઈ ચૂકી હતી. આ વાત ચારકે દેવો અને દેવોની આખ્યાયિક સંબન્ધી પૂર્વાચાર્યોના જે વિવિધ મતભેદ નોધ્યા છે તે ઉપરથી સ્પષ્ટ સમજાય છે. તેમાં એક મત (૧) યાજ્ઞિકોનો : તેઓના મત પ્રમાણે યજ્ઞમાં જે જે દેવતાનું નામ લઈ એને બલિ સમર્પવામાં આવે છે તેને પૃથક્ પૃથક્ દેવતા સમજવા. આ મન્ત્રનો મૂલ મનનાત્મક અર્થ વીસરાઈને મન્ત્ર એક જાદુઈ શબ્દની આનુપૂર્વી થઈ રહી, અને યજ્ઞમાં એ જ રીતે એનો ઉપયોગ કરવાની રીત ચાલી. અને તે સાથે યાજ્ઞિકોના વર્ગ બધાથો, તથા સંપ્રદાનવાચક ચતુર્થાંશનો પ્રત્યય જેને લાગે તે દેવતા એવી ધર્મના હૃદયથી લગલગ શૂન્ય એવી શબ્દપૂજા અને

કર્મપૂજા શરૂ થઈ. પણ ઉપર કહ્યું તેમ, વેદના શબ્દો તે લોકભાષાના શબ્દો. પણ હોઈ એનો અર્થ પ્રતીત થયા વિના રહેતો નહોતો. અને તેથી આ યાજ્ઞિકોની સાથે સાથે જ ખીજા વિચારકો ધણા હતા, જેઓ વેદના દેવ વિષે જુદો મત ધરાવતા હતા. તેમાં એક વર્ગ (૨) “ઐતિહાસિકો” નો હતો : તેઓના મત પ્રમાણે દેવો એ યજ્ઞના મન્ત્રોના વિનિયોગ માટે કલ્પાયેલા સત્ત્વો નથી, પણ ‘ઐતિહાસિક’ એટલે કે ‘ખરખર હતા’ એવાં—અર્થાત્ યજ્ઞથી સ્વતંત્ર વાસ્તવિક વ્યક્તિઓ છે. (૩) ઋષિઓએ પ્રકૃતિઓનાં તે તે દશ્યોમાં જે જે ચૈતન્યનો પ્રકાશ (ધાત્વર્થમાં ‘દેવ’) જોયો તેને તે તે દશ્યને અનુસરતું નામ તેઓએ આપ્યું : એમ એક ત્રીજા અર્થકર્તા જેઓ ‘નૈરુક્ત’ કહેવાય છે તેઓનું કહેવું છે. આ નૈરુક્તોએ (શબ્દના ધાત્વર્થ ઉપરથી અર્થનું નિર્વચન કરનારા વર્ગો) પ્રકૃતિનાં દશ્યોના, અને તેથી દેવોના, તેઓના સ્થાનભેદે કરી ત્રણ વર્ગ પાડ્યા છે : પૃથ્વી સ્થાનના, અન્તરિક્ષ(મધ્યમ)સ્થાનના અને દુરસ્થાનના. વર્ગ પાડ્યા પછી પણ તે તે સ્થાનનો એક એક તેજોરૂપ પદાર્થ જોઈ ત્રણ વર્ગનો ત્રણ દેવોમાં સમાવેશ કરી દીધો. આ પ્રમાણે :—પૃથ્વીનો તેજોરૂપ પદાર્થ અગ્નિ, અને તેથી પૃથ્વીનો એક દેવ, અગ્નિ. અન્તરિક્ષનો તેજોરૂપ પદાર્થ વિદ્યુત (વીજળી), અને તેથી વીજળી અને વૃષ્ટિના અધિક્ષાતા વાયુ વા ઇન્દ્ર, એ ખીજો અન્તરિક્ષસ્થાનનો દેવ; અને દુરસ્થાનનો તેજોરૂપ પદાર્થ સૂર્ય એ ત્રીજો, દુરસ્થાનનો દેવ. આ દેવત્રયોનો સિદ્ધાંત “નૈરુક્તો”નો હતો. ધણું વસ્તુતઃ જે નિર્વચનપદ્ધતિએ વેદાર્થ કરનારા હોઈ “નૈરુક્ત” કહેવાતા તેનો આ “દેવત્રયી”ના સિદ્ધાંત સાથે કાંઈ તાત્ત્વિક સંબંધ નથી. નિર્વચનપદ્ધતિએ વેદાર્થ કરવા છતાં પણ એકદેવવાદ સંભવી શકે છે. તાત્પર્ય કે નિર્વચન કરનારા પ્રાચીન “નૈરુક્તો” સર્વ દેવોને ત્રણ દેવરૂપે નિરૂપણ કરતા એ માત્ર એક ઐતિહાસિક હકીકત છે. નિર્વચનપદ્ધતિને અને ત્રણ દેવના સિદ્ધાંતને કાંઈ આન્તર અને આવશ્યક સંબંધ નથી.

યારક એક પ્રશ્ન એ ચર્ચો છે કે વેદમાં આટલા બધાં દેવોનાં નામ આવે છે તો બધા મળીને દેવ ત્રણ જ છે એમ કેમ માની શકાય? એનો નૈરુક્ત પક્ષ તરફથી પોતે ઉત્તર આપે છે કે “તાસાં માહામાત્ર્યાદૈકૈ-કસ્યા અપિ વહ્નિ નામધેયાનિ ભવન્તિ”—દેવો એવા મહાભાગ છે કે એ એક હોઈને પણ એના અનેક નામો હોય છે અને એનાં ઉદાહરણ આપીને યારક કહે છે કે જેમ કર્મભેદે કરી એક જ વ્યક્તિ કેટલાય યજ્ઞોમાં

હોતા, અધ્વયુ, બ્રહ્મા અને ઉદ્દગાતા થાય છે અને એ નામે વ્યવહારાય છે, તેમ એક જ દેવ તે તે કર્મોએ કરી નદનુસાર જુદે જુદે નામે યોલાય છે, પણ આ અસંખ્ય દેવોને ત્રણ દેવમા સમાવી દેવાનું જે ઉદાહરણ છે એ વસ્તુતઃ તેઓને એક દેવમા સમાવી દેવાને પણ સમર્થ છે. અને તેથી એ વિચારશ્રેણિમા આગળ વધતાં એક સિદ્ધાન્ત એ દેવોના ‘ભેદાભેદ’નેા એટલે કે એકાનેકતાનો નીકળે છેઃ અર્થાત્ જેમ ત્રણ સ્થાન (પૃથ્વી, અન્તરિક્ષ અને ઘુ) પરસ્પર સંબદ્ધ હોઈને એક છે, એમ એના ત્રણ દેવો ત્રણ હોઈને પણ એક છે; એનું ખીજું ઉદાહરણ ચારક આ પ્રમાણે નાધે છેઃ “નરરાષ્ટ્રમિવ” જેમ અસંખ્ય મનુષ્યો ને તે વ્યક્તિરૂપે ભિન્ન છે, છતાં રાષ્ટ્રરૂપે એક છે તે રીતે;—અર્થાત્, પ્રકૃતિના અસંખ્ય દૃશ્યોમાં પરમાત્મા વિવિધરૂપે પ્રકાશે છે, છતાં સર્વ દૃશ્યો તે એક જ પ્રકૃતિ હોઈ એમા એક જ પરમાત્મા રહેલો છે. ઉપનિષદ કહે છે તેમ “एको देवः सर्वभूतेषु गूढः” આ ભેદાભેદ વા એકાનેકતાના સિદ્ધાન્તને અધિક સ્પષ્ટ કરતા એ દ્વિતિ થાય છે કે ભેદ અને અભેદ યાને એક અને અનેક એમ નહિ, પણ ભેદમાં અભેદ, એકમાં અનેક; અને એ કરતા પણ વધારે શુદ્ધરૂપે કહીએ તો ભાસમાન ભેદમાં વાસ્તવિક અભેદ, ભાસમાન અનેકતામાં વાસ્તવિક એકતા. આ સિદ્ધાન્ત અધ્યાત્મવિદ્ મંડળનો હતો. આ માયાવાદ જે ભેદાભેદના અન્તરમાં લપાયેલો છે એ યાગક મુનિ આગળ સ્ફૂટરૂપે રહેલો ન હતો અને તેથી સત્ય-મિથ્યાની પગલાપાને બદલે સામાન્ય લાષમાં એ અધ્યાત્મવિદ્નો સિદ્ધાન્ત ખતાવતા કહે છેઃ “माहा-भाग्याद् देवताया एक आत्मा बहुधा स्तूयते एकस्यात्मनोऽन्ये देवाः प्रयज्ञाने भवन्ति। अपे च सत्त्वानां प्रकृतिभूमिर्कपयः स्तुवन्ति”—અર્થાત્ પરમાત્મા એક હોઈને પણ અનેક રીતે એ સ્તવાય છેઃ એક જ આત્માના ખીજા દેવો જુદાં જુદાં અગ છે એક જ પ્રકૃતિની તે તે પદાર્થરૂપે અનેકતાને ઉદ્દેશી, ઋષિઓ એને બહુ રૂપે સ્તવે છે, યદ્યપિ વસ્તુતઃ તે એ એક અખંડ છે.

૩

હવે પાછળ કહેલી એક વાતનું અનુસન્ધાન કરીએઃ ઉપર કહ્યું હતું કે વેદના મન્ત્રો એ વસ્તુતઃ ઋષિઓના આ વિશ્વ ઉપરના મનનના ઉદ્દગાર છે, તેને બદલે જેઓ એને અર્થહીન માત્ર વીંછીના મન્ત્રની પેઠે યજ્ઞમાં કેવળ ઉચ્ચારવાની શબ્દની આનુપૂર્વી છે એમ માને છે તેઓની દષ્ટિ

લગભગ ધર્મના તત્ત્વથી રહિત છે. આમ “લગભગ” શબ્દ પ્રયોજવામાં જે હેતુ રહેલો છે તે સ્પષ્ટ કરીએ. એક તો એ કે એવી રીતે પણ જેઓ ‘દેવ’માં અસ્તિક્યવૃત્તિ રાખીને યજ્ઞ કરે છે તેઓ ધર્મને પહેલે પગથિયે નહિ તો ધર્મને આગણે તો છે જ; અને જેઓ એ તરફ મુખ વાળીને જીલા છે તે કોઈ વખત પણ સાચા પ્રભુના મન્દિરમાં પ્રવેશ કરશે અને સીડીએ ચઢશે એમ આશા રાખી શકાય છે. ખીજું એક જાણવા જેવું છે કે યાજ્ઞિકાએ એક ચર્ચા એ કરી છે કે ‘અનાદિષ્ટ દેવતા’વાળા મન્ત્રોની દેવતા કોણ?—અર્થાત્ જ્યાં જ્યાં અમુક અમુક દેવતાનો ઉલ્લેખ કે સંબોધન જેવામાં આવે છે ત્યાં તો તે તે દેવને મન્ત્રની દેવતા માનીએ; પણ જ્યાં એવું મૂચન જેવામાં આવતું નથી ત્યાં દેવતાને નિર્ણય કેવી રીતે કરવો? આટલો ઉત્તર તો રહેલો છે કે જે દેવતાના યજ્ઞ વા યજ્ઞાંગમાં એ મન્ત્રનો વિનિયોગ થયો હોય તે એની દેવતા. પણ જે મન્ત્રનો યજ્ઞમાં ઉપયોગ ન બતાવ્યો હોય તેનું શું? આ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં યાજ્ઞિકા કહે છે કે એવા સઘળા મન્ત્રોનો દેવ પ્રજાપતિ. આમ પ્રજાપતિને માનવામાં યાજ્ઞિકાએ બ્રહ્મણ્યુચ્ચેતો એક વિશિષ્ટરૂપનો એકેશ્વરવાદ સ્વીકાર્યો છે, જેમા પ્રજાપતિ એ સામાન્ય યજ્ઞના દેવરૂપે અને તે તે દેવો એ પ્રજાપતિની ઉત્પન્ન કરેલી વિશિષ્ટ શક્તિરૂપે પૂજાય છે. આમ હોવાથી યાજ્ઞિકાને સર્વથા ધર્મહીન કહી શકાતા નથી.

“અનાદિષ્ટ દેવતા”વાળા મન્ત્રો સંબંધી નૈરુકતોનો મત એવો છે કે એવા મન્ત્રો “નારાશંસ” છે : “નારાશંસ” શબ્દના વિવિધ અર્થ કરવામાં આવ્યા છે : જેમાં નરોની—મનુષ્યોની—સ્તુતિનામ પ્રશંસા કરવામાં આવી હોય તે. પણ પ્રકૃત સ્થળે એ અર્થ આવી ન શકે, કારણ કે જ્યાં અમુક મનુષ્યની એ પ્રમાણે સ્તુતિ કરવામાં આવી હોય ત્યાં તે મનુષ્યને એ મન્ત્રની દેવતા માની લેવાય, પણ એનું યજ્ઞમાં શું પ્રયોજન હોઈ શકે? તેથી એ અર્થ ખીજા ટીકાકારોએ નાપસંદ કયો છે. પરંતુ મનુષ્યમાત્રના વિરાટરૂપને (Humanity) જાતિ વા સમૂહના અર્થમાં ‘નર’ વા ‘નાર’ કહીએ, તો “નારાશંસ”નો અર્થ મનુષ્યજાતિની પૂજા એવો થાય. આવી પૂજા આ મતમાં વિવક્ષિત છે એમ માનવું કઠણ નથી. અને ઋગ્વેદના પુરુષસૂક્તની દૃષ્ટિએ આમ અર્થ કરવો ફીક ‘બની શકે છે. ખીજા ટીકાકારો “નારાશંસ”નો અર્થ “અગ્નિ વા યજ્ઞ” એમ કરે છે. ત્યાં “યજ્ઞ એટલે વિષ્ણુ” એમ વિશેષ ખુલાસો કર-

વોમા આવ્યો છે; અને અગ્નિ એ યજ્ઞના દેવોમાં મુખ્ય હોઈ “અનાદિષ્ટ દેવતા” વાળા મન્ત્ર સંઘના અગ્નિના છે એમ ખીજા મતનું સમર્થન કરવામાં આવ્યું છે. અગ્નિ “નરાશંસ” એટલા માટે કે મનુષ્યમાત્ર એની સ્તુતિ કરે છે; અને યજ્ઞપુરુષ વિષ્ણુ, તેથી યજ્ઞની પૂજા એટલે વિષ્ણુ-પૂજા. અને વિષ્ણુ તે સૂર્ય, તેથી વિષ્ણુપૂજા એટલે સૂર્યપૂજા સમઝીએ તો તો ઉપર કહેલો એક પક્ષ Fireworship(અગ્નિપૂજા)નો અને ખીજો Sunworship(સૂર્યપૂજા)નો. અને અગ્નિ સૂર્ય બને મનુષ્ય-જાતિના મૂલ દેવ હોઈ એ ‘અનાદિષ્ટ દેવતા’ વાળા મન્ત્રની દેવતા નરીકે ગણાવા યોગ્ય છે.

૪

આ પ્રમાણેના વેદના દેવો સંબંધી પ્રાચીન મત દર્શાવી એનો અર્વાચીન વિકાસો કેટલે અંશે સ્વીકાર કરે છે એ જોઈએ. આપણે ઉપર જોયું કે નૈરુક્તો નિર્વચનપદ્ધતિએ શબ્દોના અર્થ કરે છે, એટલું જ નહિ પણ વેદના દેવો સંબંધી પણ એમણે અમુક વિચાર પ્રકટ કર્યા છે. તેમાં એમનું મુખ્ય દૃષ્ટિબિન્દુ પ્રકૃતિ (Nature) માં પરમાત્માનું દર્શન કરવાનું છે. એ પ્રકૃતિના ત્રણ ખંડ છે; પૃથ્વી, અન્તરિક્ષ અને ઘ્રુ. અને તે પ્રમાણે એમને મતે દેવો ત્રણ છે. વેદમાં ઇન્દ્ર અને વૃત્રનું યુદ્ધ વર્ણવ્યું છે, એ અમુક ઐતિહાસિક—વાસ્તવિક—અસુર અને ઇન્દ્ર વચ્ચેનું યુદ્ધ છે એમ “ઐતિહાસિકો” માને છે. તેમ ન માનતાં નૈરુક્તો એને અન્તરિક્ષમાંથી થતી વૃષ્ટિનું આલંકારિક વાણીમા કરેલું વર્ણન સમજે છે. યાસ્કે લખે છે :

“તત્કો વૃત્ર ? મેઘ इति नैरुक्ताः त्वाष्ट्रोऽसुर इत्यैतिहासिकाः अपां च ज्योतिषां च मिथीभावकर्मणा वर्षकर्म जायते तत्रोपमार्थेन युद्धवर्णा भवन्ति ।” એ ‘વૃત્ર’ શાણ ? મેઘ એમ નૈરુક્તો કહે છે. ત્વષ્ટોનો પુત્ર, એક અસુર એમ ઐતિહાસિકોનું માનવું છે. જળ અને તેજ બેનું મિશ્રણ થઈને વૃષ્ટિ થાય છે એની ઉપમારૂપે યુદ્ધનું વર્ણન કરવામાં આવ્યું છે એમ નૈરુક્તોનો મત છે.” અર્થાત્ ટીકાકાર સમજાવે છે તેમ, વાસુથી વેષિત ઇન્દ્રરૂપી વિદ્યુતના જ્યોતિષી જ્યારે જળ તપે છે ત્યારે જળ પૃથ્વી ઉપર પડે છે. અથવા વિદ્યુતરૂપી વજ્રથી વૃષ્ટિનો દેવ ઇન્દ્ર જ્યારે મેઘરૂપ વૃત્રનો દેહ ચીરે છે, ત્યારે જળ પડે છે. અન્યત્ર, એ જ જળની ધારાઓ રૂપી ગાયોને વૃત્રે મેઘરૂપી દુર્ગામાં પૂરી હતી, એને વૃષ્ટિના દેવ ઇન્દ્રે ઓઝાવી એવી કલ્પના કરી છે. આને કેટલાક અર્વાચીન પાશ્ચાત્ય

વિદ્વાનો storm myth કહે છે. લોકમાન્ય ટિળક મહાશય આ યુદ્ધને Dawn theory થી ચાને ઉપાનાં વર્ણનરૂપે સમજે છે. આ ઉપરાંત વેદના ધણા દેવ વિષ્ણુ, મિત્ર, વરુણ, પૂષા, સવિતા વગેરે સૂર્યદેવ હોઈ દેવોનાં ધણાં વર્ણનાને solar myth તરીકે ધણા વિદ્વાનો ઘટાવે છે. આ ઉપરાંત તારકપૂજા (starworship) સૂર્યચન્દ્રપૂજા-ઉપાનું વર્ણન Dawn theory ઋતુપરિવર્તન (change of seasons) વગેરેથી વેદની કથાઓનો ખુલાસો કરે છે. અસલના ‘ઐતિહાસિકો’ને મળતી એક Anthropological અર્થપદ્ધતિ પણ છે જે માને છે કે વીર મનુષ્યો તે તે દેવને નામે પૂજતા હતા. વસ્તુતઃ આમાંના ધણા ભેદ હાલના વિજ્ઞાનોની ઍસીરિયા, ખાદ્દીઆ વગેરે પાશ્ચાત્ય દેશોના પ્રાચીન ધર્મના ઇતિહાસની સમજણ ઉપર ઘડાયા છે. પરંતુ એમા જે ત્રણ વાતનું વિસ્મરણ થયું છે; એક તો એ ધ્યાનમાં રખાયું નથી કે ધર્મના બીજ એક નહિ પણ અનેક હોય છે; અને બીજું, એ જુલાઈ બય છે કે ધર્મ એ કેવળ માનસવિકાર નથી, પણ સત્યનો પ્રકાશ છે, અને તેથી શા શા પદાર્થો બેઝ મનુષ્યના ચિત્તમા ધર્મની વૃત્તિ સ્ફુરે છે એ પ્રશ્ન નથી, શા શા પદાર્થો દ્વારા મનુષ્યે સત્યનું દર્શન કર્યું છે એ બોવાનું છે; અને તેથી સૂર્ય-પૂજા, અગ્નિપૂજા, વીરપૂજા—એ સર્વ તે તે પ્રતીકરૂપે પરમાત્માની જ પૂજા છે; સૂર્ય, અગ્નિ આદિ કેવળ પ્રતીકમાત્રની પૂજા નથી; બેઝે શબ્દ બચાવવા માટે આપણે સૂર્ય દ્વારા પરમાત્માની પૂજા એવી શબ્દાવલિ પ્રયોજવાને બદલે પૂર્વપૂજા એવો ટૂંકો શબ્દ વાપરીએ છીએ “यद्यद् विस्मृतिमत् सत्त्वं श्रीमदूर्जितमेव वा । तत्तदेवावगच्छ त्वं मम तेजोशक्तमवचम्” એ ભગવદ્ગીતાના વચનમા ધર્મના મૂળનું પૂર્ણ તત્ત્વજ્ઞાન સમાયેલું છે.

પાશ્ચાત્ય વિદ્વાનો બીજી ભૂલ એ કરે છે કે એમના ધર્મમાં ઈશ્વરની કલ્પના કેવલ જગતથી અતિરિક્ત (transcendental) રૂપે હોવાથી જગતરૂપે (immanent) કરવામાં આવતા એના વર્ણનમાં એ કેવલ જગત જ જીવે છે અને ઈશ્વરને અવગણે છે : જેમકે સૂર્યરૂપે પરમાત્માની પૂજા એ એમની દષ્ટિએ સૂર્યપૂજા જ દેખાય છે. આમ હોવાથી જગતના અનેક પદાર્થોમાં અને શક્તિઓમા ઋષિઓ જે અનેકવિધ પરમાત્માનું દર્શન કરે છે, એ એમને અનેકદેવવાદરૂપે જ ભાસે છે. પણ આપણા પરમાત્મદર્શનની વિશિષ્ટતા એઓ ધ્યાનમાં રાખે તો જ વેદના ધર્મનું ખરું

સ્વરૂપ, વિશ્વના પદાર્થોની અનેકતામાં પરમાત્માની એકતાનું દર્શન અને એ પદાર્થોનું પવિત્રીકરણ—એઓ સમગ્રી શકે. ઉપર, વેદમાં પરમાત્માની એકતાનું પ્રતિપાદન સંપ્રદાયસિદ્ધ છે એ વાતની પુષ્ટિમાં બે ત્રણ વાતો વિશેષ ઉમેરીએ. એક તો એ ધ્યાનમાં રાખવાનું છે કે વેદના ઘણા દેવોનાં નામ સ્પષ્ટ રીતે માત્ર વિશેષણ છે, વા ધાત્વર્થથી એમની વિશેષણતા ફક્ત થાય છે. જેમકે પોષણ કરનાર તે પૂષા, શક્તિ વડે ઉત્પન્ન કરે તે સવિતા, વિશ્વમાં પ્રવેશ કરે તે વિષ્ણુ, ગ્રાણીઓ પ્રતિ મિત્રભાવે વર્તે તે મિત્ર, વસ્તુ-માત્રને આવરીને રહે અને વિશ્વનાં ‘વ્રત’ નામ પવિત્ર માર્ગ નિર્મે તે વરુણ, જેને હેઠી ન શકાય તે અદિતિ—વગેરે. વળી ‘અદિતિ’ શબ્દ પહેલો છે અને એમાંથી ‘આદિત્ય’ શબ્દ ફક્ત થયો છે—જે અનેક દેવોને લગાડવામાં આવે છે એ બતાવે છે કે એકતામાંથી અનેકતાનો જન્મ છે, અનેકતામાંથી એકતા ઉપજવાતી નથી. (અમેરિકન વિદ્વાન બ્લૂમફીલ્ડ ‘આદિત્ય’ એટલે ‘આદિકાળના’, અને એ ઉપરથી ‘અદિતિ’ શબ્દ (અ-દિતિ એમ) ભ્રાન્તિથી કલ્પિત છે એમ માને છે. એમનો મત હજી કોઈ એ પણ સ્વીકાર્યો નથી, વળી આ ઉપરાંત મૂળનો એકદેવનો સિદ્ધાંત ઋગ્વેદના ઉત્તર ભાગમાં સ્પષ્ટ રૂપ ધારણ કરે છે, અને ત્યાં પુરુષ, હિરણ્યગર્ભ, ત્વષ્ટા, ધાતા એવે નામે સૃષ્ટિના આત્મા અને બીજરૂપી અને કર્તારૂપી એક પરમાત્માનું પ્રતિપાદન કરવામાં આવ્યું છે, અને આ ઉપરાંત એક એ પણ જોવા જેવું સમઝવા જેવું છે કે આમ સ્પષ્ટ એકદેવવાદી જે સૂકતો છે એમાંના કેટલાક ઋગ્વેદ ઉપરાંત બીજા વેદોની સંહિતામાં પણ સંપ્રહવામાં આવ્યાં છે, જે બતાવે છે કે એકદેવવાદ કેવો લોકપ્રિય અને સર્વસંમત હતો.

[વસન્ત, આશ્વિન, સંવત્ ૧૯૮૭]



૩ : જીવાત્મા અને પરમાત્મા

(વિચારમાલા)

(૧) “દ્વા સુપર્ણા સયુજા સખાયા સમાનં વૃક્ષં પરિપ્સ્વજાતે ।
તથોરન્યઃ પિપ્પલં સ્વાદ્વત્પનશ્ચન્ન્યોઽમિચાકગીતિ” ॥

લાવાર્થઃ—એક વૃક્ષ ઉપર હમેશાં બેઠે રહેતાં અને એક એકના સખા એવા બે પક્ષીઓ વસે છે. એમાંનું એક, રવાડું ફલ ખાય છે; અને બીજું ન ખાતાં બેવા કરે છે

(૨) “યઃ સર્વેષુ ભૂતેષુ તિષ્ઠત્ત સર્વેભ્યો ભૂતેભ્યોઽન્તરો યં સર્વાણિ ભૂતાનિ ન વિદુર્યસ્ય સર્વાણિ ભૂતાનિ શરીરં યઃ સર્વાણિ ભૂતાન્યન્તરે યમયત્યેપ ત આત્માઽન્તર્યામ્યમૃતઃ” ॥

લાવાર્થઃ—જે સર્વ ભૂતમાં રહેતો, સર્વ ભૂતથી પર અન્તરમાં છે, જેને, ભૂતો બળતાં નથી, જેનું સર્વ ભૂતો શરીર છે, જે સર્વ ભૂતોનું અન્તરમાં રહી નિયમન કરે છે, એ તદ્વારે અન્તર્યામી અને અમર આત્મા છે.

ઉપરની શ્રુતિઓના સંબંધમાં ગત અંકમાં ડૉ. ભાડારકરના એક ઉપદેશનું અવલોકન કરતાં એમ કહ્યું હતું કે—‘આ શ્રુતિઓ જે સખ્ય અને અન્તર્યામીત્વનું પ્રતિપાદન કરે છે એનો અદ્વૈતવાદમાં સર્વથા નિષેધ કરવામાં આવતો નથી. અદ્વૈતવેદાન્ત આ બંને સંબંધ કબૂલ રાખે છે; વિશેષમાં એ એટલું જ ઉમેરે છે કે આ સખ્યસંબંધને અને નિયમ્ય-નિયામકભાવને ઉકેલી જુવો,* એના અન્તરમાં જે નિગૂઢ સિદ્ધાંત રહેલો છે એને બહાર ખેંચી લાવી તપાસો, તો બહુશે કે ‘તત્ત્વમસિ’ એ જ પરમ સત્ય છે.....તત્ત્વવિચારે તપાસતા પણ એ જ સંબંધ બંધ બેસે છે.”

શી રીતે તે હવે બોધ્યો.

જીવાત્મા અને પરમાત્માનું ‘સખ્ય’ એટલે શું ? હું અને તમે એક એકથી બહાર હોઈને મિત્રાચારીમાં બેઠાઈએ છીએ એ રીતે તો જીવાત્મા અને પરમાત્માનો સંબંધ નથી જ એ સર્વસંમત છે. હવે, પરમાત્મા જીવાત્માના અન્તરમાં રહેલો છે એમ દ્વૈતવાદીઓ કહે છે; પણ અત્રે ‘અન્તર્’-શબ્દનો શો અર્થ સંભવે છે એ વિષે વિચાર કરતા નથી : ત્યાં અદ્વૈતવાદી એટલું જ

* ‘ખસેડીને આથો મૂકો’ નહિ, પણ ‘ઉકેલી જુવો’ : ‘ખસેડીને આથો મૂકો’ એમ કહેતા તો દ્વૈતવાદ થાય.

કહે છે કે જો વિચાર કરશો તો જણાશે કે અને ‘અન્તર’-શબ્દના અર્થમાં તાદાત્મ્ય જ આવવું ઘટે છે. એક ચૈતન્ય ખીજ ચૈતન્યના અન્તરમાં શી રીતે રહી શકે ? ‘અન્તર’ એવો શબ્દ જડ અને સાવચવ પદાર્થ પરત્વે જ એના વાચ્ય અર્થમાં વાપરી શકાય. ચૈતન્ય પરત્વે જ્યાં ‘અન્તર’ અને ‘બહિર’ શબ્દ વપરાય છે ત્યાં એ શબ્દોનો અર્થ તત્ત્વ (Reality) અને અતત્ત્વ (દેખાવ—Appearance) થતો આપણે જોઈએ છીએ. એક સાદું ઉદાહરણ લઈએ ફલાણો માણસ માંદથી—અન્તરથી—ખોટા નથી એમ કહીએ છીએ ત્યાં ‘અન્તરથી’નો શો અર્થ હોય છે ? અન્તરથી ખોટા નથી એનો અર્થ કે એનું તત્ત્વ—ખરું સ્વરૂપ—તે સારાપણાનું છે, જોકે એનું અતત્ત્વ નામ દેખાવ તે ખોટાપણાનો છે. વળી જ્ઞાન, ઇચ્છા, લાવ વગેરે વૃત્તિઓમાં આત્મા રહેલો છે, એમ જ્યારે કહેવાય છે ત્યારે પણ આત્મા એક અને જ્ઞાન જુદું એમ અર્થ કરવો એ વર્તમાન માનસશાસ્ત્ર (Psychology) જૂલભરેલું ગણે છે : આત્મા એક અખંડ છે અને તે જ્ઞાનાદિવૃત્તિરૂપે પ્રકટ થાય છે એવો આજકાલ સર્વસંમત માનસશાસ્ત્રનો સિદ્ધાન્ત છે. એ જ રીતે જીવાત્મામાં પરમાત્મા રહેલો છે એમ કહેવામાં પણ ખરો સિદ્ધાન્ત નિગૂઢ રહેલો છે તે એ જ કે જીવાત્મા એ પરમાત્માનો ભાસ છે, એનું પ્રકટ સ્વરૂપ છે. જીવાત્માનું આન્તરમત તત્ત્વ, એનો આત્મા, એનું પોતાનું સ્વાસાત્મિક—આગત્તુક, ઉપાધિકૃત નહિ પણ સ્વાભાવિક—સ્વરૂપ તે પરમાત્મા, એમ લાવાર્થ સમજવાનો છે.

વળી, કહો કે પરમાત્મા તે કેનો આત્મા ? પોતાનો આત્મા ? પોતાનો એટલે ? પરમાત્મામાં જો આત્મભૂત વસ્તુ તેનો ? એ તો પોતે જ આત્મા છે, એનો વળી આત્મા કેવો ? પોતાનો એટલે પરમાત્માના પ્રકટ સ્વરૂપનો ? પણ એ પ્રકટ સ્વરૂપ હું તમે સહવર્તમાન બાહ્ય અને આન્તર વિશ્વ સિવાય ખીજું શું હોઈ શકે ? એ પ્રકટ સ્વરૂપનો એ આત્મા છે, એમ કહેતા હો તો અદ્વૈતવાદીને ધષ્ટાપત્તિ છે.

વળી, દ્વૈતવાદીઓ પરમાત્માને આત્મા(જીવાત્મા)નો આત્મા ન માનતા,^૧ આત્મા(જીવાત્મા)ના જ્ઞાનનો વિષય માને છે, અને આ રીતે આત્મા એક અને પરમાત્મા ખીજો એમ દ્વૈત સ્વીકારે છે. પણ પરમા-

૧ [રામાનુજાચાર્ય પરમાત્માને જીવાત્માનો તેમ જ જગતનો આત્મા માને છે, પણ તે પણ વિશિષ્ટ એવા અદ્વૈતને જ માને છે, એમને દ્વૈતવાદી ન કહેવાય.]

તમાને આપણા જ્ઞાનનો વિષય માન્યો કે તુરંત એ આપણી સ્થાને (antithetic) આવીને બેઠો.^૧ પછી તે આપણા અન્તરમાં શી રીતે હોઈ શકે? વિષય (Object) અને વિષયી (Subject) એ લાકડીના બે છેડા માફક (antithetic) છે: એક છેડો ખીજા છેડાના અન્તરમાં કેમ સંભવે?^૨ પણ પરમાત્મા જીવાત્માના અન્તરમાં છે એમ તો દૈતવાદી કહે છે જ—માટે પરમાત્મા જીવાત્માના જ્ઞાનનો વિષય નથી, પણ એનો આત્મા છે એમ *Reductio ad absurdum* તર્કથી ફલિત થાય છે.

વળી જીવ એક અને પરમાત્મા ખીજો એમ સંખ્યા યર્થ શકતી હોય તો પ્રશ્ન ભૂલો રહે છે કે એ બંનેમાં એવું શું તત્ત્વ અનુસ્થાપ્ય છે કે બંનેને એક ગણનામાં—વર્ગમાં—પાડે છે? અનુપહિત શુદ્ધ-ચૈતન્ય? એમ હોય તો અદૈતવેદાન્તી પણ વારંવાર એ જ કહે છે. અનુપહિત—શુદ્ધ—ચૈતન્ય રૂપે જ એ તત્ત્વ અને ત્વંમુનું તાદાત્મ્ય માને છે. કહે છે કે:—

“યથા યથા તત્ત્વમસીતિ વાક્યે વિરુદ્ધધર્માનુભયંત્ર હિત્વાં।

સંલેખ્ય ચિન્માત્રતયા સંવાત્મનોરૈલ્ખંડમૌવઃ પરિચીયતે બુધઃ।

પવં મહાવાક્યશતેન કથ્યંતિ બ્રહ્માત્મનોરૈક્યમ્ બ્રણ્ડમૌવઃ॥”

ભાવાર્થ:—જીવ અદ્વય છે; ધર્મી સર્વય છે; ત્યાં અદ્વયતા અને સર્વયતા રૂપી વિરુદ્ધ ધર્મો કાઢી નાખીએ તો ઉભયમાં એક જ તત્ત્વ કાંચમ રહે; બ્રહ્મ અને આત્માનું એકય પ્રતિપાદન કરતી ‘તત્ત્વમસિ’ આદિ શ્રુતિઓનું આ જ તાત્પર્ય છે.

હજી એક પ્રશ્ન વિચારવામાં રહે છે. વિરુદ્ધ ધર્મો કાઢી લઈએ તો પછી રહે જ શું? આ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં પૂછવાનું કે શું ધર્મોથી પર કોઈ

૧ [શંકા—આપણો આત્મા આપણા જ્ઞાનનો વિષય છે, છતાં તે કથા સ્થાને આવીને બેસે છે? ઉત્તર—બેસે છે જ. સ્થાને આવીને બેસતો ન હોય તો આપણા જ્ઞાનનો એ વિષય જ ન બને. જ્ઞાનમાં સ્થાને આવીને બેસવું એનું નામ જ વિષયતા (‘પરાસ્ત્વ’—Objectivity) છે.]

૨ [શંકા—પણ લાકડી તે આ છેડો તેમ જ ખીજો છેડો એમ બંને છેડારૂપ કેમ ન હોય? ઉત્તર—હોય. પણ એનો શો અર્થ થયો એ વિચારો. પરમાત્મા વિષય અને વિષયી ઉભયરૂપ છે. અર્થાત્ બેમાંથી એક જ રૂપે એનો અર્વચ્છેદ કરવો એ ભ્રાન્તિ છે. એક જ વસ્તુ બે આકારે—પરસ્પર વિરુદ્ધ આકારે—પ્રતીત થાય છે. આનું જ નામ પરમાત્માની માયા.]

તત્ત્વ જ હોતું નથી ? ન હોય તો ધર્મોના અસ્તિત્વનો અને સ્વરૂપનો ખુલાસો જ શી રીતે સંભવે ? ધર્મોથી પર તત્ત્વ હોતું નથી એમ કાંઈ પણ અસ્તિકે—આત્મવાદી અને ઈશ્વરવાદીએ—આજપર્યન્ત કહ્યું નથી. બદલે, આપણા દેશમાં તેમ જ યુરોપમાં એ સિદ્ધાન્ત નાસ્તિકોએ જ સ્વીકાર્યો છે. આ પરિવ્રજ્યમાન જગતની પાછળ કાંઈક હોતું જ જોઈએ એમ માનીને જ ઈશ્વરવાદ ચાલે છે; તથા સુખદુઃખધર્મોની પાછળ આત્મા હોવો જ જોઈએ એમ આત્મવાદીનો અભ્યુપગમ છે.*

પણ આ ઉપર તમે કહેશો કે ત્યારે પરમાત્મા ધર્મવાળો—સગુણ—સિદ્ધ થયો ! પણ એનો ઉત્તર કે કયા નિર્ગુણવાદી વેદાન્તીએ જગતનું કારણ નિર્ગુણ છે એમ કહ્યું ? જગતનું કારણ તો હમેશાં સગુણ જ માનવામાં આવે છે. નિર્ગુણવાદમાં સગુણનો સ્વીકાર નથી એમ માનવું જ બુદ્ધભરેલું છે. એમ હોય તો સગુણને સિદ્ધ કરવા શ કરાચાર્યે રથળે રથળે જે ચત્ન કર્યો છે તે ન કરત. નિર્ગુણવાદીઓનું કહેવું એટલું જ છે કે સગુણવાદીઓ જેમ ગુણ અને ગુણી એવા બે તત્ત્વોને છેવટનાં તત્ત્વો માની અટકે છે તેમ ન અટકતાં એ બંને તત્ત્વોનો ખુલાસો એક પરમતત્ત્વથી કરવો જોઈએ. સગુણ એ મનુષ્યને ફેસલાવવા માટે એક કલ્પિત પદાર્થ શાસ્ત્રકારોએ બિભો કર્યો છે એમ નિર્ગુણવાદીઓનું કહેવું નથી. જે ગુણ એવો પદાર્થ છે એમ હોય તો સગુણ પણ છે; પણ જે ગુણ એ એનો ખુલાસો કરનારા પરમતત્ત્વરૂપ સમજાઈ જાય, અને એ રીતે સ્વતઃ—સ્વતન્ત્ર—અસ્તિત્વરહિત અનુભવાય, તો પછી સગુણ રહેતો નથી એટલું જ તાત્પર્ય છે.

[સુદર્શન, ફેબ્રુઆરી, ૧૯૬૨]

* જેઓ આત્મા અને ઈશ્વરનું અસ્તિત્વ માનતા નથી તેમને એ મનાવવા માટે જુદી દલીલો છે, પણ અત્રે આપણે જે વિચાર આરંભ્યો છે એ દૈતવાદી અસ્તિકોની સાથે જ છે.

૪ : જ્ઞાન અને નીતિ

રા. રા. કરમચલી રહીમચલી નાનજીઆણી, જેઓ વેદાન્તશાસ્ત્રનો સારો શોખ ધરાવે છે, તેઓ અમને નીચે પ્રમાણે એક પ્રશ્ન પૂછે છે, અને આ પત્રમા જવાબ ધરૂં છે : —

“બ્રહ્મ જાણ્યા પછી કાંઈ વધુ કરવાનું રહે છે ?”

આ પ્રશ્નનો ઉત્તર ‘જાણ્યા’—શબ્દના અર્થ ઉપર આધાર રાખે છે. વેદાન્તમા બે પ્રકારનાં જ્ઞાન બતાવ્યા છે : ‘પરોક્ષ જ્ઞાન’ અને ‘અપરોક્ષ જ્ઞાન’. ‘પરોક્ષ જ્ઞાન’ તે માત્ર મગજનું જ્ઞાન, અમુક સમજણ એટલું જ, ‘અપરોક્ષ જ્ઞાન’ એટલે સમસ્ત આત્મા થકી પ્રાપ્ત કરેલું જ્ઞાન, અમુક સમજણ માત્ર નહિ પણ એ સમજણને અનુસરી સમસ્ત આત્માનું થવું—**અનુ+મંવ.** જેને આ ‘અપરોક્ષ જ્ઞાન’ અર્થાત્ અનુભવ થયો છે, એને એ અનુભવની બહાર વધુ કાંઈ જ કરવાનું રહેતું નથી—કારણ કે એની બાબતમાં ‘વધુ’—શબ્દ જ અર્થહીન છે; શ્રુતિ કહે છે તેમ, “**वरय सर्व-मात्मैवाभूत् तत् केन कं पश्येत्**” ? પણ જેનું જ્ઞાન હજી ‘પરોક્ષ’ દશામા છે એને ઘણું કરવાનું બાકી રહે છે—લગભગ સમસ્ત આત્મા કરવાનો રહે છે, એમ કહીએ તો પણ ચાલે. એની સ્થિતિ સમુદ્રની પાર બિતરવા માટે નાવમા પગ મૂકવા—એસવા—તૈયાર થયેલા છતાં હજી સમુદ્રકાંઠે જ બિબેલા માણસના જેવી છે. ગૌતમ બુદ્ધ એમના એક ઉપદેશમા કહે છે તેમ,—રહામા કાંઠાનું હજાર વખત નામ પોકારવાથી જેમ રહામે કાંઠે પહોંચાંતું નથી, ત્યાં પહોંચવા માટે તો નૌકામા બેસી હલેસાં મારતાં જ બધું જોઈએ, તેમ ‘બ્રહ્મ’ ‘બ્રહ્મ’ કહેવાથી કાંઈ બ્રહ્મ મળતું નથી, એ મેળવવા માટે તો શમાદિક સાધન આચરવાં જ જોઈએ. અને શંકરાચાર્ય પણ એ જ તાત્પર્યથી જણાવે છે કે ‘હું રાજા છું’ એમ સો વખત કહે જેમ રાજ થવાતું નથી, તેમ ‘**अहं ब्रह्मास्मि**’ એમ કહ્યાં કરવાથી બ્રહ્મ થઈ જવાતું નથી. સાધનની આવશ્યકતા સર્વત્ર સ્વીકારવામાં આવી છે.

આ સાધન તે કર્મ ? કે જ્ઞાન ? કે ઉભય ? કર્મમાત્ર—જેમાં જ્ઞાનનું એક કિરણ પણ નથી—એવા કર્મમાત્રથી પરમાત્માની પ્રાપ્તિ થાય એ પક્ષ તો સ્પષ્ટ રીતે યુક્તિહીન છે. રામાનુજાચાર્ય અને અન્ય કેટલાક મહાપુરુષો જ્ઞાન અને કર્મ ઉભયની આવશ્યકતા માને છે. આ સિદ્ધાન્ત ‘જ્ઞાનકર્મ સમુ-

અચ્ચવાદ'ને નામે આપણાં શાસ્ત્રોમાં પ્રસિદ્ધ છે, અને એ વાદનાં જ્ઞાન અને કર્મ ઉભય સમાન કક્ષામાં વિરાજે છે. શંકરાચાર્ય અને અન્ય કેટલાક મહા તત્ત્વજ્ઞો કર્મને જ્ઞાનથી નીચે દરજ્જે મૂકે છે; કર્મથી ચિત્તસત્ત્વની શુદ્ધિ થાય છે, અને શુદ્ધ ચિત્તમાં જ્ઞાનનો પ્રકાશ જામે છે એમ એમનું કહેવું છે. અને 'શુદ્ધ હૃદયવાળા જ પ્રભુને જીએ છે' એ ક્રિસ્ચન દર્શનું વચન પણ આ સિદ્ધાન્તનું જ ઉચ્ચારણ છે. ચક્રતા-ગિતરતા દરજ્જાની વાત બાળુ પર મૂકીએ તો ઉભય પક્ષમાં કર્મની આવશ્યકતા સ્વીકારાતી દેખાય છે. પણ જરા ઊંડો વિચાર કરતા, એ પક્ષ વચ્ચે એક મુદ્દાનો ભેદ સ્પષ્ટજન્ય છે. રામાનુજાચાર્યના મત પ્રમાણે જ્ઞાન સાથે કર્મ જોડાવું જ જોઈએ; શંકરાચાર્યના મત પ્રમાણે કર્મ વિના ચિત્તસત્ત્વશુદ્ધિ અને એ શુદ્ધિ વિના જ્ઞાન અશક્ય છે, પરંતુ જો કોઈ એવાં હૃદયો હોય કે જે જન્મથી જ શુદ્ધ છે—અને જેની શુભ વાસના જોતાં એનાં શુભ કર્મ પૂર્વજન્મનાં જ માની લેવાં જોઈએ—એને કર્મની આવશ્યકતા નથી; અર્થાત્ અમુક હૃદયમાં જ્ઞાન જાગી શકે છે કે નહિ એટલું જ જોવાનું છે. આ જન્મમાં શુભ કર્મ કર્યા પછી જ જ્ઞાન સપાદન કરવો યત્ન કરવો, અથવા તો કર્મ અને જ્ઞાનના કાબરચીતરા દોરા એકઠા જ વણતા જવું—એવો આગ્રહ શંકરાચાર્યને અસંમત છે.

ત્યારે શું શાંકર વેદાંત પ્રમાણે, જેણે જ્ઞાન પ્રાપ્ત કર્યું છે એને નીતિના નિયમોનું અન્વયન રહેતું નથી ? નથી જ રહેતું—અન્વયન નથી રહેતું, નહિ કે નીતિના નિયમો જ નથી રહેતા; અજ્ઞાની મનુષ્યો જે નિયમો શ્રમ કરીને પાળે છે, એ જ નિયમો એનામાં સ્વભાવસિદ્ધ થઈ રહે છે; પુષ્પમાંથી લેખ સુગંધ સ્ફુર્યા કરે છે, એ રીતે એના આત્મામાંથી—જ્ઞાનદીપ્ત આત્મામાંથી—નીતિ સ્ફુરી રહી છે !

કદાચ કોઈને એમ લાગશે કે આજકાલ ચારે તરફ નીતિની માગણી થઈ રહી છે તેથી હું શાંકર વેદાન્તમાં નીતિ ખેંચી લાવું છું—આવી શંકા દૂર કરવા માટે હું શાંકર વેદાન્તના જ પ્રતિષ્ઠિત ગ્રંથોમાંથી એક એ ઉતારા ટાંકીશ. શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતા ભાગવત વગેરે પણ શાંકરવેદાન્તીને પરમ માન્ય ગ્રંથો છે, પણ એ ખાસ શાંકરવેદાન્તના પ્રમાણ તરીકે ગણવામાં કોઈ બાધ લે માટે થોડાક બીજા ગ્રંથોમાંથી જ ઉતારા આપું છું.

'વેદાન્તસાર'ના કર્તા સદાનન્દ આ જ પ્રશ્ન ઉઠાવી એના ઉત્તરમાં જણાવે છે કે—

“તદાનીમમાનિત્વાદીનિ જ્ઞાનસાધનानि અદ્વૈત્વાદયૃઃ સંદ-
ગુણાશ્ચાલક્ષ્ણરવદતુર્વર્તન્તે ।

તદુક્ત—ઉત્પન્નાત્માવગ્રોધસ્ય હ્યદ્વૈત્વાદયો ગુણાઃ ।

અયત્નતો મેવન્ત્યસ્ય ન તુ સાધનરૂપિણઃ ॥”

“એ અવસ્થામાં અમાનિત્વાદિ જ્ઞાનસાધનો અને અદ્વૈત્વાદિ સદ્ગુણો અલંકારવત્ (જ્ઞાન પૂર્વની સ્થિતિમાથી) ઊતરી આવે છે. કહ્યું છે કે ‘જેને આત્મજ્ઞાન થયું’ છે એનામાં અદ્વૈત્વાદિ ગુણો વિના ચત્તે સ્વભાવ થકી જ હોય છે, સાધનરૂપ હોતા નથી.”

સદાનંદેટીકેશો શ્લોક સુપ્રસિદ્ધ શાકરવેદાંતમ્ ‘નૈષ્કર્મ્યસિદ્ધિ’માંથી છે. વેદાંતસારના ટીકાકાર વૃત્સિંહસરસ્વતી એ જ મતમાંથી બીજો શ્લોક ટીકે છે તે નીચે પ્રમાણે છે :—

“અધર્મો જ્ઞાતયતેઽજ્ઞાને યથેષ્ટાચરણં તંતઃ ।

‘ધર્મકાર્યે કથં તત્ સંયાધંત્ર ધર્મો વિનંદ્યતિ’ ॥”

“અધર્મ થકી અજ્ઞાન થાય છે, અને એમાંથી યથેષ્ટાચરણ (સ્વચ્છેદા-ચાર, પાપાચરણ) થાય છે. ધર્મનું કાર્ય જે જ્ઞાન એમાં એવું કેમ થાય કે જેમાં ધર્મનો જ વિનાશ થાય ?”

‘જીવ-મુક્તિવિવેક’માં વિદ્યારણ્યમુનિએ પણ આ પ્રશ્ન ચર્ચ્યો છે. એ લખે છે :—

“નનુ પ્રજ્ઞાયાઃ સ્થિત્યુત્પત્તિર્ય્યાં પ્રાગપિ સાધનત્વેન ‘રાગદ્વેષા-
દિરાહિત્યમપેક્ષિતમ્ । બાઢમ્ । તથાપ્યસ્તિ વિશેષઃ, સ ચ્ચ એયોમર્ગ-
કારૈર્દર્શિતઃ ।

“વિદ્યાસ્થિતયે પ્રાગ્ એ સાધનમૂલતા પ્રયત્નનિષ્પાદ્યાઃ ।

લક્ષણમૂલત્સ્તુ પુનઃ સ્વમાવતસ્તે સ્થિતાઃ સ્થિતપ્રજ્ઞે ॥”

“તમે સ્થિતપ્રજ્ઞના લક્ષણમાં રાગદ્વેષાદિ રહિતપણું બતાવેા છે. પણ પ્રજ્ઞાની ઉત્પત્તિ અને સ્થિતિ થતા પહેલાં પણ સાધનરૂપે રાગદ્વેષથી રહિત-પણાની તો જરૂર છે. તો પછી તમે એને પાછળ પણ શા માટે ગણાવેા છો ? આનો ઉત્તર : ખરી વાત; તથાપિ એક તકાવત છે, અને એયનો ‘માર્ગ’ સ્થાપનારા પુરુષોએ બતાવ્યો છે. કહ્યું છે કે—‘જ્ઞાનની સ્થિતિ પ્રાપ્ત કરવા માટે જે ગુણો પૂર્વે સાધનરૂપ હતા, પ્રયત્ન કરી ઉપભવવાના હતા,

તે જ હવે જ્ઞાનીમાં લક્ષણરૂપે થઈ રહ્યા છે—સ્વભાવથી જ (વિના પ્રયત્ને) એનામાં એ વર્ણી રહ્યા છે.”

ઉપરના ઉતારામાંથી એક સિદ્ધાન્ત સ્પષ્ટ રીતે નીકળે છે તે એ કે શાંકર-વેદાન્ત પ્રમાણે કર્મ, જ્ઞાન, અને પાણ્ડુ કર્મ : પહેલા અને છેલ્લા કર્મ વચ્ચે તફાવત એટલો કે પહેલું કર્મ તે જ્ઞાનને માટે, અને છેલ્લું કર્મ તે જ્ઞાનમાંથી સ્વતઃ ઉપજી આવતું : જ્ઞાનની પછી નહિ, પણ જ્ઞાનસમકાલીન, અને તે પણ જ્ઞાનમાં બહારથી લાવી ઉમેરવાનું નહિ પણ જ્ઞાનમાંથી સ્વયંદલિત થતું અને તેથી જ્ઞાનરૂપ જ.

આટલા વિવેચનથી એક વાત સ્પષ્ટ થઈ તે એ કે ‘અપરોક્ષ જ્ઞાન’—અન્તિમ જ્ઞાન—પ્રાપ્ત થયા પછી કાંઈ જ કરવાનું બાકી રહેતું નથી. જે કાંઈ કર્મ થાય છે તે જ્ઞાનને અંગે જ થાય છે. પણ ઉપર જેને ‘પરોક્ષ જ્ઞાન’ કહ્યું તેની સાથે સહવર્તન—કર્મ—ને જોડવાની જરૂર ખરી કે નહિ? આનો ઉત્તર કે શાંકરવેદાન્તમાં જેને ‘પરોક્ષ જ્ઞાન’ કહે છે એ પણ સર્વથા તર્ક-દલીલ અર્થાત્ મગજના વ્યાપારરૂપ છે એમ નથી, જોકે એમાં મગજના ‘વ્યાપારેણુ’ પ્રાધાન્ય હોવાથી એને ઉપર એ રૂપે વર્ણવવામાં આવ્યું છે. ખરી રીતે જોતાં, પરોક્ષ જ્ઞાન તે કાચું જ્ઞાન અને અપરોક્ષ જ્ઞાન તે પાકું જ્ઞાન એવો ભેદ પડવાનો વધારે ઉચિત છે : કારણ કે અપરોક્ષ જ્ઞાન પરોક્ષ જ્ઞાનની પરિપક્વવાસ્થા છે. પરોક્ષ જ્ઞાન આત્મામાં ઠરીને, પોતાને બહુરૂપ વર્તન સુશ્લિષ્ટ રીતે ઉપજાવી, આજ સુધી જે-સહવર્તન શુભવાસના (પૂર્વના શુભ સંસ્કાર અને આસપાસની શુભ-પરિસ્થિતિ)ને લીધે ટેવ-એક માફક (instinctive) ‘ઉપજી આવતું’ હોતું, એ જ સહવર્તનને હવેથી સમજાવવાળું (Rational) ‘કરી’, સમરન આત્માને પોતાના તેજથી રંગે છે, પરિપક્વ કરે છે, એનો આન્તર રસ પ્રકટ કરી આપે છે. આ છેલ્લી અવસ્થા એ અપરોક્ષ જ્ઞાનની અવસ્થા છે. આ પ્રમાણે પરોક્ષ જ્ઞાન અને અપરોક્ષ જ્ઞાન એક જ જ્ઞાનની એ ભૂમિકાઓ હોવાથી, જેમ અપરોક્ષ જ્ઞાનમાં સહવર્તન એક સ્વાભાવિક ધર્મ તરીકે એની જેળે જ સમાઈ જાય છે તેમ પરોક્ષ જ્ઞાન પણ એને (સહવર્તનને) ઘણું ઉપકારક થઈ પડે છે. પરોક્ષ જ્ઞાનની પણ સહવર્તન ઉપર કેવી સચોટ અસર થાય છે એ નીચેના ઉતારો બહુ સારી રીતે સમજાવે છે—

“On the other hand, as it is impossible to separate practice from theory, so it is impossible to separate theory from practice. As Aristotle insisted, the abiding interest of the

moralist is practical, as well as theoretical. Wisdom has its natural outflow in goodness, as proverbial morality has always declared, the head guides the hand, the intellect the will. This inseparable connection of theory and practice was profoundly understood by the Greek philosophers, with whom Socrates' maxim that "virtue is knowledge" was always a guiding idea, as well as by the Hebrews, for whom wisdom and goodness, folly and sin, were synonymous terms. It is also familiar to use from the teaching of Christianity, whose Founder claims to be at once the Truth and the Life, and preaches that 'life eternal' is 'to know' the Father and the Son.* A large and deeper conception of the meaning of life inevitably brings with it a larger and deeper life. Intellectual superficiality is a main source of moral evil, folly and vice are largely synonymous. Accordingly the first step towards moral reformation is to rouse reflection in a man or people, to give them a new insight into the significance of moral alternative. The claims of morality will not be satisfied until the rigour of these claims is understood. All moral awakening is primarily an intellectual awakening, a repentance or change of mind (*metavola*). Moral insight is the necessary condition of moral life, and the philosophy which deepens such insight is at once theoretical and practical in its interest and its value. By fixing our attention upon the ideal, ethics tends to raise the level of the actual. The very intellectual effort is itself morally elevating; such a turn of the attention is full of meaning of character. A moral truth does not remain a merely intellectual apprehension, it rouses the emotion, and demands expression, through them, in action or in life."

—'Ethical Principles' by Prof. James Seth.

તાત્પર્ય કે સોક્રેટિસ વગેરે ગ્રીક તત્ત્વજ્ઞાનીઓનો, તેમ જ ખ્રીસ્તીય યાજ્ઞહીઓનો અને ક્રિસ્ચિયનોનો પણ, એ જ સિદ્ધાન્ત છે, અને તે બરાબર છે કે—જ્ઞાન એ જ જીવન છે, નીતિ છે, અને અજ્ઞાન એ જ પાપ છે.

* (St. John's central conception of 'Light' similarly emphasise the unity of the intellectual and the moral life).

જીવનના ઉદ્દેશની વિશાળ અને ઊંડી સમજણથી જીવન વિશાળ અને ઊંડું બનતું આવે છે.

માટે જ શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતામાં કહ્યું છે કે—

“ ન હિ જ્ઞાતેન સદૃશં પવિત્રમિહ વિદ્યતે । ”

અને એ પરમ ગંભીર સિદ્ધાન્તનું તાત્પર્ય કયાં રહેલું છે એ યથામતિ સમજાવવા અમે અત્રે ચત્ન કર્યો છે. એની પૂરેપૂરી સમજણ મેળવવા માટે તો એ સિદ્ધાન્તને જીવનમાં ઉતારવાની જરૂર છે; આ પ્રમાણે જ્યારે એ જીવનમાં ઊતરે છે, એનું પરિશીલન-પરિજીવન થાય છે, ત્યારે જ એની અનન્ત ઊંડી ખીણો જ્ઞાનના પ્રકાશથી ભરાઈ રહે છે.

[વસન્ત, માઘ, સંવત્ ૧૯૬૦]

૫ : અહ્માનન્દ શી રીતે થાય?

વિચારમાલા

૧ પ્રશ્ન:—વેદાન્તે મોક્ષદશા પ્રાપ્ત થતાં કેવલ દુઃખની નિવૃત્તિ જ નહિ, પણ સુખનો આવિર્ભાવ પણ માન્યો છે. પણ એવો સુખનો અનુભવ આત્માને જ્ઞાન પ્રાપ્ત કર્યા છતાં પણ નથી થતો એનું શું કારણ? મારો પ્રશ્ન એ છે કે જેવો આનન્દ ખૂનના આરોપવાળો પુરુષ આરોપથી મુક્ત થતાં અનુભવે છે તેવો વેદાન્તજ્ઞાન પ્રાપ્ત કર્યા છતાં અનુભવાતો નથી એનું શું કારણ? દુઃખ મિથ્યા છે એટલો નિશ્ચય થતાં દુઃખની નિવૃત્તિનો અનુભવ થાય છે, પણ આનન્દનો નથી થતો એ સંખ્યાધી આ પ્રશ્ન છે.

ઉત્તર:—ખરેખર, આ શંકા કેટલાકને થતી હશે. પરંતુ આપના પ્રશ્નના ઉત્તરમાં મારે એ ચાર બાબતો કહેવાની છે, જેમાની એક ‘સુદર્શન’માં એક વખત ચર્ચેલી ફરતી ચર્ચવી પડશે. એટલું પિષ્ટપેષણ માફ કરશો.

(૧) આપ કહો છો એમ થવાનું એક મુખ્ય કારણ એ છે કે ઘણી વાર ‘બ્રહ્મ સત્યં જગન્નિરઘ્યા’એ પ્રસિદ્ધ સૂત્રનો પૂર્વાર્ધ વીસરી જવાય છે. જગતનું મિથ્યાત્વ અહ્માન સત્યત્વ-સહવર્તમાન છે એ વાત ઉપર લક્ષ રહેવું જોઈએ, જે નથી રહેતું. શું જગત નથી, એટલે જગત નથી એટલું જ? એમ હોય તો તો શૂન્યવાદ આવે. અને ખરું પુછાવો તો આપણા ઘણા ખરા વેદાન્તી કહેવાતા જનો ખરા અભ્યાસને અભાવે વસ્તુતઃ શૂન્યવાદી જ હોય છે. આ એમની મહોટી ભ્રાન્તિ છે. અહ્મરૂપી સચ્ચિદાનન્દ-સાગરના ભીમિઓથી જગત વ્યાપ્ત છે, એ ભીમિઓ સિવાય અન્ય કંઈ પણ વસ્તુ જ નથી—આટલું સ્મરણમાં રહે તો આ ભ્રમ ન થાય.

(૨) આ વિસ્મરણ થવાનું અને આ ભ્રમ થવાનું એક બીજું કારણ છે. જેમ ચીકણા વાસણને જલ સ્પર્શ કરી શકતું નથી, તેમ જ્યાં સુધી હૃદયપાત્ર મલિન વાસનારૂપી કાળી અને ચીકણી મળીથી લેપાયેલું છે, ત્યાં સુધી અહ્મજ્ઞાનરૂપી આમૃતજળ વસ્તુતઃ એને સ્પર્શ કરી શકશે નહિ. અને એ સ્પર્શ થયા વિના, તમે જાણો છો જ કે, આનન્દ કેમ અનુભવાય? “તદ્યદા પ્રિયયા સ્ત્રિયા સંપરિષ્વકો ન બાહ્ય કિંચન વેદ નાન્ત-રમેવમેવાયં પુરુષઃ પ્રાજ્ઞેનાત્મના સંપરિષ્વકો ન બાહ્ય કિંચન

વેદ નાન્તરમ્”* એ શ્રુતિના ‘સંપરિવૃત્ત’ (‘સારી રીતે ચોતરફથી આલિંગાયેલો’ (શબ્દમાં) બહુ અર્થ છે. પણ તમે પૂછશો કે આ મલિન વાસના કેમ જાય ? એનો ઉત્તર કે :—

(૩) ‘દૈવી સંપત્’^xની વૃદ્ધિ કરવાથી. આપણામાં એક ભ્રમ ચાલતો ઘણી વાર નજરે પડે છે તે એ છે કે ‘ચિત્તવૃત્તિનિરોધ’ ને ‘યોગ’, ‘ધ્યાન’ ઇત્યાદિ નામો આપી એને મલિનવાસના ક્ષયનું મુખ્ય સાધન માનવામાં આવે છે. ‘યોગચિત્તવૃત્તિનિરોધઃ’ ઇત્યાદિ સૂત્ર રચનારનો આશય આપણા પ્રાકૃતલોકો માને છે તે કરતા જુદો જ છે, અને એનો વાસ્તવિક અર્થ મહારે બ્રાહ્મ છે. પણ તે દર્શાવવાનો અત્રે પ્રસંગ નથી. માટે હમણું તો હું એમ જ કહીશ કે “ચિત્તવૃત્તિના નિરોધથી મલિન વાસનાનો ક્ષય થાય છે” એ કહેવું એ સંપૂર્ણ સત્ય નથી. મલિન વાસનાનો ખરેખરો ક્ષય તદ્દિ-રોધી શુભવાસના અને શુભવાસનામાંથી ઉત્પન્ન થતા સદાચાર(સતકર્મો)થી થાય છે. માટે જ શ્રીકૃષ્ણે ભગવદ્ગીતામાં પ્રવૃત્તિ ઉપદેશી છે, અને “આસુરી સંપત્”ની સ્થામે, એનો અભાવ ન ચૂકતાં, “દૈવીસંપત્” એવા નામથી ભાવાત્મક મન વાણી અને ક્રિયાના ધર્મેણું પ્રતિપાદન કર્યું છે. સારાંશ કે મલિન ભાવનો વેગ હૃદયમાંથી દૂર કરવા માટે ખરું સાધન શુભ કર્મો છે. અને કર્મોની હૃદય ઉપર અને હૃદયની કર્મો ઉપર એમાં પરસ્પર અસર થઈ, આખરે મનુષ્યનું સમગ્ર સ્વરૂપ વિશુદ્ધ બને છે. એવી

* અર્થ:—જેમ પુરુષ એની પ્રિયા બ્યારે એને સારી રીતે અને ચોતરફથી આલિંગન કરે છે ત્યારે એ બ્રાહ્મ કે આન્તર કાર્ષ (ભેદ) બળ્યતો નથી, તેમ પરમાત્માંથી સારી રીતે અને ચોતરફથી આલિંગિત થતા આત્મા બ્રાહ્મ કે આન્તર કાર્ષ પણ બળ્યતો નથી.

x શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતા કદાચ ઉપસ્થિત ન હોય માટે ઉતારો આપીશું. ભાષાન્તરની જરૂર પડે એવું નથી.

અમયં સત્ત્વસંશુદ્ધિર્જ્ઞાનયોગવ્યવસ્થિતિઃ ।

વાનં દમશ્ચ યજ્ઞશ્ચ સ્વાધ્યાયસ્તપ આર્જવમ્ ॥

અદિસા સત્યમક્રોધસ્ત્યાગઃ શાન્તિરપૈશુનમ્ ।

દયા મૂતેષ્વલોલુપ્ત્વં માર્દવં દ્વિરચાપલમ્ ॥

તેજઃ ક્ષ ૧ ધૃતિઃ શૌચમદ્રોહો નાતિમાનિતા ।

ભવન્તિ સંપદં વૈર્વિમભિજાતસ્ય ભારત ॥

[અગવદ્વિતા]

ત્રિશુદ્ધિ પ્રાપ્ત થતાં, બ્રહ્મદર્શન અને બ્રહ્મદર્શનનો નિરતિશય આનંદ સહજ છે.

(૪) આપણે તો હવે સાધન-સેવન વિના જ માત્ર વેદાન્તપ્રક્રિયાના અન્થે વાંચીને જ પરમાત્માને પહોંચી જવાની આશા રાખીએ છીએ. અરે ! આપણા જેવાને પણ અત્યારે જ પરમાનંદની પ્રાપ્તિ થઈ જાય એમ હોય તો પછી વેદાન્ત માટે શો વિચાર બાધવો ? મહેને તો એવા તત્ત્વ-દર્શનની મહત્તા વિષે તેમ જ યથાર્થતા વિષે બહુ શંકા રહે. રાત્રિએ અપ-રિમિત ગગનમંડળ ઉપર દષ્ટિ નાખો, અને કોઈક વાર ક્ષણભર શાન્તિથી ધ્યાનયોગ કરી તમારા હૃદયમાં કેવા કેવા મહાન પદાર્થોનું અસ્તિત્વ અનુભવાય છે એ વિચારમાં લો, અને પછી કહો કે એ સર્વનો ખુલાસો તમે આ ને આ જન્મમાં કરી નાખવાને સમર્થ છો ? એમ હોત તો શ્રીકૃષ્ણ આ વિષયને બહુ જ ગાંભીર્ય અપી,

‘યતતામપિ સિદ્ધાનાં કશ્ચિન્માં વેત્તિ તત્ત્વતઃ.’

(યતન કર્યા છતાં સિદ્ધીમાથી પણ મને તત્ત્વતઃ કોઈક જ જાણે છે.)

x x x

‘ઘટ્ટનાં જન્મનામન્તે જ્ઞાનવાન્ માં પ્રપદ્યતે’

બહુ બહુ જન્મોને અંતે જ્ઞાનવાન મને પામે છે.

x x x

એમ કહેત જ નહિ. ત્યારે ખરી વાત તો એ છે કે પરમાત્માપ્રાપ્તિ માટે શાએ બતાવેલા યમનિયમશમદમાદિ ષટ્સંપત્તિ વગેરે સાધનનો અભ્યાસ અવશ્ય કરવો જોઈએ. જુવો પૃથ્વહારણ્યક શ્રુતિમાં સાધનનો નિર્દેશ :—
“તસ્માદેવં વિચ્છાન્તો દાન્ત ઉપરતસ્તિતિષ્ઠુઃ સમાહિતો મૂત્વાડ-ડટ્તમન્યેવાડટ્તગ્નં પશ્યતિ સર્વં ગત્તગ્નં પશ્યતિ નૈનં પાપ્મા તરતિ સર્વં પાપગ્નં તરતિ નૈનં પાપ્મ તપતિ સર્વં પાપ્ગ્નં તપતિ વિપાપો વિરજોઽવિચ્ચિકિત્સો બ્રાહ્મણો મવતિ” (=માટે જે શમ, દમ, ઉપરતિ, તિતિક્ષા અને સમાધાન પ્રાપ્ત કરી એમ જાણે છે, તે આત્મામાં આત્મા-પરમાત્મા-જુએ છે, અને સર્વને આત્મ- (સ્વસ્વરૂપશૂત પરમાત્મ-)-રૂપ જુએ છે. એને પાપ જીતવું નથી એ સર્વ પાપને જીતે છે, એને પાપ બાળવું નથી, એ સર્વ પાપને બાળે છે. પાપ, રજ અને શંકાથી મુક્ત થઈ એ ખરો બ્રાહ્મણ થાય છે.”) વળી ખીજી શ્રુતિમાં “દકારવ્ય” એટલે

દુઃખ, જ્ઞાન અને કથાની કર્તવ્યતા બતાવી છે, કેટલોક સ્થળે તપ અને શ્રેદ્ધાની, અને વળી ખીજે સત્ય, અહિંસા, અહિંસાચર્યા આદિ ધર્મો ઉપદેશ્યા છે. આપણા દષ્ટાન્તમાંથી પણ સાધનની કર્તવ્યતા બહુ દર્શિત થાય છે. ‘હું મુક્ત છું’ એટલી કલ્પનાથી આરોપીને આનંદ આવતો નથી, પણ જ્યારે એ વસ્તુતઃ મુક્ત ઠરે છે ત્યારે જ. એ જ રીતે આપણે વાસ્તવિક મુક્તિ સાધન દ્વારા અપરોક્ષ જ્ઞાનવિષય કરવાની છે. ‘હું મુક્ત છું, હું મુક્ત છું’ એમ વૃથા જલ્પ કરવાથી કાંઈ જ લાભ નથી, તથા દુઃખની નિવૃત્તિ પણ માત્ર દુઃખ મિથ્યા છે એમ કહીને કરવાની નથી, પણ હૃદયગુહામાં “અલખ” જગાવીને કરવાની છે—અને આ “અલખ” જગાવવા માટે નીતિ (સત્કર્મ), જ્ઞાન, ધ્યાન, પ્રેમ આદિ અનેક સાધનો છે, જેમાંનું એક પણ નિરવધિ આનન્દ ઉપભવી શકે છે, તો સર્વ એકત્ર થાય ત્યાં શું કહેવું ! આ સર્વ સંબંધે મ્હારે બહુ કહેવાનું છે પરંતુ એ તો વળી કોઈ ખીજે પ્રસંગે ખાસ લેખ દ્વારા કહીશ. આપણે તો હમણાં એટલો વિચાર કરવાનો હતો કે :—

વેદાંતનું જ્ઞાન પ્રાપ્ત કર્યા છતાં આનંદ કેમ નથી આવતો ? મારે યથામતિ ઉત્તર એટલો છે કે (૧) અધિકારપૂર્વક સાધનસેવન વિના દૈવી-સંપત્ પ્રાપ્ત થતી નથી; (૨) દૈવીસંપત્ વિના મહિન વાસનાને ક્ષય થતો નથી; (૩) એ ક્ષય થયા વિના બ્રહ્મજ્ઞાન વ્યર્થ છે, વ્યર્થ તો શું પણ ઉત્પન્ન જ થતું નથી; અને (૪) બ્રહ્મજ્ઞાન વિના કેવલ જગતનું મિથ્યાત્વ અનુભવવું એ તો શન્યવાદનો આચાર છે, અને વધારે ચોક્કસ રીતે બોલીએ તો ખરી રીતે એમાં મિથ્યાત્વ અનુભવાતું જ નથી, કારણ કે જગતનું મિથ્યાત્વ તે બ્રહ્મના સત્યત્વને લઈને જ અર્થવાળું બને છે. તે વિના તો મિથ્યાત્વ અનુભવવું એટલે ક્ષણવાર આખો મી ચર્મી કે ભીલી જવું—જે અવસ્થા વસ્તુતઃ અધિકારની છે, પ્રકાશની નથી. માટે વેદાંતના અનુભવનો મૂળ પાયો સદાચાર ઉપર છે, અને એ માર્ગે આપણા બન્ધુઓ જેમ જેમ ચાલતા જશે તેમ તેમ ખરા વેદાંતજ્ઞાનની સમીપ અવાતું જશે. હાલ કેટલાક વેદાંતીઓમાં જે સમજણ દેખાય છે તે અત્યન્ત શોકજનક છે.

૨ પ્રશ્ન.—આપ વેદાંતના સાક્ષાત્કાર માટે સદાચારની આવશ્યકતા ઉપર આટલો બધો ભાર મૂકો છો, અને અમે તો એક પ્રસિદ્ધ વેદાંત ગ્રંથમાં વાંચીએ છીએ કે—

“નિઘ્નૈગુણ્યે પથિ વિચરતાં કો વિધિઃ કો નિષેધઃ”

‘ત્રણ ગુણની પર એવા માર્ગમાં વિચરનારાઓને વિધિ શા અને નિષેધ શા?’ આ વિરોધ શી રીતે ટાળવો ?

ઉત્તર :—ખરી વાત છે કે વેદાન્તનિરૂપણમાં હું નીતિ ઉપર બહુ ભાર મૂકું છું. આરંભથી જ હું આગ્રહપૂર્વક કહેતો આવ્યો છું કે અદ્વૈત-વેદાન્ત એ ખરી ધાર્મિકતાનું રહસ્ય છે, અને નીતિનો એ વિશાળ અને પરમ ગંભીર પાયો છે. આ એ સત્યો જ વાચક આગળ સંગોપાંગ રીતે પ્રકાશિત કરી શકાય તો એ થોડું છે ? આપ જાણતા જ હશે કે સુદર્શનમાં આ દષ્ટિબિંદુ કંઈ નવીન નથી. ૫૦ મણિભાઈ એ ‘અભેદ’ અને ‘ત્રેમ’ શબ્દો એટલા માટે જ પ્રચલિત કર્યા હતા.

આપના પ્રશ્નનો ઉત્તર આ રીતે છે :—

(૧) પ્રાચીન સમયમાં વેદાન્તનો અભ્યાસ માડતાં પહેલાં સદાચારનું અસ્તિત્વ માની લેવામાં આવતું હતું. એટલું જ નહિ પણ—ખીનું—વણું-શ્રમની વ્યવસ્થા સદાચારની સિદ્ધિ માટે એવી ઉપયોગી થતી કે એટલી વ્યવસ્થાને યથાર્થિત રીતે તાળે થતાં એવા આત્મા થોડા જ રહેતા કે જેનામાં સદાચાર તરફ ડુચિ ન હોય. એવા દીર્ઘ અને શ્રદ્ધાપુરઃસર કરેલા નીતિના પરિચય પછી એ નીતિ કેવી આવશ્યક છે એ મુમુક્ષુને કહેવાની જરૂર જ પડતી નહિ. માત્ર સમજાવવાનું એટલું જ રહેતું કે શાસ્ત્રે ઉપદેશેલા પ્રવૃત્તિલક્ષણ ધર્મને અંગે એણે આજ પર્યન્ત અભિહોત્રાદિ જે કર્યો કર્યો છે તે હવે પછી નિરર્થક છે કેમકે હવે એણે જે માર્ગમાં પ્રવેશ કરવાનો છે તે મોક્ષનો છે, જ્ઞાનનો છે, એટલે નિવૃત્તિધર્મનું એમાં પ્રાધાન્ય છે. એવા મુમુક્ષુને ઉક્ત ઉપદેશ કર્યા છતાં પણ આજ સુધી શ્રદ્ધાથી જે જે કર્યો એણે કર્યો છે, તે ઉપર સ્વાભાવિક રીતે એનું મન ચોટી રહે છે. અને તે ખસેડવા માટે જ શાસ્ત્ર કહે છે :—

“નિલ્લેગુણ્યે પથિ વિચરતાં કો વિધિઃ કો નિવેધઃ”

આમ વિધિ-નિવેધનો અભાવ બોધવામાં જ્ઞાનમાર્ગીનો આશય સદાચારણી વ્યવસ્થા લોપી નાખવાનો નથી, પણ અમુક પ્રકારનો આચાર—કર્મ—કાંડાદિ સકામ ક્રિયામાત્ર—હવે પછી નિરર્થક છે, એટલું જ સમજાવવાનો છે.

(૨) ખીનું જ્ઞાની માટે એમ કહેવામાં આવે છે કે “હત્વાપિસં હિમાન્ લોકાન્ ન હન્તિ ન નિવચ્યતે—અર્થાત્ ‘ત્રણ લોકને હણીને પણ એ

હજીતો નથી અને બન્ધાતો નથી,' આમ કહેવામાં મુખ્ય તાત્પર્ય તો જ્ઞાનનું માહાત્મ્ય* પ્રદર્શિત કરવાનું છે. આવા અતિપ્રશંસાના વાક્ય વગર, જ્ઞાનથી વિદ્વર અને કર્મયોગનું રહસ્ય ન જાણનાર એવા અર્જુનને જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરી યથોક્ત કર્મ આચરવા તરફ અભિરચિ અને ઉત્સાહ કેમ થાત ? અર્જુન જેવો રાજ્યાદિ ભોગ ઉપર નિરસ્કાર દષ્ટિથી જોતો પુરુષ "ત્રણ લોકને હજીવા"—રૂપી પાપાચરણમા ઊતરે એ તો અશક્ય જ હતું. અને તેથી જ આવો ઉદ્દામ ઉપદેશ બની શકે છે. પરંતુ આ ઉપરાત ઝીણી દૃષ્ટિથી સમજવા જેવી અત્રે એક બીજી બાબત પણ છે, અને તે એ કે—જ્ઞાની "હજીને પણ હજીતો નથી," અને તેથી જ "બન્ધાતો નથી." અર્થાત્ સામાન્ય સ્વરૂપમા તો 'હનન'ની જોડે 'બન્ધન' વળગેલું જ છે. જે હજીતો નથી એટલે કે 'હનન'મા જે પાપ-અંશ રહેલો છે તે જેનામાં આવતો નથી, તે જ બન્ધ તો નથી. એ પાપ-અંશ શો ? અધર્મરૂપ હોતું તે. હનન સર્વને માટે વિહિત—ધર્મ—નથી. અમુકને માટે જ છે, અને તે અમુક સ્વલ પ્રસંગ પરત્વે જ છે, તે સિવાય અન્યત્ર એ અધર્મ છે. આ મર્યાદા

* નીચેના ઉતારાની છેલ્લી પંક્તિમા દર્શાવેલું જ્ઞાનનું માહાત્મ્ય જુવો; જેમાં અનિશ્ચયોક્તિ તો છે જ—

"The ordinary virtue, the ordinary judgements that a thing is good or bad, are the result of custom, and diametrically opposed to *philosophic* or *selfconscious* virtue... In common parlance men are called brave even if they fight from fear. Genuine virtue, on the other hand coincides with the consciousness of its reasons to such an extent that *such knowledge*, as Socrates has already taught, *ennobles even wickedness*, while its absence *spoils the highest virtue*."

—'Erdmann's History of Philosophy' Vol. I, p. 100 (Plato).

તાત્પર્ય—લોકોમા રૂઢિનો આચાર એ સદાચાર કહેવાય છે. લયથી લઠનારને પણ લોકો બહાદુર કહેશે, પણ શાસ્ત્રીય દષ્ટિએ એ બહાદુર નથી; સમજીને લઠનાર પુરુષ જ બહાદુર છે. ખરો સદાચાર જ્ઞાન (તત્ત્વવિચાર) વિના સંભવતો નથી. જ્ઞાનસહવર્તમાન પાપમા પણ ઉચ્ચતા આવે છે, અને ઉત્તમોત્તમ સદ્ગુણ પણ જ્ઞાન વિના બગડી જાય છે.

સકારણ છે. અને આ રીતે જોતાં, જેણે ધર્મનું તત્ત્વ જાણ્યું છે તે અમુક કાર્ય સારું; અમુક ખોટું એવો યાદચ્છિક ભેદ સમજતો જ નથી; એ તો સર્વ કર્મને એક અમુક સાર્વત્રિક નિયમની* કસોટીથી જ તપાસે છે, અને એમ તપાસતા એને યોગ્ય લાગે છે તે કરવામાં એ બાધ ગણતો નથી. અર્થાત્ દયા, ક્ષમા આદિ ગુણો સ્વતઃ સારા-ખોટાં નથી, એમનું સારા-ખોટાપણું ખીજેથી આવે છે. એ સર્વની પાછળ રહેલું જે સારા-ખોટાનું તત્ત્વ તેમાંથી આવે છે. એ તત્ત્વને લઈને એકનું એક જ કાર્ય અમુક દેશ, કાલ, પ્રસંગ, કર્તા માટે સારું થાય છે; અન્ય માટે ખોટું ઠરે છે. એક ઉદાહરણ તરીકે લોડ રોબર્ટ્સને રશિયા સ્હામે રણબૂમિ ઉપર જીભેલો કહ્યો, અને જ્યારે એ તરફ અસંખ્ય થોહાઓ પોતાના દેશ તરફ કર્તવ્ય કરવાને તત્પર થઈ રહેલા છે તે વખતે એને દયા, શાન્તિ આદિ લાવોમા ગળી જતો દષ્ટિ આગળ ઉપસ્થિત કરો—એટલે તરત તમને ગીતાના ઉપદેશની મહત્તા સમજાશે. એ ઉપદેશમાં જે અનેકાનેક અવાન્તર બોધ રહેલા છે તેમાંનો એક આ છે કે નીતિને તે તે ક્રિયારૂપે ન અવલોકતાં, તે તે ક્રિયાઓમાં રહેલા નીતિતત્ત્વની દષ્ટિએ અવલોકવી; અર્થાત્ *Moral Philosophy* (નીતિતત્ત્વવિચાર) નું કાર ઉઘાડવું.

(૩) ત્રીજું—આપે બતાવેલી પંક્તિમાં ‘નિઘ્નેગુણ્ય’ શબ્દનો અર્થ સમજવા જેવો છે. “નિઘ્નેગુણ્યો મવાર્જુન” —હે અર્જુન! તું નિઘ્નેગુણ્ય

* “True or scientific knowledge, then of whatever can be known must be *general* knowledge, relating not to individuals primarily but to the general facts or qualities which individuals exemplify”

—Sidgwick’s ‘History of Ethics’ p. 37 (Plato)

તાર્પર્ય—શાસ્ત્રીય જ્ઞાનમાં તે તે વ્યક્તિમાં પ્રકાશતું જે સામાન્ય તત્ત્વ તેનું ગ્રહણ થાય છે.

“He (Plato) does not recognise an internal diversity among the separate virtues, but assumes an unity of the virtues corresponding to the unity of knowledge.”—Wundt’s Ethics’ p. 276.

તાર્પર્ય—જેમ જ્ઞાન એકાકાર છે તેમ સદ્ગુણ પણ એકાકાર છે—અર્થાત્ સદ્ગુણો એવી વસ્તુ નથી, માત્ર સદ્ગુણ જ છે.

થા. " એમ કૃષ્ણ કહે છે. અને વળી કહે છે કે " કાર્યતે હ્યવંશઃ કર્મ સર્વ પ્રકૃતિર્જૈર્નુર્ણઃ—સર્વ પ્રાણીમાત્ર પ્રકૃતિ થકી થયેલા ત્રણ ગુણવડે અવશ રહી કાર્ય કરે જાય છે. " આમ એક તરફથી " ત્રિગુણ " નું અનિવાર્ય બંધન, અને બીજી તરફથી " નિઃકૃત્તિગુણ્ય " થવાનો ઉપદેશ છે, અને એ બંનેને સાથે મૂકી એમાંથી અવિરોધ તારવી કાઢવો એ સમગ્ર ગીતાનું એક તાત્પર્ય છે. અત્રે પ્રથમ તો કર્મ અને જ્ઞાનનો, વા પ્રકૃતિ અને પુરુષનો, સંબંધ સમજવાનો છે આપણા આત્માનું સ્વરૂપ વિચારીશું તો એમાં બે વિભાગ* સમજાશે: એક જડરૂપ, અને એક ચૈતન્યરૂપ. તેમાં જે જડ અંશ છે તે પ્રકૃતિનો, કર્મનો છે; ચૈતન્ય અંશ તે બ્રહ્મ(પુન્ય)નો, જ્ઞાનનો છે. હવે આ બે અંશ આ ખડિયામાં શાફી છે તેમ, અથવા આ દાખા-ડીમાં એક હારો મૂકવો હોય તેમ, કે આ સ્થળે દીવો પ્રકાશતો હોય તેમ—એક બીજાની અંદર સંયોગસંબંધે રહેલા નથી; તેમ જ આ ટેબલ જેમ લાકડાનું બનેલું છે તેમ જડનું ચૈતન્ય કે ચૈતન્યનું જડ બનેલું છે એમ પણ નથી; એ બેનો સંબંધ કોઈક વિલક્ષણ પ્રકારનો છે. હવે જડ-પ્રકૃતિનો સ્વભાવ જે કર્મ તે તો દૂર કરી શકાય એમ નથી, એટલે એમ કરવાનો યત્ન પણ બ્યર્થ છે. પણ ચૈતન્યની શક્તિ એટલી છે કે પોતાના જ્ઞાનસ્વરૂપનો એના અંતરમાં પ્રકાશ પાડી એ કર્મને 'natural' (પ્રકૃતિની) સ્થિતિમાંથી કાઢી 'Supernatural' (પ્રકૃતિથી પર) સ્થિતિમાં મૂકી શકે છે. અને આ રીતે એને 'moral' અને 'spiritual' (નીતિ અને અધ્યાત્મ—) અર્થવાળું બનાવી શકે છે. આ સ્થિતિ તે " નિઃકૃત્તિગુણ્ય "—અવસ્થા: ત્રણ ગુણના માત્ર અભાવરૂપી અવસ્થા નહિ, પણ ત્રણ ગુણથી

* આ બે વિભાગ પણ વસ્તુતઃ નથી. પ્રા. ગ્રીન કહે છે તેમ,— જેમ પ્રાણીનાં અવયવો યન્ત્રવત્ ગોઠવાયેલાં છે પણ તેથી પ્રાણી કાંઈ યન્ત્ર નથી, તેમ મનુષ્યને પ્રાણ—દેહ—છે તથાપિ એ વસ્તુતઃ પ્રાણી નથી, પણ સર્વનો સાક્ષી, અને દેશકાલાદિ ઉપાધિથી પર તત્ત્વ છે.

"In strict truth the man who knows, so far from being an animal altogether, is not an animal at all even in part. He is not an animal, not a link in the chain of natural becoming...an eternal consciousness not existing in time but the condition of there being an order in time, not an object of experience, but the condition of there being an intelligent experience.

—Prof. Green.

પર અને ત્રણે ગુણને પોતાના ઉદરમાં સંગ્રહી લેનાર એવી અવસ્થા—વિધિ-નિષેધથી વિરુદ્ધ આચારની અવસ્થા નહિ, પણ વિધિનિષેધના પ્રાકૃત ભેદને પોતાની અલૌકિક એકતામાં, એના અન્ધકારને પોતાના પ્રકાશમાં, એની જડતાને પોતાના ચૈતન્યમાં—લય કરી લેનારી અવસ્થા. ત્યારે આ સર્વ વાતનો સાર કે—જડને સ્વરૂપાન્તર પમાડનાર જે ચિત્-રૂપ પદાર્થ તે જડને પ્રકાશક સાક્ષી છે જડને એક ભાગ નથી એમ ખતાવી, એના આધાર ઉપર અદ્વૈત સિદ્ધાન્તને અનુકૂલ રીતે, તેમ જ તે તે વર્ણના સ્વાભાવિક ગુણોને અને લાંબા અનુભવને લક્ષમાં લઈ, શાસ્ત્રોએ જે જે નિયમો ધડ્યા છે તેને માન આપી, નીતિનું તત્ત્વજ્ઞાન રચવું; અને સર્વની આગળ તેમ જ પાછળ—આરંભમાં તેમ જ અન્તમાં—પરમાત્મારૂપી એવો મહાન પ્રકાશ ઝગઝગતો રાખવો કે જેથી માગમાં ભૂલા પડવાનો સંભવ જ ન રહે એ ગીતાનો એટલે વેદાન્તનો પરમ ગભીર અને પરમ રમણીય ઉપદેશ છે. અને આ દષ્ટિબિન્દુએ પહોંચતાં વિધિનિષેધને શો બાધ આવ્યો? બાધ ન આવ્યો એટલું જ નહિ પણ પુષ્ટિ મળી; નીતિનું તત્ત્વજ્ઞાન રચવા માટે આવશ્યક આધાર મળ્યો.

(૪) “આગળ તેમ જ પાછળ પરમાત્માનો ઝગઝગતો પ્રકાશ” એ ક્ષુદ્ર અને અલૌકિક નીતિ વચ્ચેનો ભેદ દર્શાવી આપે છે. જે મનુષ્યના નીતિસંબંધી વિચારો આ જગતમાં જ સંકટાર્ધ રહે છે, જે આ દશ્ય જગતથી પર નીતિનું “પ્રભવ અને પ્રલય”—સ્થાન—પરમાત્મા—એવો પદાર્થ જ માનતો નથી, એ કદાચ પૂર્વજન્મના સંસ્કારને લીધે (સ્વાભાવિક વલણને લીધે એમ કહેવું યોગ્ય લાગે તો તેમ) નીતિવાળો થઈ શકશે. પણ એ નીતિરચના ખેટા તત્ત્વજ્ઞાન ઉપર રચાયેલી છે એટલું જ નહિ, પણ એની સ્થિરતા પણ શંકાસ્પદ છે. ‘શેલમૂલ જેહિ સરિતા નાહીં । વરષિ ગયે પુનિ તવહિં સુખાહીં’ તેવી જ ધર્મરહિત નીતિ છે. મનુષ્યના હૃદયમાં કેવા કેવા રાક્ષસો—“રકતખીજો”—લાઈ છે એની એને પોતાને પણ ખબર હોતી નથી * એની સાથે યુદ્ધ કરવા માટે પરમાત્માના સાહાય્યની બહુ અપેક્ષા છે, અને સાહાય્ય મુખવડે પ્રાર્થના કરવાથી જ કે હસ્ત-

* “I shall never incur the danger of being too proud of my own power and ability, for I well know, that but for the restraining hand of a higher power, what a hideous monster mould be born in every human bosom.” —Goethe.

વડે કર્મકાંડ કરવાથી જ મળી શકતું નથી, પણ જ્યારે જિંડા અંતરમાથી જીજ્ઞાસે, જેમ જળ બહાર કાઢવામા આવતા માછલી જળમા પડતું નાખે છે, તેમ, જીવાત્મા પરમાત્માના ચરણે જઈ પડે છે, એની ઇચ્છાને પરમાત્માની ઇચ્છા સાથે સંગતિ પમાડે છે, પોતે કરે છે તે પરમાત્મા જ કરે છે. એમ મિથ્યાવાદ તરીકે નહિ પણ વસ્તુતઃ—શ્રદ્ધા રાખી સમજે છે, ત્યારે જ એ સહાય પ્રાપ્ત થાય છે. પરમાત્માનું નીતિસભ્ય જે સ્થાન છે તેને લીધે જ નીતિ ધર્મરૂપે ઉત્તમ સ્વરૂપાન્તર પામી એમાં લીન થાય છે, અને એ વિના શુષ્ક તથા નિર્માત્ર્ય રહે છે.

ત્યારે આપના પ્રશ્નનો મારો નવ્ર ઉત્તર એ છે કે :—

- (૧) કર્મકાંડનો અનાદર;
- (૨) તે તે અવ્યવસ્થિત કાર્યોને સ્થાને સદસતત્ત્વ તત્ત્વ દર્શાવનાર નિયમાનુસારી વ્યવસ્થા;
- (૩) આત્માનું મદૃતથી પર હોવું, અને એ અર્થમાં અકર્તૃત્વ;
- અને (૪) નીતિને ધર્મની ભૂમિકાએ ચઢતાં અને મળતું અલૌકિક સ્વરૂપાન્તર.

એ ચાર સિદ્ધાન્તનો ઉપદેશ એ જ નિઃશૃંગુણે પથિ વિચરતાં 'કો વિધિઃ કો નિવેદ્યઃ' વાક્યનુ રહસ્ય છે. એનું નીતિ વિરુદ્ધ તાત્પર્ય છે એમ જરા પણ સમજવાનું નથી. "નિરોગુણ્ય"—રૂપી અદ્વૈતના અપરોક્ષ અનુભવી તેમ જ તત્સમીપમાં વિચરનારા મહાત્માઓ તો પાપી, અધર્મી, કૂર, એકલપેટા હોય એમ સંભવે જ નહિ. એમનું ખરું સ્વરૂપ તો અખાએક વર્ણવ્યું છે, અને આપે વાંચ્યું જ હશે :—

“ નિત્ય રાસ નારાયણ કેરો દેખે તે અનંત અપાર;
જિહાં જેવો તિહા તેવો, નારાયણ નરનાર.
ગદ્ગદ કંઠે ગાતે થકે રોમાંચિત હોએ ગાવ;
હર્ષ આસુ જહુ હેત હૃદય, પ્રેમ કરું તે પાત્ર.

નવનીત સરખું હૃદય કોમળ, કહ્યું ન જાયે હેત,
આંખમાંહે અમૃત ભરિયું, હરિભક્તિ કેરું દેવ.”

+શુભો—“It is God that worketh in us to will and to do of His good pleasure”

* શુભો 'ભાગવતોત્તમ' આ પુસ્તકમા પૃ. ૨૧૫ થી.

Heine કહે છે : “ It is an error to suppose that this religion, Pantheism, leads men to indifference. On the contrary the consciousness of his divinity will inspire man with enthusiasm for its manifestation, and from this moment will the really noble achievement of true heroism glorify the earth.”

અર્થાત્ કે આ ધર્મ—અદ્વૈતવાદ મનુષ્યને કર્તવ્ય પ્રતિ ખેદરહીત કરે છે એમ માનવું એ બલ છે. ભલકું—આત્માનો પ્રહારાવ જાણુંતા પ્રહારાવ પ્રકટ કરવા તરફ એ ઉત્સાહથી પ્રેરાશે. અને તે ક્ષણથી ખેરા વીરત્વનાં ખરા ઉમદા પરાક્રમે જગતને તેજસ્વી કરશે. શ્રીભાગવત-ભગવદ્ગીતાદિમાં “ સર્વભૂત હિતે ” એ અર્થની ઉક્તિઓ અનેક છે; અને અવકાશ હોય તો જીવ-મુક્તિવેદમાં ઉતારેલા આ શ્લોકો વાંચો :—

‘ આર્યતા દૃઢતા મૈત્રી સૌમ્યતા મુક્તતા ક્રતા ।

સમાધ્યયન્તિ તે નિત્યવન્તપુરમિવાજ્ઞનાઃ ।

પેશલાચારમધુરં સર્વે વાચ્છન્તે તે જમાઃ ।

વેણું મધુરનિધ્વાનં ઘને વનમૃગા ઇવ ॥ ”

‘ આર્યતા, દૃઢતા, મૈત્રી, સૌમ્યતા, મુક્તતા, ક્રાંતિતા—એ સર્વે અંતઃપુરમાં સ્થિત રહે એમ નિરંતર એનામાં આશ્રય કરી રહે છે. મુન્દર આચાર કરીને મધુર એવા એને સર્વ જનો વાંછે છે, જેમ કામાં મધુર, વેણુનાદ તરફ વનમૃગો રૂનેહથી વીળે છે તેમ. ’

[સુદર્શન, ઓક્ટોબર, ૧૮૯૬]

૬ : કેનોપનિષદ્

મૂલ :—(શિષ્ય ગુરુને પૂછે છે) કોની ઇચ્છાથી, કોના નિયોગથી મન ચાલે છે? કોના સંબંધથી પ્રાણનો પ્રથમ સંચાર થાય છે? કોની ઇચ્છાથી આ વાણી બોલાય છે? ચક્ષુ, શ્રોત્રનો પ્રવર્તાવનાર દેવ કોણ છે? (ગુરુ ઉત્તર દે છે.) જે શ્રોત્રનું શ્રોત્ર છે, જે મનનું મન છે, જે વાણીની વાણી છે, જે પ્રાણનો પ્રાણ છે, જે ચક્ષુનું ચક્ષુ છે તે. તેના ચ.નવાળો અત્યંત મુક્ત થઈ આ લોકમાંથી જઈ અમૃત ચાય છે તે—અહા—માં ચક્ષુ જઈ શકતું નથી, વાણી જઈ શકતી નથી, મન જઈ શકતું નથી. તેને અમે નથી સમજતા, નથી જાણતા કે જેથી તેનું અનુશાસન કરી શકીએ. તે જ્ઞાત તથા અજ્ઞાત બનેથી ભિન્ન તથા પર છે, એમ અમે પ્રાચીન ઋષિઓ પાસેથી સાંભળ્યું છે, જેમણે અમને તેનું વ્યાખ્યાન કરી સંભળાવ્યું. જે વાણી થકી વદી શકાતું નથી, પણ જેનાથી વાણી પોતે જ વદાય છે તે જ અહા તું જાણ. જે આ ઉપાસ્ય છે તે આ અહા નથી. જેનું મન વડે કોઈ મનન કરી શકતું નથી, પણ જેનાથી મનનું મનન થાય છે, તે જ અહાં. જેને ચક્ષુથી કોઈ જોઈ શકતું નથી પણ જેના વડે ચક્ષુઓ જોવાય છે, તે જ અહાં. જેને શ્રોત્ર વડે કોઈ સાંભળતું નથી પણ જેના વડે શ્રોત્ર સંભળાય છે, તે જ અહાં. જેનું પ્રાણ વડે પ્રાણન ચર્મ-શકતું નથી પણ જેના વડે પ્રાણ પોતે જ ચાલે છે, તે જ અહા તું જાણ; જે આ ઉપાસ્ય છે તે આ અહા નથી : ઇનિ પ્રથમ અહા.

(ગુરુ કહે છે) જે તું એમ માનતો હઈશ કે મેં અહાં સારી રીતે જાણ્યું, તો ખરેખર તે માત્ર અહાનું અર્થ રૂપ જ જાણ્યું છે; તે એ કે જે તારું સ્વરૂપ—તું—છે તે, તથા જે દેવોમાં છે, તે. વિદિત છતાં હજુ પાછળથી તે ઉપર તારે મનન કરવાની જરૂર છે એમ મારું ધાન્ય છે. (શિષ્ય મનન કરી કહે છે.) મેં અહા સારી રીતે જાણ્યું એમ હું નથી માનતો—મેં નથી જાણ્યું એમ નથી, એમ જાણું છું. અમાગમાંથી જેણે તેને જાણ્યું છે તેણે નથી જાણ્યું, અને જેણે નથી જાણ્યું તેણે જાણ્યું છે. અર્થાત્ અહાનું જેણે મનન નથી કર્યું તેણે જ તે કર્યું છે, તથા જેણે કર્યું છે તે અહાને જાણ્યો નથી. તે જાણનારને જાણાયેલું નથી પણ ન જાણનારને જાણાયેલું છે. જેણે પ્રત્યેક પ્રત્યય—બોધમાં અહાને વિદિત જ માનેલું છે તે પુરુષ અમૃતત્વ—અહાભાવ—ને પામે છે, સ્વતઃ પીર્થ—પ્રભાવ—તે મેળવે

છે. જ્ઞાન વડે અમૃત—બ્રહ્મ મેળવે છે. આ જન્મમાં બ્રહ્મ જાણ્યું તો તો ખરું, નહિ તો મહાવિનાશ છે. સર્વ જૂતમાત્રમાં બ્રહ્મતું સારી રીતે ચિંતન કરી જ્ઞાની પુરુષો લોકમાથી મરણાન્તર અમૃત થાય છે. ઇતિ દ્વિતીય અણ્ડ.

(ગુરુ એક આખ્યાયિકા ઉપદેશરૂપે કહે છે:) દેવને અર્થે બ્રહ્મ જ્ય મેળવ્યો. તે બ્રહ્મના જ્યમાં દેવો મહિમા પામ્યા. તેઓ એમ જાણવા લાગ્યા કે આ જ્ય આપણો જ છે, આ મહિમા આપણો જ છે. બ્રહ્મ તેઓની આ વાત જાણી તેઓ આગળ પ્રગટ થયું. તેઓએ અગ્નિને કહ્યું, આ ચક્ષુશું તે તું જાણી આવ. અગ્નિ વારુ કહી તેની પાસે દોડ્યો. અગ્નિને તેણે પૂછ્યું કે તું કોણ છે? અગ્નિએ કહ્યું કે હું અગ્નિ જાતવેદ છું. બ્રહ્મે પૂછ્યું કે તારામાં શું બળ છે? અગ્નિએ જવાબ દીધો કે હું જે કાર્ધ પૃથ્વીમાં છે તે સર્વ બાળી શકું. બ્રહ્મે તેના આગળ એક તૃણ મૂક્યું, અને કહ્યું કે આને બાળ. અગ્નિ સર્વ વેગથી તે તૃણ પાસે ગયો, પણ તે બાળી શક્યો નહિ. ત્યાંથી જ તે પાછો પ્રત્યો, અને દેવોને કહ્યું કે આ ચક્ષુશું છે તે હું જાણી શક્યો નહિ. પછી દેવોએ વાયુને કહ્યું કે આ ચક્ષુશું છે તે તું જાણી આવ. વાયુ વારુ કહી બ્રહ્મ પાસે દોડ્યો. બ્રહ્મે પૂછ્યું કે તારામાં શું બળ છે? વાયુએ જવાબ દીધો કે હું જે કાર્ધ પૃથ્વીમાં છે તે સર્વને લઈ શકું. બ્રહ્મે તેના આગળ એક તૃણ મૂક્યું અને કહ્યું કે આ લે. વાયુ સર્વ વેગથી તે તરફ ગયો, પણ તે તૃણને લઈ શક્યો નહિ. ત્યાંથી જ તે પાછો ફર્યો, પછી દેવોએ ઇન્દ્રને કહ્યું કે હે મહાવન! તું આ ચક્ષુશું છે તે જાણી આવ. ઇન્દ્ર વારુ કહી તે તરફ દોડ્યો. પણ બ્રહ્મ તેની અન્તર્હિત થઈ ગયું. ઇન્દ્રને તે જ આકાશમાં બહુ શોભાવાળી ઉમા હૈમવતી મળી. તેને પૂછ્યું કે આ ચક્ષુશું છે? ઉમાએ જવાબ આપ્યો કે તે બ્રહ્મ છે. તે આ બ્રહ્મના વિજયમાં તમે મહિમા પામો છો. આથી ઇન્દ્ર જાણ્યું છે તે બ્રહ્મ છે. અગ્નિ, વાયુ તથા ઇન્દ્રે તેને પાસે સ્પર્શ કર્યો તેથી જ ખીજ દેવો કરતા આ દેવો શ્રેષ્ઠ જેવા થયા. તેઓએ જ આ બ્રહ્મ એ પ્રથમ જાણ્યું. તેથી જ ઇન્દ્ર ખીજ દેવો કરતા શ્રેષ્ઠ જેવો થયો. કારણ કે ઇન્દ્રે બ્રહ્મને પાસે સ્પર્શ કર્યો. આ બ્રહ્મ એમ પ્રથમ જાણ્યું. ઇતિ તૃતીય અણ્ડ.

જે (વિદ્યુત જેવું) જાણે ચળક્યું, અને નિર્મીલિત થયું તે બ્રહ્મનો અધિદેવત આદેશ; તથા જેની પાસે જાણે મન જાય છે, અને તે વડે

ધ્યાની પુરુષ જેનું વારંવાર ઉપસ્મરણ સંકલ્પાદિ કરે છે તે બ્રહ્મનો અધ્યાત્મ આદેશ. તે સંલગ્નનીય વસ્તુ છે. તે 'વન', એટલે સંલગ્નનીય બ્રહ્મની ઉપાસના કરવી જોઈએ. આ પ્રમાણે બ્રહ્મને જે જાણે છે તેનામાં સર્વ જૂતવર્ગ ઇન્દ્રિયકૂલ થાય છે. મને ઉપનિષદ કહે એમ તે કહ્યું તે આ ઉપનિષદ તને કહી બ્રહ્મસંબંધી ઉપનિષદ કહી. તે ઉપનિષદજ્ઞાનને અર્થે તપ, દમ અને કર્મ એ પાદ છે, વેદ સર્વ અંગ છે, અને સત્ય તેનું સ્થાન છે જે આ ઉપનિષદ આ પ્રમાણે જાણે છે તેના પાપનો નાશ થઈ, અનંત મહાન મોક્ષમાં તે પ્રતિષ્ઠિત થાય છે. ઇતિ અતુર્થ ખણ્ડ.

ટીકા:—વેદાન્ત શાસ્ત્રમાં બ્રહ્મનાં બે સ્વરૂપ કલ્પ્યાં છે : નિર્ગુણ અને સગુણ. નિર્ગુણ સ્વરૂપ બ્રહ્મનું પરમાર્થ—સ્વરૂપ છે. સગુણ સ્વરૂપ માયાને સંબંધે કલ્પિત—માયિક,—ઉપાસ્ય સ્વરૂપ છે. આ વ્યવસ્થાને અનુસારે શુરુ પ્રથમ ખંડમાં બ્રહ્મનું પરમાર્થ સ્વરૂપ શિષ્યને ઉપાસ્ય સ્વરૂપથી પૃથક્ કરી સમજાવે છે. અત્ર પ્રાણ પ્રથમ કોના સંબંધથી ચાલે છે ? તથા મન, ઇન્દ્રિય વગેરે કોની પ્રેરણાથી પ્રવર્તે છે ?—આ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં અંતઃકરણરૂપ ઉપાધિવિશિષ્ટ જીવાત્માનું જ નિરૂપણ પ્રસક્ત થયા છતાં, જીવ અને બ્રહ્મનું એકચ સૂચની અદ્વૈત મત સ્થાપવા નિર્વિશેષ, ઉપાધિરહિત, નિર્ગુણ બ્રહ્મનું નિરૂપણ શુરુ આરંભે છે. અત્ર 'શ્રોત્રનું' નિયામક, મનનું નિયામક, એમ ન કહેતાં 'શ્રોત્રનું' શ્રોત્ર, 'મનનું' મન' ઇલાદિ કહી બ્રહ્મને એકીવચ્ચે શ્રોત્ર, ચક્ષુ, મનરૂપે વર્ણવ્યું. આથી 'શ્રોત્રનું' એમ ષષ્ઠી-વિભક્તિપ્રકારે 'શ્રોત્ર' શબ્દવડે શ્રોત્રસંબંધી બ્રહ્મ અર્થનો યોધ થઈ, શ્રોત્ર શબ્દના વાચ્યાર્થની સાથે તેના તાદાત્મ્યનો યોધ થયો, અર્થાત્ બ્રહ્મ સર્વમય છે એમ તાત્પર્ય સિદ્ધ થયું. તેમ જ બ્રહ્મ શ્રોત્ર છે, ચક્ષુ છે, મન છે એટલું જ માત્ર કહે તો તેથી દેહાદિકને વિષે આત્મભાવ સમજાઈ જડવાદ પ્રાપ્ત થાય, માટે શ્રોત્રનું શ્રોત્ર, મનનું મન એ પ્રમાણે ષષ્ઠી વિભક્તિથી ભેદ, અને તે જ શબ્દનું પુનર્ગ્રહણ કરી તેના વાચ્યાર્થ સાથે અભેદ, સૂચવાય છે. અર્થાત્ ભેદ છતાં અભેદ, વ્યવહારમા ભેદ, અને પરમાર્થમાં અભેદ : કારણ કે જે ભિન્ન વસ્તુ તે મિથ્યા, એટલે આખરે તો એકરસ બ્રહ્મ જ. આ રીતે અદ્વૈતની વ્યવસ્થા કરી, 'બ્રહ્મમાં ચક્ષુ જઈ શકતું' નથી, વાણી જઈ શકતી નથી, મન જઈ શકતું નથી, એમ કહી, બ્રહ્મ પ્રત્યક્ષ, શબ્દ તથા અનુમાન પ્રમાણને પણ અગોચર છે એમ સૂચવ્યું. ત્યાં સ્થળે કોઈ એમ શંકા કરશે કે "ત્યાં વાણી જઈ શકતી નથી, મન

જર્થ શકતું નથી.” એનો અર્થ એમ નથી કે બ્રહ્મ સર્વથા મન તથા વાણીને અગમ્ય છે; બ્રહ્મમાં અનેક અનન્ત ગુણો છે તે સર્વ આપણે પામર મનુષ્યો વર્ણવી શકીએ એમ નથી, માટે આપણા ‘કરુણામય’ ‘ન્યાય-કારી’ ઇત્યાદિ શબ્દો બોલે બ્રહ્મના અનેક શુભે નો એકદેશ જ વર્ણવે છે, તથાપિ તે બ્રહ્મ પરત્વે ખોટા નથી. આ શંકાનું નિરાકરણ મૂલના શબ્દોથી જ થઈ જાય છે. પ્રથમ તો આમ અર્થ કરવામાં ‘ન’ એ નિષેધ-વાચક પદનો મુખ્યાર્થ ત્યજી લાક્ષણિકાર્થ સ્વીકારવો પડે એ જ દૂષણ. ખીજું આ અર્થ પ્રકરણ વિચારતા પણ અસંગત થાય છે. “તે જ બ્રહ્મ તું જાણ, જે આ ઉપાસના કરે છે તે આ બ્રહ્મ નથી.” એમ કહી બ્રહ્મ પ્રાર્થના-ઉપાસનાનો વિષય નથી એમ સ્પષ્ટ રીતે સમજાવ્યું છે. ત્રીજું “ન ચક્ષુ-ર્ગચ્છતિ...” ઇત્યાદિમાં ‘ગચ્છતિ’ (જાય છે) શબ્દનો પ્રયોગ પણ ગૂઢ તાત્પર્યપુરઃસર થયો છે. “તેને ચક્ષુ બોઈ શકતું નથી, વાણી બોલી શકતી નથી, મન મનન કરી શકતું નથી.” એમ ન કહેતા ચક્ષુરાદિ ‘જર્થ શક્તા નથી’ એમ કહી તે તે કર્મને અનુકૂલ પ્રયત્ન પણ સંભવતો નથી એમ સૂચના કરી. અર્થાત્ બ્રહ્મ સપૂર્ણ રીતે વર્ણવી શકાતું નથી એટલું જ નથી, પણ તેના વર્ણનાદિનો સર્વથા નિષેધ છે. “ન વિજ્ઞો ન વિજાતીમઃ” એ વાક્યનો પણ આ જ અર્થ છે. એક વાર ‘અમે તે નથી સમજતા’ એમ કહેવાથી શંકા રહી જાય છે કે મહા સર્વગુણસંહિત બ્રહ્મચરક નથી કરી શકાતું માટે ‘અમે નથી સમજતા’ એમ કહ્યું છે કે સર્વથા તે જ્ઞાનનો અવિષય છે માટે તેમ કહ્યું છે? આ શંકાનું નિવારણ “ન વિજ્ઞો ન વિજાતીમઃ”—“અમે નથી જાણતા, નથી સમજતા,” કહેવાથી થાય છે. અર્થાત્ બ્રહ્મ સર્વથા અમે નથી જાણતા એ જ સિદ્ધ અર્થ છે. તેથી “કરુણામય” “ન્યાયકારી” “પરમ પવિત્ર” ઇત્યાદિ વિશેષણો બ્રહ્મમાં અપ્રસંગનીય છે. વળી તે બ્રહ્મ ત્રિદિત તથા અવિદિતથી ભિન્ન છે તથા પર છે, એટલે કે તે જ્ઞાનવિષય નથી તેમ અજ્ઞાત પણ નથી. તથાપિ સ્વયં પ્રકાશ હોવાથી સર્વદા જ્ઞાત જ છે : અતુચ્છ તથા પરસ્વરૂપ છે. દ્વિતીય ખંડમાં આ વિષયનું વિશેષતઃ સ્પષ્ટીકરણ થશે. બ્રહ્મ, મન, ચક્ષુ, શ્રોત્રાદિકથી અતીત છતાં નથી એમ નથી. મન, ચક્ષુ તથા શ્રોત્રાદિક પોતે જ એનાથી સિદ્ધ થાય છે, કારણ કે બ્રહ્મ જ સન્મય સર્વતું અવભાસક છે. માટે “યન્મનસા ન મનુતે”—“જેનું મન વડે કોઈ મનન કરી શકતું નથી” ઇત્યાદિ કહ્યું. તે બ્રહ્મ ઉપાસ્ય નથી, કારણ કે ન્યા વાણી જર્થ શકે નહિ તેની પ્રાર્થના કેમ સંભવે? વળી જે નિર્ગુણ ઇન્દ્રિયરહિત છે,

તે આપણી પ્રાર્થના સાંભળે પણ શી રીતે? આત્મકામ, ઇચ્છાદિરાગરહિતને “સર્વ કુદરતી બનાવોમાં, સર્વ વસ્તુધર્મમાં પ્રયોજન” યોજવાની નથા સાધવાની પણ શી જરૂર? શ્રીકૃષ્ણ પરમાત્મા કહે છે કે :—

“ન કર્તૃત્વં ન કર્માણિ લોકાય સ્વજાતિ પ્રમુઃ ।

ન કર્મફલસંયોગઃ સ્વમાવસ્તુ પ્રવર્ત્તતે ॥”

“અહમ્ કર્તૃત્વ નથી, કારયિતૃત્વ નથી, કર્મફલથી તે નિર્લિપ્ત છે, માત્ર સ્વભાવ—માયા—પ્રવર્તે જાય છે.” આમ છે ત્યારે તો વાસ્તવિક રીતે અહમ્ ઉપાસનાનો અવકાશ ન હોવો જોઈએ. અને ખરેખર નથી જ. આ જ શ્રુતિન્યાયસિદ્ધ તરત્ત છે.

પ્રથમ ખંડમાં ઉપાસ્ય અહમ્ અને જ્ઞેય અહમ્નો વિવેક કરી ગુરુએ શિષ્યને અહમ્ સંપાદન કરવા કહ્યું. હવે દ્વિતીય ખંડમાં અહમ્જ્ઞાન તે શું એ સમજાવે છે. અહમ્ જ્ઞેય છે એમ પૂર્વે કહ્યું. આ ઉપરથી એમ સમજવાનું નથી કે કોઈ પણ રીતે અહમ્ને પ્રમાણવિષય કરી શકાય. ત્યારે શું વિના-પ્રમાણ અહમ્ સ્વીકારવું? ના એમ પણ નથી. અહમ્ સદ્ભાવમાં ‘સર્વ’ પ્રમાણે છે, અને તેમ છતાં તે પ્રમાણને અગમ્ય છે. પ્રમાતા, પ્રમેય, પ્રમિતિ અને પ્રમાણ સર્વ પોતે જ છે, કારણ કે સ્વસત્તાહીન પ્રમાણાદિ પણ અહમ્ની સત્તાથી જ ચક્રે છે. તો પછી અહમ્ને વિષે પ્રમાણાદિનો શો અવકાશ? અહમ્ પ્રમાણનિરપેક્ષ, સ્વયં પ્રકાશ, અનિષેધ્ય વસ્તુ છે. સર્વપ્રમાણ-ગમ્ય મિથ્યા પદાર્થનો નિષેધ કર્યા છતાં પણ અવશેષમાં તે રહે છે, કારણ કે સત્-સ્વરૂપ પ્રત્યગાતમથી અલિન અહમ્નો નિષેધ પ્રાપ્તી શકતો નથી. અહમ્ વિના નિષેધ જ અસિદ્ધ થાય છે. અભાવ પણ ભાવ વિના સિદ્ધ થઈ શકતો નથી. નિષેધમાં પણ સિદ્ધિ આવે છે. પણ આ ‘સર્વ’ ઉપપત્તિ અદ્વૈતવાદમાં જ થવાની. જો અહમ્ને જીવ-જગતથી લિન કોઈ સ્પષ્ટરૂપ માનીએ તો પ્રમાણની તેમાં અપેક્ષા રહે. પ્રમાણ સિવાય તે સિદ્ધ થઈ શકે નહિ, અને આ ખંડમાં પ્રતિપાદિત અહમ્નું સ્વયં પ્રકાશત્વ અસંગત થાય, તથા તેમાં પ્રમાણપ્રસર થઈ મિથ્યાત્વ પણ આવે. સૃષ્ટ પદાર્થો થકી લિ-નર્ધરકારણતા—વાદ સર્વથા યુક્તિવિહીન છે એ વિષે કાંઈક દિગ્દર્શન પૂર્વખંડની ટીકામાં કર્યું છે. વિસ્તરણઃ આ વિષયનું આગળ ઉપર વિવેચન કરીશું.

તૃતીય ખંડમાં એક કથારૂપે અહમ્ની સર્વશક્તિમત્તા વર્ણવી છે. અમિ, વાયુ, ઇન્દ્ર પોતપોતાના કાર્ય કર્યાં જાય છે, પણ તે અહમ્ની શક્તિ થકી જ.

અહીંની શક્તિ વિના તેઓમાં લેશ ભાર પણ સ્વક્રીય શક્તિ નથી. આ પ્રમાણે આ કથાનો મુખ્ય ઉપદેશ છે, અને તે અદ્વૈત મતમા જ ઉપપન્ન થાય છે. અહીંને જીવ-જગતથી ભિન્ન કોઈ નિમિત્ત એતન કર્તારૂપ માનીએ તો તેની જ શક્તિથી સર્વ કાર્ય થાય છે એમ ન કહી શકાય. રથકાર રથાદિ કરે છે તેમા અહીં કારણ ખરું કે નહિ? જો તે કેકાણે અહીંને કારણ ન માનો તો અહીંની સર્વશક્તિમત્તા હાનિ પામે. વિશ્વનાં અનન્ત એતન પ્રાણીઓથી થતા કાર્યોમા અહીં કારણ ન કરે, અને અહીંની શક્તિ સર્વવિષયક ન થતાં માત્ર એકદેશી થાય. વળી ત્યાં પણ અહીં કારણ ખરું એમ કહેશે તો કારણકોટિમાં વૃથા ગૌરવ થશે, તથા પાપપુણ્યની વ્યવસ્થા પણ એ મત પ્રમાણે બની શકશે નહિ. અસખ્ય જીવમંડલને કૃત્રિમ પૂતળાની માફક રમાડી, જે કર્મ તેઓ પરતન્ત્ર રીતે કરે છે તેને માટે સુખદુઃખાદિ ફરમાવવા એ અહીંનો કેવો ન્યાય? કેવી કરુણા? ખરો નિરીશ્વરવાદ તો આ જ. આથી ધર્મશ્રીની વિશેષ નિન્દા શી થઈ શકે? માટે અહીંમા સર્વશક્તિમત્ત્વ ઉપપન્ન કરવા અદ્વૈતમત સ્વીકારવો જોઈએ. આ ઉપરાંત ઇન્દ્રાદિ દેવોને પણ ઉત્કૃષ્ટતા અર્પનાર અહીંવિદ્યાનું પરમ-પુરુષાર્થત્વ, તથા દેવો પણ અભિમાનથી અહીંને જાણી શકતા નથી. માટે અહીંના સંપાદન કરવા અભિમાનનું હેયત્વ—છત્યાદિ અનેક ખીળ ઉપદેશો આ નાની સરખી કથામાં સમાયેલ છે અત્ર ‘ઉમા હૈમવતી’થી વિદ્યાખ્યા પરાં શક્તિ સમજવાની છે. અહીંવિદ્યા—સમ્યગ્ જ્ઞાન વિના અસંખ્ય છે, એ સમજાવવા આ આલોકારિક વચન છે. વિદ્યાથી અહીં જાણવાનું છે, પ્રાર્થના ઉપાસન કરવાનું નથી. દેવોએ પણ અહીં ‘જાણું’ એટલું જ અત્ર કહ્યું છે, દેવોએ અહીંની સ્તુતિ-ઉપાસના કરી એવું કોઈ નથી. આ ઉપરથી તેમ જ નિર્ગુણ અહીંને ઉદેશી આ આખ્યાયિકા કહી છે તે ઉપરથી પણ જ્ઞાન જ મોક્ષસાધન, મુખ્ય ધર્મ છે—એમ તાત્પર્ય સમજાય છે. શબ્દ-વિશેષો પણ આ જ મતને પુષ્ટિ આપે છે. ‘યક્ષ’ શબ્દનો યજ્ઞનીય—પૂજનીય—અર્થ કરતાં આ કથામાથી એવો ઉપદેશ નીકળે છે કે અહીંને પૂજનીય માન્યાથી અહીંનું ખરું સ્વરૂપ સમજાઈ જતું નથી. સમ્યગ્ જ્ઞાન—વિદ્યા પ્રાપ્ત કર્યા સિવાય તે સમજાતું નથી. વિદ્યા પ્રાપ્ત થઈ એટલે અહીંમાં પૂજનીયત્વ રહ્યું નહિ. ઇન્દ્રે ઉમા—વિદ્યા—ને પૂછ્યું કે આ યક્ષ શું છે? ત્યારે તેણે આ યક્ષ—પૂજનીય—અહીં છે એમ ન કહેતા માત્ર એટલું જ કહ્યું કે આ અહીં છે. ખીળું—ઇન્દ્રાદિ દેવો અયોગ્ય રીતે પૂજાય છે, અથવા તો તેઓની પૂજા સદોષ છે એમ ન કહેતા, અહીંના વિજયમાં તમે મહિમ

પામે છા એમ કરવાનો અર્થ એવો છે કે દેવોએ પોતાના મહિમામાં વાસ્તવિક રીતે અહ્મનો મહિમા જાણવાનો છે. તેમ જ મુમુક્ષુએ પણ ઇન્દ્રાદિને મહિમા અર્પતાં તે વસ્તુતઃ અહ્મનો જ મહિમા છે એમ જાણવું જોઈએ. અર્થાત્ લાકિતને જ્ઞાનસંયુતા કરવાની છે. ‘આ વિજય આપનો જ છે. આ મહિમા આપનો જ છે’—અત્ર ‘જ’ પદથી સૂચવાતો અહ્મનો મહિમાનો વ્યવચ્છેદ કરવો એ જ શાન્તિ છે. આથી દાંષ્ટ દેવોની મહનીયતા યોટી ઠરતી નથી. સર્વ મહિમા અહ્મનો જ છે એમ જાણવાનું છે, તેમ છતાં અહ્મ મહનીય નથી. મહનીયતા દેવોમાં જ ધટે છે, કારણ કે અહ્મ તો પૂર્વે કહ્યું છે તેમ નિર્ગુણ અવિષય, અનુપાસ્ય જ છે. વળી મૂલમાં ઇન્દ્ર, વાયુ, અગ્નિ સર્વથી શ્રેષ્ઠ થયા એમ ન કહેતા ‘શ્રેષ્ઠ જેવા’ થયા કહેવાનો અભિપ્રાય એવો છે કે સગુણ અહ્મનું ઉપાધિકૃત તારતમ્ય માત્ર તેઓમાં ભાસે છે. દ્વિતીય ખંડમાં કહ્યું તેમ જ્ઞાન—મોક્ષ આત્મામાં સ્વભાવસિદ્ધ છે. અને તેથી વસ્તુતઃ સર્વે સમાન જ છે. જેણે અહ્મ નથી જાણ્યું તેણે જાણ્યું છે, અને જેણે જાણ્યું છે તેણે નથી જાણ્યું. અત્ર ‘ઉમા’ શબ્દથી આપણે વિદ્યાખ્યા પરાશકિતનું ગ્રહણ કર્યું; પણ હવે વિદ્યાનું સ્વરૂપ શું છે તથા વિદ્યા કેને કહેવી એનો નિશ્ચય ‘ઉમા’ શબ્દ ઉપર જરા વિશેષ લક્ષ્ય દેનાં ચર્ચ શકે છે. ‘ઓમ્’કાર-ધટક ‘અ’કાર, ‘ઉ’કાર, તથા ‘મ’કારને ત્રી-પ્રત્યય લાગી ‘ઉમા’ શબ્દ થયો છે. તેમાં પ્રથમ ‘ઉ’કાર પછી ‘મ’કાર અને પછી ‘અ’કાર એમ ક્રમ છે. લય ઉપરથી ઉત્પત્તિનું અનુમાન કરી સ્થિતિનું સ્વરૂપ નિશ્ચિત કરવું તે ‘ઉમા’—વિદ્યા. ભાસમાન વસ્તુજાત નશ્વર છે માટે તે આદિમત્ છે એમ અનુમાન કરવું; પછી ઉત્પત્તિ તથા લય મિથ્યા વસ્તુનાં જ બને છે, એ ઉપરથી સ્થિતિમા પણ તે મિથ્યા જ છે એમ જાણવું તે સમ્યગ્ જ્ઞાન. શ્રીગૌડપાદાચાર્યે કહ્યું છે તેમ “આદાવન્તે ચ ચજ્ઞાન્તસ્ત વર્તમાનેઽપિ તત્તથા”—“જે આદિમાં તથા અન્તમાં નથી તે વર્તમાનકાલમાં પણ નથી જ.” આ જ ઉમાને સાલકાર ઉક્તિથી પુરાણોમાં સર્વે મહેશ્વરની સહચારિણી, તથા સર્વ ભવસંતાપના ઉપશમ વિના વિદ્યાની ઉત્પત્તિ થતી નથી માટે તેને હિમવાનની પુત્રી, કંપી છે.

પ્રથમ ત્રણ ખંડમાં નિર્ગુણ જ્ઞેય અહ્મ સમજાવ્યું. હવે ચતુર્થ ખંડમાં સગુણ, ઉપાસ્ય અહ્મ સમજાવે છે ઉપાસ્ય અહ્મના બે સ્વરૂપ છે : અધિદૈવત અને અધ્યાત્મ એતન રૂપે રહી જડજગતને પ્રવર્તાવનારું માયિક સ્વરૂપ તે અહ્મનું અધિદૈવત સ્વરૂપ; અને પ્રાણિમાત્રમાં આત્મારૂપે ભાસનાર

અવિદ્યોપેક્ષિત સ્વરૂપ તે બ્રહ્મત્વું અધ્યાત્મ સ્વરૂપ. આ બે સ્વરૂપનું દ્વિતીય અંકમાં “ જે તારું સ્વરૂપ—તું—છે તે તથા જે દેવે.માં છે તે ” એમ કહી સૂચન કર્યું હતું, તેનું અત્ર વિશેષનઃ નિરૂપણ છે. આ બંને બ્રહ્મના પરમાર્થ સ્વરૂપ નથી એમ સૂચવવા મૂલમાં “ આ ” (=“જેનું—જાણે”) પદ મૂક્યું છે. ‘આદેશ’ પદમાં પણ ‘આ’ ઉપસર્ગ ઘણા જ ઔચિત્ય-વિચારપુરઃસર લગાડ્યો હોય એમ જણાય છે. પૂર્વે કહ્યું છે તેમ બ્રહ્મમાં મન વાણી જર્ઝ શકતાં નથી, બ્રહ્મ જ્ઞાત તથા અજ્ઞાત બંનેથી લિપ્ત તથા પર છે. તેથી તેનું “અનુશાસન”- છે. તદ્દનું તે પ્રમાણે શાસ્ત્રકથન-યર્થ શકતું નથી—માત્ર ‘આદેશ’—સનિધિથી દેશના—યર્થ શકે છે. અધિદેવત સ્વરૂપની ઉપાસનામાં સાકાર બ્રહ્મત્વું ધ્યાન, મૂર્તિપૂજન ઇત્યાદિ આવે છે. અધ્યાત્મ સ્વરૂપની ઉપાસનાના બે પ્રકાર છે: એક તો એ કે જૂતમાત્રમા—માત્ર સ્વપિપ્પડમાં જ અથવા તો મનુષ્યમાત્રમા જ નહિ—બ્રહ્મ છે એમ સમજી ઉપાસના કરવી, ગ્રેમ રાખવો, તથા ભેદબુદ્ધિ ટાળવી—ઇત્યાદિ. બીજો પ્રકાર અષ્ટાંગયોગનું આચરણ. તે બંનેનું ફલ મન સ્થિર કરી બ્રહ્મ-કાર કરવું એટલું જ છે. મૂર્તિપૂજન બ્રહ્મને અપ્રિય છે, તથા “કોપ કરશે કર્તા કે અવિહિત વિધિવિધાને” એમ માનનાર, બ્રહ્મને પ્રાકૃત જીવ સમાન લેખી “નાસ્તિક મત રચનાર” થાય છે. બ્રહ્મને પ્રિય શું? અપ્રિય શું? એ તો ગ્રેમ, કોપ ઇત્યાદિ સર્વ દોષોથી અતીત, નિર્વિશેષ, કેવલ સ્વરૂપ છે. “અગમ્ય અગોચર તત્ત્વ છે મહોદ્ધ, એની તુલના કલનાર કો થકી ન કરાય” તે બ્રહ્મત્વું અનુપાસ્યત્વ શ્રુતિ વાર વાર ઉદ્દેશ્ય કરીને વર્ણવે છે. અંતઃકરણ શુદ્ધ કરી વાસનાનો ક્ષય કરવો એટલું જ ઉપાસનાનું પ્રયોજન છે. મોક્ષનું મુખ્ય સાધન અને પરમ ધર્મ તો જ્ઞાન જ છે. પણ જ્ઞાનસંપ-ત્તિમાં ઉપાસના સાધનજૂત છે માટે જ તેનો વિધિ છે. વસ્તુતઃ કેવલ બ્રહ્મમાં ઉપાસના સંલવતી નથી. ઉપાસના વડે કોઈ “સુષ્ટ પદાર્થો થકી લિપ્ત” ધર્મરને પ્રસન્ન કરી આત્માનું ઐહિક તથા આમુખિક કલ્યાણ સાધવાનું નથી. આવો સ્વાર્થ વેદાન્તીને અનિષ્ટ છે. સ્વાર્થ વેદાન્તના વિધિથી બહિર્જૂત છે. સ્વાર્થ એ જ રાગાદિ દોષોનું બીજ છે. સ્વપદાર્થ જ ઉપાધિ જન્ય અજ્ઞાન કલ્પિત સંસારનો હેતુ છે. એ જ “દુર્ધટ, દુર્ગંધ, દુસ્તર” માયાવિલાસ છે. માટે સ્વાર્થનો સર્વથા ત્યાગ કરી, અંતઃકરણ શુદ્ધ કરી, તથા ઉપાધિઓ દૂર કરી બ્રહ્મવિદ્ધ યર્થ બ્રહ્મ થવું, અદ્વૈત બ્રહ્મ અનુભવવું, એ જ પરમ પુરુષાર્થ, એ જ મોક્ષ. અત્ર ઉપનિષદના જ્ઞાનથી પાપનો નાશ યર્થ અનન્ત બ્રહ્મ સાક્ષાત્કાર થાય છે એમ કહેવાનો સૂક્ષ્મ

અભિસંધિ એવો છે કે તે સાક્ષાત્કાર નવાં કર્મ બાધી આસક્તિથી પુણ્ય-ચરણ કર્યે થતો નથી. પાપ-પુણ્ય બંને શાસ્ત્રીય દષ્ટિથી જોતાં વ્યાવહારિક તથા મિથ્યા પદાર્થ સિદ્ધ થયા છે. જીવનું મુક્તત્વ સ્વતઃસિદ્ધ જતા પાપના આવરણથી તે અનુભવાતું નથી, માટે તે આવરણ દૂર કરવું એટલો જ પુરુષાર્થ છે, અને તે જ્ઞાનસાધ્ય છે. ભગવાન શ્રીકૃષ્ણ ભગવદ્ગીતામાં અર્જુન પ્રતિ કહે છે કે “બ્રહ્મને પાપ-પુણ્ય સાથે કોઈ પણ પ્રકારનો સંબંધ નથી. માત્ર અજ્ઞાનથી જ્ઞાન ઢંકાઈ ગયું છે તેથી જ પ્રાણીમાત્રને એવો મોહ થાય છે.”* દ્વંકામા, ભક્તિ એ જ ધર્મ એમ માની ભક્તિમાં પણ બ્રહ્મની નિરાકારતા કલ્પવાનો પ્રયત્ન કરનાર, તથા વસ્તુતઃ સિન્ન ધર્મીર મનુષ્ય હૃદયમાં “અન્તર્દીપ” રૂપે રહી પાપ પુણ્યની વ્યવસ્થા કરે છે એમ માનનારા, પ્રાચીન તેમ જ અર્વાચીન પદાર્થતત્ત્વવિજ્ઞાનથી સર્વાંશે વિરુદ્ધ છે—આ વાત નિઃસંદેહ સ્થિર થઈ રહે છે.

[સુદર્શન, ફેબ્રુઆરી, ૧૮૯૨]

* “નાદત્તે કસ્યચિત્ પાપં ન ચૈવ સુકૃતં વિમુઃ । અજ્ઞાનેનાવૃત્તં
જ્ઞાનં તેન મુહ્યન્તિ જન્તવઃ ॥”
—મ. ગી.

૭ : પરિણામ અને વિવર્ત

(વિચારમાળા)

૧ “અવિદ્યાકલ્પિતનામરૂપલક્ષણેન રૂપભેદેન વ્યાકૃતાવ્યાકૃતાત્મકેન તત્ત્વાન્યત્વાભ્યામનિર્વચનીયેન બ્રહ્મપરિણામાદિસર્વવ્યવહારસ્પદત્વં પ્રતિપદ્યતે । પારમાર્થિકેન ચ રૂપેણ સર્વવ્યવહારાતીતમપરિણતમવતિષ્ઠતે ચાચારમ્ભણમાત્રત્વચ્ચાવિદ્યાકલ્પિતસ્ય નામરૂપભેદસ્યેતિ ન નિરવયવત્વં બ્રહ્મણઃ કુપ્યતિ ।”

(વે० સૂ० ૨।૧। ૨૭-શાક્ત્રિમાળ્ય)

અર્થ:—અવિદ્યા થકી કલ્પિત એવા જે નામ અને રૂપ એ રૂપી વ્યાકૃત અને અવ્યાકૃત, તથા જેને એરૂપ પણ કહી ન શકાય અને જેને એથી જુદા પણ કહી ન શકાય એવા; રૂપભેદને લીધે બ્રહ્મ પરિણામાદિ સર્વ વ્યવહાર પામે છે. અને પારમાર્થિક રૂપે સર્વ વ્યવહારથી અતીત અપરિણત રહે છે; કારણ કે અવિદ્યા થકી કલ્પિત જે નામ અને રૂપનો ભેદ એ તો માત્ર વાણીથી આરંભાયેલો છે. માટે એથી બ્રહ્મના નિરવયવત્વને બાધ આવતો નથી.

અત્રે ધ્યાનમાં લેવાનું કે—(૧) અવિદ્યારૂપ ન કહેતાં, “અવિદ્યાથી કલ્પિત” એમ કહ્યું છે; (૨) માયાનો પરિણામ ન કહેતાં, બ્રહ્મનો પરિણામ કહ્યો છે; (૩) એ પરિણામથી બ્રહ્મના નિરવયવત્વને બાધ આવતો નથી, એનું કારણ એમ બતાવ્યું કે નામ અને રૂપ રૂપી પરિણામ એ અવિદ્યા થકી કલ્પિત છે, અર્થાત્ મિથ્યા છે.

તાત્પર્ય કે—(૧) બ્રહ્મનો પરિણામ બોલાય છે, પણ (૨) એ પરિણામ મિથ્યા હોવાથી બ્રહ્મના નિર્વિકારત્વને બાધ આવતો નથી.

૨ “સ્યાદેતન્ । ન વયમત્રેકત્વવ્યવહારસિદ્ધયર્થમત્રેકત્વસ્ય તાત્ત્વિકત્વં કલ્પયામઃ કિન્તુ શ્રોતમેવાસ્ય તાત્ત્વિકત્વમિતિ ચોદયતિ । “નન્તુ મૃદાદો” તિ પરિહરતિ । “નેત્દુચ્યત ” ઇતિ । મૃદાદિદૃષ્ટાન્તેન કથંચિત્પરિણામ ઝન્નેયો ન ચ શક્ય ઝન્નેતુમપિ, મૃદાત્ત્વેત્યવ સત્યમિતિ કારણમાત્રસત્યત્વાવધારણેન કાર્યસ્યાનૃતત્વપ્રતપાદનાત્ ।”

—મામતી પૃ૦ ૩૫૮

અર્થ:—પૂર્વપક્ષ થાય કે—અમે અનેકત્વવ્યવહાર સિદ્ધ કરવા માટે અનેકત્વને તાત્ત્વિક માનીએ છીએ એમ નથી, પણ અનેકત્વ તાત્ત્વિક છે એમ મૃદાદિના દૃષ્ટાન્ત આપનારી શ્રુતિથી પણ સિદ્ધ છે. આ પૂર્વપક્ષનો ઉત્તર કે “ના.” મૃદાદિનાં દૃષ્ટાન્ત ઉપરથી જેમ તેમ કરી પરિણામની કલ્પના થાય, પણ તેમ પણ થઈ શકતું નથી, કારણ કે મૃત્તિકા એ જ સત્ય છે. એમ કારણમાત્રના જ સત્યત્વનું અવધારણું કર્યું છે, અને કાર્યનું મિથ્યાત્વ બતાવ્યું છે.

ધ્યાનમાં લેવાનું કે—મૃદાદિ દૃષ્ટાંત સામાન્યતઃ પૂર્વપક્ષનાં દૃષ્ટાંત માન્યાં નથી, પણ કાર્યના તાત્ત્વિક અંશમાં જ એ પૂર્વપક્ષમાં પડે છે : અર્થાત્ અત્રે પૂર્વપક્ષ અને ઉત્તરપક્ષ કાર્યના તાત્ત્વિકત્વ અને મિથ્યાત્વ પરત્વે છે. કાર્યનો સામાન્ય નિષેધ કોઈ પણ કરતું નથી : એક કહે છે એ તાત્ત્વિક છે, અને બીજા કહે છે કે એ મિથ્યા છે. તાત્પર્યમાં બંને નિષેધમાત્રમાં પર્ય-વસાયી થઈ રહે છે, તથાપિ કાર્યને સ્વીકારી એને “મિથ્યા” કહેવાની પરિભાષા શાંકરવેદાન્ત બહારની નથી, એ જોવાનું છે.

૩. यद्यपि भुतिशताद्वैकान्तिकाद्वैतप्रतिपादनपरान् परिणामो
वस्तुतो निषिद्धः”

ભામતી પૃષ્ઠ ૩૩૯

“ભામતી”ના એ વાક્ય ઉપર “કલ્પતરુ” નીચે પ્રમાણે સ્પષ્ટીકરણ કરે છે :—

“तस्मादविकृतं ब्रह्मेति भाष्यं तदस्तीति तत्त्वतः इति च
पदाध्याहारेण व्याचष्टे तस्मादिति इतरथा हि मायामय वकार-
निषेधे जगत्सर्गो न स्यात्.....”

—કલ્પતરુ

“તત્ત્વતઃ” શબ્દ અવિકૃત છે. ‘તત્ત્વતઃ’ એમ ઉમેરવાનું કારણ કે માયા-મય (અર્થાત્ મિથ્યા) વિકારનો નિષેધ કરે તો જગત-સર્ગ જ ન બને...” “શબ્દ અવિકૃત છે,” એ વાક્યમાં જ ‘તત્ત્વતઃ’ શબ્દ ઉમેર્યો છે, એથી એ પણ સ્પષ્ટ છે કે મિથ્યા વિકૃતત્વ બ્રહ્મનું જ અત્રે કબૂલ કરવામાં આવ્યું છે. અને એ જ બતાવવાનો કલ્પનરુકારનો પણ અત્રે યતન છે. એટલે “માયામય વિકાર” એ શબ્દનો “માયાના જ પરિણામશૂત વિકાર” એમ અર્થ સંભવતો નથી. વળી આ સ્થળે “જગતસર્ગ” કલ્પનરુકારને માયાનો અભિપ્રેત નથી પણ બ્રહ્મનો અભિપ્રેત છે, એ કલ્પનરુકારના “માયાશક્તિમદ્બ્રહ્મણઃ જગત્સર્ગો વદતઃ” ઇત્યાદિ પછીના શબ્દોથી સ્પષ્ટ છે.

૪. આ આખા પ્રશ્નની “આત્મકૃતેઃ પરિણામાત્” એ સૂત્ર નીચે આ. ૨૪

બ્રહ્મ વિદ્યામરણ ના કર્તા શ્રીમત્ અદ્વૈતાનન્દે સારી ચર્ચા કરી છે. પ્રકૃત પ્રશ્ન ઉપર એ સારું અજવાબ નાખી શકે એમ છે :—

વિકારઃ પરિણામઃ અન્યથાભાવ इत्यनर्थान्तरम् । ब्रह्म च 'अस्थूलमनण्वि' त्यादिभूतिवाक्यैः 'कूटस्थमचलं भुव' मित्यादि स्मृतिवचनैश्च सर्वविकारवर्जितमवगम्यते । अतः कथं परिणामादित्युच्यते । केचिदाहुः—सृष्टिवाक्यपर्यालोचनया आत्मन उपादानत्वमवगम्यते । उपादानत्वं चापृथक्सिद्धया विकाराश्रयत्वम् । निर्विकारत्व च भूतिष्वात्मनायते । अत उभयविरोधपरिहाराय सृष्टिवाक्ये वात्मादिपदानां मायाव्यकाजादिपदैः प्रतिपादिता या दैवी शक्तिः तद्विशिष्टेश्वरपरत्वमुपेयते । तथा च विकारित्वाख्यमुपादानत्वमव्यक्तरूपविशेषणांश एव पर्यवस्यति । विशेष्यभूतस्यात्मनो निर्विकारत्वप्रतिपादनेन तदग्रे बाधादिति । तैस्तु बाधोक्त्यन्तरेण सेश्वरसाहचर्यपक्ष एव व्यवस्थापितो भवति । प्रकृत्यंशस्यैवोपादानत्वोपगमात् । अपि च सृष्ट्यादिवाक्येष्व्वात्मब्रह्मादिपदानां प्रकृत्या विशिष्टलक्षणापि न न्याय्या । कथं च 'सांय ज्ञानमनन्तं ब्रह्मे'ति विशुद्धात्मानं प्रस्तुत्याम्नाते 'तस्माद्वा एतस्मादात्मनः आकाशः सम्भूत' इत्यादौ प्रकृतिविशिष्टात्मलक्षणा लक्षितेऽपि विशिष्टात्मनि पञ्चम्यर्थस्योपादानत्वस्य विरोध्यांशे स्वरसतोऽन्वितस्य विशेषणांशपर्यवसानकल्पनमपि न स्वरसम् । तस्मान्नैयंकल्पना भूतिस्वारस्यानुरोधिनी । अन्ये तु यथा प्रकृतेरुपादानत्वम्, एवमात्मनोऽप्युपादानत्वम् । उभयोपादानत्वस्य भूतिसिद्धत्वात् । परंतु आत्मनो विकाराश्रयत्वं परम्परया, प्रकृतः साक्षादेव विकारिणी । आत्मा तु विक्रियमाणप्रकृत्याश्रयतया विकारी । तथा च भूतिः—'मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरमि'ति । न च तथा सति परमात्मन उपादानत्वं न स्यादिति वाच्यम् । नह्यपृथक् सिद्धया विकाराश्रयत्वम् उपादानत्वमित्यत्र साक्षात्सम्बन्धेन विकाराश्रयत्वं विवक्षितम् येन परम्परया विकाराश्रयस्योपादानत्वं न स्यात् । गौरवेण साक्षात्त्वस्यानिवेशात् । निर्विकारत्वभूतिस्तु साक्षाद्विकारित्वं निषेधति । अतो नोभयवचनविरोध इति । एवं हि 'आत्मन आकाशः सम्भूत' इत्यादि वचनानां स्वारस्य परित्यक्तमेव स्यात् । उत्सर्गतः साक्षात् सम्बन्ध एव हि तत्र प्रतीयते । न चैतत्सर्गिकस्य तस्य 'मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरमि'ति वचनात्

સારેણ માયાદ્વારકત્ત્વમાસ્ત્રેયમિતિ વાચ્યમ્ । ન હિ તત્રોપાદાનત્વં માયાદ્વારકમિત્યવશ્યમિતે, અપિ તુ પ્રકૃતિમાયાશ્ચત્ત્વમાત્રમ્ । તતશ્ચ પ્રતિજ્ઞાદ્યનુરોધાદુપાદાનત્વં 'માયાન્તિ'તિ શ્રુત્યનુરોધાત્ પ્રકૃત્યાશ્રયત્વં ચેત્યસ્તુ, ન તૂપાત્તત્ત્વમપિ પરમ્પરયાશ્રયણીયમ્ । ન ચ નિર્વિકારત્વશ્રુત્યનુસારેણ ઉત્સગતઃ પ્રાપ્તં સાશ્રાત્ત્વં પરિત્યજ્યત્વમિતિ વાચ્યમ્ । શ્રુતિવદ્યસ્વારસ્યાનુરોધેન વિકારમિથ્યાત્વકલ્પનેપપત્તેઃ । અપિ ચ શ્રુતિપ્રતિપાદિતયોર્વિકારિત્વનિર્વિકારત્વયોઃ શ્રુત્યાદ્યનુસારેણૈવ વિરોધપરિહારસમ્ભવે ન શ્રુત્યસ્વારસ્યાપાદક કિંચિત્ત્વસ્વયં કલ્પનીયમ્ । શ્રુતિશ્ચ વિકારમિથ્યાત્વં પ્રતિપાદયતિ વાચરમ્ભજનમિત્યાદ્યા, પદ્મપુરાણમપિ—'જ્ઞાનસ્વરૂપમત્યન્તનિર્મલં પરમાર્થતઃ । તમેવાર્થસ્વરૂપેણ જ્ઞાન્તિર્દર્શનતઃ સ્થિતમ્ ।' इत्यादिना । તતશ્ચ વિકારસ્ય મિથ્યાત્વાત્ ન સ્વાભાવિકનિર્વિકારત્વવિરોધિતેત્યેવ શ્રુતિસ્મૃત્યુપાયિભિઃ પરિહાર આશ્રયેયઃ । ” —(બ્રહ્મવિદ્યાભરણ)

અર્થ :— 'વિકાર', 'પરિણામ', 'અન્યથાભાવ' એ સર્વ એકઅર્થવાચક છે. બ્રહ્મ 'અસ્થૂલ સૂક્ષ્મ' ઇત્યાદિ શ્રુતિવાક્યોથી અને "કૂટસ્થમચ્છલં બ્રુવમ્" ઇત્યાદિ સ્મૃતિવાક્યોથી સર્વવિકારરહિત છે એમ સમજાય છે ત્યારે બ્રહ્મનો પરિણામ કેમ કહે છે? આના જવાબમાં—

(૧) કેટલાક કહે છે કે— સૃષ્ટિવાક્યો તપાસતાં બ્રહ્મનું ઉપાદાનત્વ સમજાય છે. અપૃથક્સિદ્ધિએ કરી વિકારના આશ્રય હોવાનું એનું નામ 'ઉપાદાન' અને શ્રુતિમાં તે નિર્વિકારત્વનું પ્રતિપાદન છે. (આ વિરોધ થયો.) માટે આ બંનેના વિરોધનો પરિહાર કરવા સારુ, સૃષ્ટિવાક્યમાં આત્મા—બ્રહ્મ આદિ પદોનો અર્થ, 'માયા', 'અવ્યક્ત', 'અજ્ઞ'—આદિ શબ્દવાચ્ય જે દૈવી શક્તિ તદ્વિશિષ્ટ ઈશ્વર કરવામાં આવે છે. આમ હોવાથી વિકાસિત્વરૂપ ઉપાદાનત્વ અવ્યક્તરૂપી વિશેષણમાં જ પર્યાવરે છે, અને વિશેષ્યશ્રૂત જે બ્રહ્મ એનું શ્રુતિ નિર્વિકારત્વ પ્રતિપાદન કરે છે, તેથી વિશેષ્યાંશમાં એનો (વિકારિત્વરૂપ ઉપાદાનત્વનો) બાધ થાય છે. આમ કહેનારાઓ બીજા શબ્દોમાં સૈશ્વર સાંખ્યપક્ષ જ સ્થાપે છેઃ કારણ, તેઓ પણ પ્રકૃત્ય શબ્દ જ ઉપાદાનત્વ માને છે. વળી, સૃષ્ટ્યાદિ વાક્યમાં 'આત્મા'—'બ્રહ્મ' આદિ પદોની (ઉપર બતાવેલી રીતે) પ્રકૃતિથી વિશિષ્ટ (ઈશ્વરમાં) લક્ષણ કરવી પણ બરાબર નથી, "સ્ત્ય" જ્ઞાનમનનન્તં બ્રહ્મ" એમ વિશુદ્ધ બ્રહ્મ (ઈશ્વર નહિ, પણ બ્રહ્મ) વિષે વાત શરૂ કરી "તસ્યાદ્વાયતસ્યાદાત્મન આકાશઃ સંભૂતઃ"="તે આ (વિશુદ્ધ) આત્મામાંથી

આકાશ ઉત્પન્ન થયું” એમ જ્યાં કહેવાય છે, ત્યાં પ્રકૃતિવિશિષ્ટ આત્મા (ધર્શિત)માં લક્ષણ કરવી કેમ યોગ્ય ગણાય? પ્રકૃતિવિશિષ્ટ આત્મા લક્ષણ થાય છે એમ માનેા તોપણ ‘-માંથી’ એ પંચમીનો અર્થ જે ઉપાદાનત્વ એના વિશેષાંશ (વિશુદ્ધ આત્મા, બ્રહ્મ)માં સ્વરસતઃ અન્વય થાય છે, અને એની વિશેષણાંશ (પ્રકૃતિ, માયા)મા પર્યવસાનકલ્પના પરાણે થઈ શકે છે. માટે આ કલ્પના શ્રુતિના સ્વારસ્યને અનુકૂલ નથી.

(૨) બીજા કહે છે કે—જેમ પ્રકૃતિ ઉપાદાન છે એમ બ્રહ્મ પણ ઉપાદાન છે. કારણકે બનેલું ઉપાદાનત્વ શ્રુતિચક્રી સિદ્ધ છે પરંતુ ફેર એટલો છે કે બ્રહ્મ પરંપરાસંબંધે વિકારાશ્રય છે, અને પ્રકૃતિ સાક્ષાત્ વિકારવાળી છે. બ્રહ્મ વિક્રિયમાણ્યપ્રકૃતિના આશ્રય તરીકે વિકારી છે. આ પ્રમાણે શ્રુતિ છે:—“માયાં તુ પ્રકૃતિં વિદ્યાન્માયિનં મહેશ્વરમ્” આમ છે તો પછી પરમાત્મામા ઉપાદાનત્વ બનતું નથી એમ ન કહેશો. કારણ કે અપૃથક્સિદ્ધ્યા વિકારાશ્રયત્વ તે ઉપાદાનત્વ, એટલું જ ઉપાદાનનું લક્ષણ છે: વિકારાશ્રયત્વ સાક્ષાત્ સંબંધે કરીને હોવું જોઈ એ એમ વિવક્ષિત નથી, કે જેથી પરંપરાસંબંધે જે વિકારાશ્રય હોય એને ઉપાદાન માનવામાં અડચણ આવે. ઉપાદાનના લક્ષણમા ‘સાક્ષાત્ સંબંધ’ મૂક્યો નથી, કારણ તેમ કરવાથી ગૌરવ થાય છે. નિર્વિકારત્વનું પ્રતિપાદન કરનારી શ્રુતિ સાક્ષાત્ વિકારિત્વનો નિષેધ કરે છે. માટે આ બે (સવિકાર—અને નિર્વિકાર—પ્રતિપાદક) વચ્ચેનો વિરોધ થતો નથી.

આ પ્રમાણે લેતાં “આત્મન આકાશઃ સંભૂતઃ” ઇત્યાદિ વચ્ચેનો સ્વારસ્યત્વજનું પડે છે—કારણ કે સામાન્ય નિયમ પ્રમાણે, ‘આકાશ બ્રહ્મમાથી ઉત્પન્ન થયું’ એ વાક્યનો અર્થ સાક્ષાત્ સંબંધે કરી આકાશ બ્રહ્મમાથી ઉત્પન્ન થયું એમ જ સમજાય છે. તમે કહેશો કે સામાન્ય નિયમ એવો (સાક્ષાત્ સંબંધ લેવાનો) ખરો, પણ ‘માયાં તુ પ્રકૃતિં વિદ્યાન્માયિનં તુ મહેશ્વરમ્’ એ વચ્ચેના સારે બ્રહ્મનું માયા દ્વારા ઉપાદાનત્વ સ્વીકારવું જોઈ એ. પરંતુ એના જવાબમા કહેવાનું કે આ વચનમા બ્રહ્મનું માયા દ્વારા ઉપાદાનત્વ પ્રતિપાદન થતું નથી, પણ બ્રહ્મ પ્રકૃતિશ્રુત માયાનો આશ્રય છે એમ પ્રતિપાદન થાય છે. માટે ‘એક જાણવાથી સર્વ જાણાય’ ઇત્યાદિ પ્રતિજ્ઞાને અનુસરી (સાક્ષાત્) ઉપાદાનત્વ માનવું અને ‘માયાં તુ’ ઇત્યાદિ વચનને લઈ પ્રકૃત્યાશ્રયત્વ માનવું. ઉપાદાનત્વ પણ પરંપરા સંબંધે કરીને સ્વીકારવું એમ નહિ.

(૩) નિર્વિકારત્વપ્રતિપાદક શ્રુતિઓ છે એટલા માટે સામાન્ય નિયમ પ્રમાણે ‘વિશુદ્ધ બ્રહ્મમાથી આકાશ સાક્ષાત્ ઉત્પન્ન થયું’ એમ જે પૂર્વોક્ત

શ્રુતિનો અર્થ થાય છે એ ત્યજવાનો નથી. કારણ કે બને (સવિકારત્વ અને નિર્વિકારત્વ-પ્રતિપાદક) શ્રુતિઓના તાત્પર્યને વળગી રહી વિકારને મિથ્યા ગણીને સમાધાન થઈ શકે છે. બીજું—શ્રુતિમાં વિકારિત્વ અને નિર્વિકારત્વ બંનેનું પ્રતિપાદન થાય છે, એ બંનેના વિરોધનો પરિહાર શ્રુતિને અનુસરીને થઈ શકે છે, તો પછી શ્રુતિનું અસ્વાસ્થ્ય પેદા કરે એવું કાંઈક સ્વયં કદપી લેવું ન જોઈ એ—“વાચારમ્મણં વિકારો નામધેયં મૃત્તિકૈત્યેવ સત્ત્વમ્”—મૃત્યાદિ શ્રુતિ વિકારનું મિથ્યાત્વ પ્રતિપાદન કરે છે: એ જ પ્રમાણે પુરાણવાક્ય પણ છે.. ...માટે વિકાર મિથ્યા હોવાથી સ્વાભાવિક નિર્વિકારતાને બાધ આવતો નથી—આ જ પરિહાર શ્રુતિશ્રુતિને અનુસરનારોએ સ્વીકારવો જોઈ એ.

૫. “વ્યવસ્થિતેઽસ્મિન્ પરિણામવાદે
સ્વયં સમાચાતિ વિવર્તવાદઃ.”
(સર્વજ્ઞમુનિ, સં. શા૦)

અર્થ—પરિણામવાદ સ્થાપિત થયો એટલે એમાંથી વિવર્તવાદ સ્વયં નીકળી આવે છે.

તાત્પર્ય કે—પરિણામવાદ શંકર વેદાન્તને અનિષ્ટ નથી. માત્ર એને logical—સયુક્તિક—કરવાથી એમાંથી વિવર્તવાદ સ્વયં નીકળી આવે છે. આ રીતે:—નિર્વિકાર બ્રહ્મા પરિણામ શી રીતે ઘટે? માટે પરિણામ મિથ્યા છે. મિથ્યા છે એટલે નિર્વિકારત્વને બાધ આવતો નથી.

‘વ્યવસ્થિત’ શબ્દના અર્થમાં કાંઈ પણ સંદેહ જેવું રહેતું હોય તો એ કદપતરુ પરિભ્રમકારના “પ્રતિષ્ઠિતેઽસ્મિન્ પરિણામવાદે સ્વયં સમાચાતિ વિવર્તવાદઃ” એ પાઠથી નીકળી જશે. ‘પ્રતિષ્ઠિત’ એટલે ઠરેલો, જામેલો.

૬. “ન કેવલશ્રોતાબ્દ્યપ્રત્યાસત્યાપરિણામવાદાભ્યુપગમઃ કિંતુ |
તેન વિના શિષ્યે પ્રાપ્તે શુદ્ધાદ્યોપપાદનાસંભવાદપિ સાઽભ્યુપેતઃ |

નનુ મુમુક્ષોઃ પરિણામાદિધિયં વિના શુદ્ધબ્રહ્મસાક્ષાત્કારઃ
કથં ન ભવેત્ ન હિ વિરુદ્ધગ્રાહે તુહેતુમદ્વાદોઽસ્તોત્યાશર્ક્યાહ |

પ્રથમસુષ્ટુયાદિવાક્યસમન્વયાલોચનેન બ્રહ્મૈવ પ્રપञ્ચોપાદાનં મૃદિવ ઘટસ્યેત્યવગચ્છતિ |... | અથ તદનન્તરમારમ્ભણાદ્યધિકરણન્યાયેન નિપેદ્યવાક્યતાત્પર્યાલોચનેન સુષ્ટુવાક્યાર્થો વિવર્ત ઇત્યવગચ્છતિ પૂર્વબુદ્ધિ વિના બ્રહ્મણિ પ્રપञ્ચસ્ય વિવર્તત્વનિશ્ચયાસમ્ભવાત્ | યત્ર યદ્વગત તત્રૈવ તન્નિવેદ્યે તસ્ય મિથ્યાત્વનિશ્ચયેન તસ્ય વિવર્તત્વં નિશ્ચીયેતેતિ બ્રહ્મણિ પ્રપञ્ચસઙ્ગપરિણામધીરપેક્ષિતૈવ.

અતઃ પરિણામાદિધિયોઽપ્યસ્તિ સાક્ષાત્કાર ઉપયોગ ઇત્યર્થઃ ||

ભાવાર્થ:— પરિણામવાદ શ્રુતિપ્રતિપાદિત અદ્વૈતની સમીપ છે માટે એનો સ્વીકાર કરવામાં આવ્યો છે એમ નથી, પણ એના વિના શિષ્ય પ્રતિ કેવલ અદ્વૈતનું ઉપપાદાન જ સંભવતું નથી માટે એને સ્વીકાર્યો છે. આ રહ્યો શકે તો શકે કે મુમુક્ષુને પરિણામબુદ્ધિ વિના કેવલ બ્રહ્મનો સાક્ષાત્કાર જ થઈ શકે નહિ એમ કહેવાય? બિલકુલ પરિણામબુદ્ધિ અને અદ્વૈતબુદ્ધિ એ બે પરસ્પર વિરુદ્ધ છે. એ માટે એ બે વચ્ચે હેતુહેતુમદ્-ભાવ જ બની શકે નહિ. આ શંકાના ઉત્તરમાં કહે છે કે :—

પ્રથમ સૃષ્ટિવાક્યના સમન્વયનું આલોચન કરીને બ્રહ્મ જ પ્રપંચનું ઉપાદાન (પરિણામી) કારણ છે—એમ સૃત્તિકા ઘટનું ઉપાદાન કારણ છે— એમ સમજે છે. પછી “આરંભણ” —આદિ અધિકરણ કરીને, નિષેધ-વાક્યના તાત્પર્યનું આલોચન કરીને, સૃષ્ટિવાક્યાર્થ વિવર્ત છે એમ સમજે છે. કારણ કે—પ્રથમ— (પરિણામ—)બુદ્ધિ વિના, બ્રહ્મમાં પ્રપંચ વિવર્તરૂપ છે એમ નિશ્ચય થઈ શકતો નથી. જ્યાં જે સમન્વય હોય ત્યાં જ તેનો નિષેધ કરવાથી એનું મિથ્યાત્વ નક્કી થાય છે. માટે બ્રહ્મમાં પ્રપંચ લાગુ કરનાર પરિણામબુદ્ધિ અપેક્ષિત છે.....માટે પરિણામબુદ્ધિનો પણ સાક્ષાત્કારમાં ઉપયોગ છે.

ઉપરના સર્વ ઉત્તારા ઉપરથી બ્રહ્મના સવિકારત્વ અને નિર્વિકાર-ત્વનો અવિરોધ શાંકર વેદાન્તમાં કેવી રીતે કરવામાં આવે છે એ સમજાશે. શાંકર વેદાન્તમાં બ્રહ્મને જ પરિણામ માન્યું છે, અને માયાને પરિણામી નથી માની એમ કહેવાનું તાત્પર્ય નથી. બિલકુલ કેટલાક ગ્રંથમાં બ્રહ્મ વિવર્તકારણ માન્યું છે અને માત્ર માયાને જ પરિણામી કારણ માની છે. પણ શાંકર વેદાન્તના બંધા ગ્રંથો જોઈએ છીએ, ત્યારે જણાય છે કે માયાને ઉપાદાન માનવાનો સિદ્ધાન્ત સર્વસંમત નથી* એમાં જુદી રીતિ પણ નજરે પડે છે. આ જુદી જુદી રીતિનો સમન્વય—અવિરોધ કરી શકાય એમ છે. પણ અત્રે તો એટલું જ બતાવવાનું હતું કે અમુક રીતિ જ શાંકર વેદાન્તની છે, અને અમુક નથી એમ આગ્રહ કરવો વાજબી નથી: એવો આગ્રહ મતની વિવિધતાના જ્ઞાનને અભાવે જ ઉદ્ભવે છે. અને એ સર્વને શાંકર વેદાન્તની અવાન્તર શાખા તરીકે ગણવાનો હક્ક છે.

[સુદર્શન, ઓગસ્ટ-સપ્ટેમ્બર, ૧૯૮૨]

* જુલો—અપ્યયદીક્ષિતના સિદ્ધાંતલેશમાં આપેલા મતભેદ.

૮ : શાંકર સિદ્ધાન્ત અને યોગ

[સંવત ૧૯૬૮ ની શંકરજયન્તીને પ્રસંગે સિદ્ધપુર અને અમદાવાદમાં મેં આપેલા વ્યાખ્યાનના એક અગત્યના મુદ્દા ઉપર રા. રા. ન્હાનાલાલ વિ. દેવશંકર વૈદ્ય નામના કચ્છ-મુંદરાના એક ગૃહસ્થે કેટલાંક વચનો ટાકીને શંકા ઉઠાવી હતી. તેનું આ લેખમાં સમાધાન છે. 'અષ્ટાંગ-યોગ'નો શાંકર સિદ્ધાન્તમાં સ્પષ્ટ નિષેધ છે એમ કહેવામા માત્ર હૃદયોગ જ મને વિવક્ષિત હતો. અને વૈદ્યે ટાંકેલા ઘણા ખરાં વચનો માત્ર ધ્યાનયોગને જ લાગુ પડે છે. એ સંબંધી વિશેષ ખુલાસો આ લેખમાં છે.]

ખુલાસો

૧. શાંકર સિદ્ધાન્તમાં બ્રહ્મજ્ઞાનના સાધન તરીકે આ (પ્રાણાયામાદિ અષ્ટાંગ) યોગનો સ્પષ્ટ નિષેધ છે એનું પ્રથમ પ્રમાણ—શ્રીશંકરાચાર્યને સ્વતન્ત્ર ગ્રન્થ “અપરોક્ષાનુભૂતિ.” અષ્ટાંગયોગ ખે રીતે આચરી શકાય—રાજયોગની રીતિએ અને હૃદયોગની રીતિએ. તેમાં રાજયોગની રીતિએ એને સ્વીકારવામાં શંકરાચાર્યને વાધો નથી. બલકે એ રાજયોગનું જ પૂર્વોક્ત ગ્રન્થમાં નિરૂપણ છે. મારા ભાષણમાં જે અષ્ટાંગયોગનો શાંકર સિદ્ધાન્તમાંથી મેં નિષેધ કર્યો છે, તે હૃદયોગની રીતના અષ્ટાંગયોગનો જ—કારણ કે એ અર્થમાં જ આજકાલ યોગના હિમાચલીઓ એ સમજે છે અને આચરે છે.* શંકરાચાર્યે પણ એ જ કારણથી અષ્ટ અંગને બદલે પંચદશ અંગ કંદેલી અષ્ટાંગયોગના કેટલાક અંગોને જુદા જ અર્થમાં—પોતાને અનુકૂળ અર્થમાં—નિરૂપ્યાં છે :

“યમો હિ નિયમસ્ત્યાગો મૈત્ર્યં દેશશ્ચ કાલતા ।

આસનં મૂલવંધશ્ચ દેહસામ્યં ચ દૃક્સ્થિતિઃ ॥

પ્રાણસંયમનં ચૈવ પ્રત્યાહારશ્ચ ધારણા ।

આત્મધ્યાનં સમાધિશ્ચ પ્રોક્તાન્યંગાનિ વૈ ક્રમાત્ 。”

* ભાષણમાં આ વાતનો ઉલ્લેખ અમુક પ્રસંગમાંથી ઊપજ્યો હતો. અમદાવાદમાં શંકરજયન્તીને પ્રસંગે હું બોલ્યો તેને પહેલે જ દહાડે અમદાવાદમાં મારે એક દક્ષિણી ગૃહસ્થ યોગીનો સમાગમ થયો હતો. એ યોગીએ હૃદયોગની ઘણી અદ્ભુત ક્રિયાઓ દી. બ. અ બાલાલભાઈ વગેરે એક મિત્રમંડળ આગળ કરી દેખાડી—આ ક્રિયાઓ જોઈને અમને સૌને ઘણું સાનન્દ આશ્ચર્ય

એમ પંદર અંગો ગણાવી દરેકનું સ્વરૂપ બતાવે છે. તેમાં

“ દષ્ટિં જ્ઞાનમયીં કૃત્વા પદ્મયેદ્ બ્રહ્મમયં જગત્ ।

સા દષ્ટિઃ પરમેદારા ન નાસાગ્રાવલોકિની ॥

દષ્ટિદશનદશ્યાનાં વિરામો યત્ર વા મધેત્ ।

દષ્ટિસ્તત્રેવ કતંવ્યા ન નાસાગ્રાવલોકિની ॥ ”

એમ એ વાર ભેરથી “ નાસાગ્રાવલોકિની ” દષ્ટિનો નિષેધ કરીને ‘પ્રાણાયામ’ નું લક્ષણ કહે છે :

“ ચિત્તાદિસર્વભાવેષુ બ્રહ્મત્વેનૈવ ભાવનાત્ ।

નિરોધઃ સર્વવૃત્તીનાં પ્રાણાયામઃ સ ંચ્યતે ॥ ”

આથી શંકરાચાર્યને કેવો ‘પ્રાણાયામ’ ધૃષ્ટ છે એ જાણવામાં આવશે. ત્યાર પછીના શ્લોકમાં હૃદયોગના ‘પૂરક’ અને ‘કુંભક’ ને બદલે પોતાને મતે ખરા ‘પૂરક’ અને ‘કુંભક’ તે કયા એ ગતાવે છે :

“ નિષેધનં પ્રપંચસ્ય રેચકાલ્યઃ સમીરણઃ ।

બ્રહ્મવાસ્મીતિ યા વૃત્તિઃ પૂરકો વાયુરીરિતઃ ॥

તતસ્તવૃત્તિર્નૈર્મલ્યં કુંભકઃ પ્રાણસંયમઃ ।

અયં વાપિ પ્રબુદ્ધાનામજ્ઞાનાં વ્રાણપીડનમ્ ॥ ”

આમ સળંગ શ્લોકોની સંગતિ ભેટા રૂપે જણાશે કે શંકરાચાર્યને। હૃદય આ છેલ્લી પંક્તિમાં અગ્રેને માટે ‘વ્રાણપીડન’—નાક દબાવવાને વિધિ કરવાનો નથી, પણ નિન્દામુખે નિષેધ કરવાનો છેઃ અત્રે “ આજ્ઞાનાં વ્રાણ-થયું ” તેમાં મને ખાસ કરીને, એ યોગીનું અનુપમ તન્દુરસ્તીથી શોભતું સુંદર શરીર ભેઈ એવો આનન્દ થયો કે જે મને કોઈ કોઈ વાર સુંદર ઉષઃકાળ ભેઈને થયો હશે. પણ પછીથી એ મંડળમાં એક ગૃહસ્થે—જાણે એ ક્રિયા-આથી બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર થતો હોય એવી માન્યતા દર્શાવી, ત્યારે મારે આ સંબંધી શાંકર સિદ્ધાન્ત શો છે એ વિષે પ્રશ્ન કરવો પડ્યો. અમારા મંડળમાં એક વિદ્વાન દાકતર હાજર હતા તે પણ આ યોગીની ક્રિયાથી આનન્દ પામ્યા, પણ એમણે અમને સૌને જણાવ્યું કે જે ક્રિયાઓ વડે યોગીએ પોતાનું શરીર અંદરથી ઘેઈ બતાવ્યું તે ઓછા શ્રમથી કરવા માટે હવે કેટલાક દાકતરી ઓળખ બતાવવામાં આવ્યા છે. ખીજે દહાડે શંકરજન્મન્તી વખતે મારે શાંકર સિદ્ધાન્ત સંબંધી બોલવું પ્રાપ્ત થયું ત્યારે મેં આ યોગના પ્રયોજન સંબંધી લોકોને બ્રમ દૂર કરવા માટે કેટલુંક કહ્યું. ‘અષ્ટાંગયોગ’થી મને શું વિવક્ષિત હતું તે આટલા ખુલાસાથી જાણવામાં આવશે.

પીડનમ્”=“અજ્ઞાનપીડનં કર્તવ્યમ્” એવો વિદિદ્ધ શબ્દબોધ થતો નથી; પણ “અજ્ઞાનાં જ્ઞાનપીડનમ્”=“યે જ્ઞાનપીડનં કુર્વન્તિ તે અજ્ઞાઃ તસ્યાવ્ જ્ઞાનપીડનં ન કર્તવ્યમ્” એમ નિષેધરૂપ શબ્દબોધ છે.

શું શંકરાચાર્ય આપણને અતઃ જાણી નાક દેવાવ્યા કરવાનું કહે છે? એમ હોય તો આપણે અજ્ઞાનમાંથી કદી પણ ઉદ્ધાર ન થાય. એ તો આપણે ઉદ્ધાર ઇચ્છે છે, અને તેથી અજ્ઞો જે ક્રિયાઓ કરતા હોય તે છોડી જ્ઞાનને અનુકૂલ થાય એવાં સાધનો લેવાનું ઉપદેશ છે. એ સાધનો ક્યાં તે પોતે “શારીરકલાભ્ય”ના આરંભમાં અને અનેક ખીજે સ્થળે જતાવ્યાં છે. એ સર્વ સાધનો—નિત્યાનિત્યવસ્તુવિવેકાદિક એવાં છે કે જેમાં જ્ઞાનજ્ઞાનને અનુકૂલ થવાનું સામર્થ્ય છે. એમાં હઠયોગનો ઈર્ષ પણ સ્થળે વિધિ નથી. એ સાધનના આપણે અધિકારી નથી એમ તમે કહોશો? એ સાધનમાં એવું કયું છે કે જે આચરવાનો આપણે થોડો ઘણો પણ આરંભ ન કરી શકીએ? અને એ આરંભ કરવા માટે હઠયોગની શી આવશ્યકતા છે એ હું જોઈ શકતો નથી. ચિત્તની એકાગ્રતા કરવી વગેરે જાગતો ખેડક બદરની છે, પણ એનો હઠયોગમાં અન્તર્ભાવ કરવાની આવશ્યકતા નથી. ‘અતઃ’ને અધિકારી—વિશેષ તરીકે મૂકવામાં આવે છે એ જૂલ છે. અગાવસ્થા તો હમેશાં દેહવાની સ્થિતિ છે, અને તે દેહવા માટે જે સાધન અનુકૂલ થાય તે અને તે જ આચરવાનો અગ્રને અધિકાર છે—તાત્પર્ય કે અગ્રને જ્ઞાન તરફ પ્રયાણ કરવાનો અધિકાર છે, અગ્રને અજ્ઞાનનો અધિકાર નથી.

આ અજ્ઞાન હઠયોગથી ન દેાય? શંકરાચાર્યના સિદ્ધાન્તમાં વિવેકાદિકને જ જ્ઞાનનાં સાધન માન્યાં છે એ જોતાં એમના સિદ્ધાન્ત પ્રમાણે તો તે ન જ દેાય.

૨. હવે ૨ા. વૈવે—“પ્રમિરગૈઃ” આદિ છેવટના શ્લોકમાંથી ત્રણ પંક્તિ ટાંકી છે તેમાં ચોથી ટાંકવી મૂકી દાખી છે તે ઉમેરી લઈ આરે પંક્તિનો નીચે અર્થ કરી જતાવું છું :

“પ્રમિરગૈઃ સમાયુક્તો રાજયોગ ઉદાહૃતઃ ।
કિંચિત્ પક્કયાયાણાં હઠયોગેન સંયુતઃ ॥
પરિપક્વ મનો યેષાં કેવલોઽયં ચ સિદ્ધિદ્વઃ ।
ગુરુદૈવતમકાનાં સર્વેષાં સુલભો જવાત્ ॥”

એમ જે શ્લોક છે. તેમાં પહેલી પંક્તિમાં આખા પ્રકરણના વિષયની

(રાજયોગની) સમાપ્તિ કરી, પછીની ત્રણ પંક્તિમાં રાજયોગનો ઉપયોગ બતાવે છે. તે નીચે પ્રમાણે:—

(૧) પ્રથમ તો જેઓ અપકવકપાય (રાગાદિ દોષ જેના ચોડાક જ પાકેલા—ગળેલા, ફીણ થએલા—છે) હોઈ, સામાન્ય પદ્ધતિને અનુસરી હૃદયોગ અત્યરે છે તેમને માટે કહે છે કે તેઓએ હૃદયોગ સાથે આ રાજયોગને જોડવો—ધ્યાનમાં રાખવું કે અત્રે રાજયોગમાં હૃદયોગને જોડવાનો વિધિ કયો નથી, પણ હૃદયોગમાં—એનો અનુવાદ માત્ર કરીને—રાજયોગ જોડવાનો વિધિ કયો છે. તાત્પર્ય કે જેઓ અપકવકપાય હોઈ એમ સમજતા હોય કે હૃદયોગ આચરવાથી એમના કપાય પકવ થશે તેઓને બોધ કરે છે કે હૃદયોગમાં પણ રાજયોગ જોડાશે તો જ કપાય પકવ થશે—કારણ કે રાજયોગમાં જ એને પકવવાનું ‘ખરું’ સામર્થ્ય રહેલું છે. (૨) જેઓના કપાય પાકી ગયેલાં છે તેમને તો આ રાજયોગ એકલો પણ સિદ્ધિ (બ્રહ્મ-સાક્ષાત્કાર) પ્રમાડી શકે છે. (૩) અને એ આચરવો કહ્યું હોઈ, પહેલાં હૃદયોગથી કપાય પકવવા જોઈ એ એમ કહેવું કહેવું હોય—તો તેના જવાબમાં કહે છે કે પકવકપાય અને અપકવકપાય સર્વ કોઈ, માત્ર શુરુ અને દેવતાની લક્ષિતથી, સહેલાઈથી અને ઝડપથી રાજયોગ પ્રાપ્ત કરી શકે છે. જો અપકવકપાય માટે હૃદયોગની આવશ્યકતા હોય તો આમ ‘સર્વેવામ્’ = ‘સર્વ કોઈને માટે’ એ પદ નિરર્થક થઈ જાય. આમ ત્રણ રીતે રાજયોગનો ઉપયોગ છે—અને એના પૂર્વરંગમાં પણ હૃદયોગની જરૂર નથી, માત્ર શુરુ અને દેવની લક્ષિત જ જોઈ એ એમ તાત્પર્ય છે.

દરેક મહાન આચાર્ય પોતાની પૂર્વેથી આલ્પતા આવની ધાર્મિક રીતો એકદમ ફેરવી શકતો નથી—પણ જોટલીને એ તુરત ઉખેડીને ફેંકી દેતો નથી તેટલી સર્વ એને સંમત હોય છે એમ નહિ. એના અન્યો ઉત્તરોત્તર ગોઠવીને તપાસતા—અન્યકારનું મુખ કઈ દિશામાં છે એ સમજાય છે. મીમાંસાની પરિભાષામાં બોલીએ તો અન્યકારના વિદિઓને અનુવાદમાત્રથી છૂટા પાડીને ઓળખવા જોઈ એ—એમ ધ્યાય ત્યારે જ સંસ્કૃત ટીકાકારો જેને અન્યકારનો ‘સ્વરસ’ અથવા ‘સ્વારસ્ય’ કહે છે તે પકડાઈ આવે છે. અને જે મતમાં અન્યકારનું સ્વારસ્ય હોય તે જ એનો સિદ્ધાન્ત કરે છે.

તમે પૂછશો કે ત્યારે શંકરાચાર્યે “કિંચિત્ પક્કપાયાણાં” એ પંક્તિ લખી જ કેમ? એ પંક્તિનું ‘ખરું’ તાત્પર્ય શું છે એ તો હું સમજાવી ગયો, પણ એ લખી કેમ એનો ખુલાસો આપું છું:—

શંકરાચાર્ય દરેક વસ્તુને એવી સંપૂર્ણ રીતે સમજતા હતા કે કેટલાક હઠયોગ કરતાં કરતા ચિત્તની એકાગ્રતા પામી જાય છે એ વાત એમની જાણખંડાર નહોતી. પણ હઠયોગ એ ખરો માર્ગ નથી, અને તેથી એવા લોકોને પ્રથમ થઈ પડેલા હઠયોગ સાથે રાજયોગ જોડવાને એમને ઉપદેશ કરે છે—એવી સમજણથી કે જતે દહાડે રાજયોગ હઠયોગને એની મેજે હઠાવી દેશે. ઉદા. દરેક શિક્ષક સારી પેઠે જાણે છે કે કેટલીક વાર ગોખણપટ્ટીથી પણ કેટલાક વિદ્યાર્થી પોતાનું કામ કરી લે છે, અને એ ટેવ એમની એવી સુદૃઢ હોય છે કે એમને એકદમ એ છોડી દો કહેવાથી છૂટતી નથી. તેથી પ્રથમ એમને એ વિષય સમજાવે ગોખો એમ ઉપદેશ દેવામાં આવે છે—પણ એક વાર એમને સમજણનો મહિમા સમજાય છે કે તુરંત ગોખણપટ્ટી એની મેજે ખસી જાય છે. આથી શું એમ સમજવાનું છે કે ગોખણપટ્ટીને શિક્ષકો લેશબાર પણ અનુમોદન આપે છે? એમાં ઉપદેશનું તાત્પર્ય ‘સમજી’ પદમાં છે, ‘ગોખો’ પદમાં નથી.

૩. શંકરાચાર્યનો રાજયોગમાં જ ‘સ્વરસ’ હતો એ આ ‘અપ-રોક્ષાનુશ્રૂતિ’ ઉપરાંત ખીજા ઘણા ગ્રન્થોથી જણાય છે. શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતા ઉપરના ભાષ્યમાં ૨૧. ૧૬ ઉલ્લેખેલા “સ્પર્શાન્ કૃત્વા”વાળા શ્લોકની નીચે લખતા શંકરાચાર્યે “અયેવાનીં ધ્યાનયોગ સમ્યગ્દર્શનસ્યાન્તરજ્ઞ વિસ્તરેણ વક્ષ્યામીતિ...” વગેરે કહેલું છે તેમાં ‘અન્તરજ્ઞ’ શબ્દ લક્ષમાં રાખવાનો છે—એનું તાત્પર્ય, હઠયોગ કે જે સમ્યગ્દર્શનનું અન્તરંગ સાધન થઈ શકે તો જ નથી તેના આ ધ્યાનયોગથી વ્યવચ્છેદ કરવાનું છે. આગળ જતાં—

“સમં કાયશિરોગ્રીવં ધારયન્નચલં સ્થિરઃ ।

સંપ્રેક્ષ્ય નાસિકાગ્રં સ્વં વિશશ્ચાનચલોકયન્ ॥” મ. ગી.*
એ શ્લોકના ભાષ્યમાં પોતે કહે છે:—

“સ્વં નાસિકાગ્ર સંપ્રેક્ષ્ય સમ્યક્પ્રેક્ષગં દર્શનં કૃત્વેવેતીવશદ્વો
લુપ્તો દ્રુપદ્યઃ । ન હિ સ્વનાસિકાગ્રસં પ્રેક્ષણમિદ્ધ વિચિત્તિસ્તતં કિં

* એટલું ધ્યાનમાં રાખવું કે પ્રાચીન ગ્રન્થોમાં હઠયોગનો વિધિ છે કે નહિ એ પ્રશ્ન નથી; શંકરાચાર્ય હઠયોગને નિષેધીને રાજયોગનો વિધિ કરે છે કે કેમ એ જ પ્રશ્ન છે. અને સ્પષ્ટ રીતે હઠયોગના વિધિવાળાં પ્રાચીન વાક્યો પણ રાજયોગમાં બ્યારે એ ઘટાવે, ત્યારે એમનું સ્વાસ્થ્ય હઠયોગની વિરુદ્ધ છે એમ ઝીણી દૃષ્ટિએ જોતાં જણાયા વિના રહેતું નથી.

તર્હિં ચક્ષુષોર્દ્ધ પ્રેસંનિપાત' । સઃ ચાન્ત કરણસમાધાનાપેક્ષો વિવ-
ક્ષિતઃ । સ્વનાસિકાગ્રસપ્રેક્ષણમેવ ચેદ્વિવક્ષિત' મનસ્તત્રૈવ સમાધીયેત
નાડડત્મનિ । ”

તાત્પર્ય કે—નાકની દાંડીએ આખ ઠેરવવાથી ફળ નથી; નાકની
દાંડીએ આંખ ઠેરવવી એટલે કે વિષયમાથી નેત્ર જે ચી લેવા—

(“ હપ્તિસંનિપાતો હપ્તેશ્ચક્ષુષો રૂપાદિવિષયવૃત્તિરાહિત્યમ્ ।...વાહ્યા
દ્વિષયવૈમુખ્યેનાન્તરેવ સંનિપતનમ્ ”)

તે માટે અન્તઃકરણના સમાધાનથી જરૂર છે. અર્થાત્ ડોળો મીંચવાથી
ફળ નથી—અન્તઃકરણનું આત્મામા સમાધાન—સમ્યક્ આધાન—કરવું
જોઈ એ. આ અન્તરંગ ધ્યાનયોગની અર્થાત્ રાજયોગની પ્રક્રિયા છે. જે
જનથી મન એકદમ કબજે ન લઈ શકાય તેને માટે આગળ જતાં ૬
અધ્યાય ૨૬ માં શ્લોકના ભાષ્યમા કહે છે કે—

“ સ્વભાવરોપ ન્મનઃશ્ચલમન્યથ ચલમત ઇવાસ્થિર' તતસ્તત-
સ્તસ્માત્તસ્માન્નહિન્નિમિત્તાત્રિયમ્ય તત્તન્નેમિત' યાથાત્મ્યનિરૂપ-
ણેનાડડમાસીકૃત્ય ધૈરાગ્યભાવનયા ચૈતન્મન આત્મન્યેવ વશં નયે-
દાત્મવશ્યતામાપાદયેત્ ”

તાત્પર્ય કે—મન વશ કરવા માટે પણ હઠયોગનો પ્રયોગ નહિ પણ
રાજયોગનો પ્રયોગ - વૈરાગ્યભાવના કરવાની છે.*

૪. રા. વૈદે શ્રતિચો વગેરના ખીજ જે ઉતારા આપ્યા છે
તેને ઉત્તર હું શંકરાચાર્યના જ શબ્દોમાં (“પ્રતેન યોગઃ પ્રત્યુક્તઃ”—એ
સૂત્રના ભાષ્યમાંથી) આપીશ :—

“ યત્તુ દર્શનમુક્ત' તત્કારણ' સાક્ષ્યયોગાભિપન્નમિતિ વૈદિક-
મેવ તત્ર જ્ઞાન' ધ્યાનશ્ચ સાક્ષ્યયોગશબ્દાભ્યામમિલ્લપ્યેતે પ્રત્યાસ-
સેરિત્યવગન્તવ્ય', યેન ત્વંશેન ન વિરુદ્ધયતે તેનેષ્ટમેવ સાક્ષ્યયોગ-
સ્મૃત્યોઃ સાવકાશત્વ તદ્યથાડડસજ્ઞાં હ્યય' પુરુષ હત્યેવમાદૈશ્વતિ-
પ્રસિદ્ધમેવ પુરુષસ્ય વિશુદ્ધત્વ' નિર્ગુણપુરુષાનિરૂપણેન સાંખ્યૈરભ્યુપ-
ગમ્યતે । તથાચ યોગૈરાપે “અથ પરિબ્રાદ વિવર્ણવાસા મુળકોડ

* આ સર્વ નિરૂપણ ધ્યાનમા રાખીને જ મધુસૂદન સરસ્વતીએ કહ્યું છે કે
“અત ઇવ ભગવત્પૂજ્યપાદાઃ કુત્રાપિ બ્રહ્મવિદાં યોગાપેક્ષાં ન
વ્યુત્પાદયાંવમૂલુઃ” (જીઓ ૫. ૫૭૯)

પરિગ્રહઃ’ इत्येवमादिश्रुतिप्रसिद्धमेव निवृत्तिनिष्ठत्वं प्रवज्याद्युपदेशेनानुगम्यते”

અત્રે ધ્યાનમાં રાખવું કે આસનાદિક યોગમાર્ગની સમર્થક ખીજી શ્રુતિઓ પૂર્વપક્ષીના મુખ્યમાં શંકરાચાર્યે મૂકી હતી—પણ ઉત્તરપક્ષ કરતી વખતે યોગીઓની શ્રુતિમાંથી મુખ્ય સંન્યાસસમર્થક શ્રુતિને જ પસંદ કરી લીધી છે—એ એમનું સ્વાસ્થ્ય શૈમાં છે એ ખતાવે છે. અને જેમાં સ્વાસ્થ્ય તે જ સિદ્ધાન્ત, એથી જ મેં શાકર સિદ્ધાન્તમાં અમુક છે અને અમુક નથી એમ ‘સિદ્ધાન્ત’ શબ્દ વાપરીને વાત કરી છે.

વળી, શંકરાચાર્યનું આ સ્વાસ્થ્ય માત્ર અનુમાનથી જ સમજવાનું રહેતું નથી. ચતુર્થાધ્યાય પ્રથમપાદના સાતમાં સૂત્ર(આસીનઃ સંભવાત્)માં આસન (ખેસવું) સંબંધી વિચાર કર્યો છે—ત્યાં શંકરાચાર્ય લખે છે કે—

“कर्माङ्गसम्यग्धेषु तावदुपासनेषु कर्मतन्त्रत्वान्नासनादिविन्ता नापि सम्यग्दर्शने वस्तुतन्त्रत्वात् ज्ञानस्य ।”

અર્થાત્, કર્માંગને લગતી જે ઉપાસનાઓ છે તેમાં તો આસનાદિકને વિચાર કરવાનો નથી કારણ કે એ ઉપાસનાઓ તો કર્મને આધીન હોવાથી કર્મમાં એસવાનો કે ઊભા રહેવાનો વગેરે જે વિધિ ખતાવ્યો હોય તે પ્રમાણે કરવાનું છે. તેમ જ સચ્ચગ્દર્શન—જ્ઞાન માટે પણ આસન-સંબંધી વિચાર પ્રાપ્ત થતો નથી, કારણકે જ્ઞાન વગર (યથાસ્થિત સત્ય) ઉપર આધાર રાખે છે. પણ ખીજી ઉપાસનાઓ—જે ઉપાસના હોઈ સચ્ચગ્દર્શનરૂપ નથી, તેમ જ જે કર્મના અંગની નથી—તેને માટે જ આસન જરૂરનું છે કે કેમ એ વિચાર પ્રાપ્ત થાય છે. અને તેથી આસન (ખેસવું) જરૂરનું છે એવો સિદ્ધાન્ત બાક્યો છે તે શંકરાચાર્યના મતમાં આ જાતની ઉપાસનાને જ લાગુ પડે છે. રામાનુજચાર્ય ઉપાસના, ધ્યાન, જ્ઞાન સર્વ એક અર્થમાં લઈ સર્વને માટે આસનની જરૂર માને છે તે શંકરાચાર્યને અસિમ્મત નથી. પછી અમુક દિગ્દેશકાલાદિક જરૂરનાં છે કે કેમ એ વિચાર શરૂ થાય છે. તેમાં ઉપર કહી તેવી ઉપાસના માટે જે એકાગ્રતા જોઈએ, તે જ્યાં સહેલઈથી જાતી શકે તેવા દિગ્દેશકાલાદિકની લલામણ કરે છે યત્રૈવાસ્ય દિશિ દેશે કાલે વા મનસઃ સૌક્યૈર્પૈકાગ્રતા ભવતિ તત્રૈવોપાસીત” —આમ તદ્દન રાજ્યોગનું સમર્થન કર્યું છે. ગ્રન્થના આ ભાગમાં અલ્પજ્ઞાનના સાધનના વિચાર કરવામાં આવ્યો છે,—પરંતુ તેમાં કેઈ

પણ સ્થળે સૂત્રોમાં કે શાંકરભાષ્યમાં હઠયોગનો ખિલકલ ઇશારો નથી. હઠયોગ જે સૂત્રકારને કે શંકરાચાર્યને ઇષ્ટ હોત તો તેનો વિધિ કરવાનું આ જ સ્થાન હતું.

૫. શંકાપત્રમાં ટાકેલાં આનન્દગિરિ, શંકરાનન્દસ્વામી, વિદ્યારણ્ય-મુનિ એ સર્વના વાક્યોને હું રાજયોગને લાગુ પડતાં માનું છું, અને આ રીતે શાંકર સિદ્ધાંત સાથે એની એકવાક્યતા કરું છું. “શાંકર સિદ્ધાંતનાં પરમ રહસ્યને જાણવામાં જેમણે પોતાનું આખું જીવન સમર્પ્યું હતું, જેમની શુદ્ધિ આજનાં અનેક આવગણેથી રહિત નિર્વિકાર, નિશ્ચલ, અચળ હતી, જેઓ કેવળ નિઃસ્વાર્થી, તત્ત્વનિષ્ઠ હતા તેમના એ અધ્યાય પરના વિચારો જેતા શ્રી શંકરે અષ્ટાંગયોગનો સ્પષ્ટ નિષેધ કરીધો છે એવું નીકળતું નથી.” * જે ટીકાકારોની આ વાક્યમાં સ્તુતિ કરવામાં આવી છે તેઓને એ સ્તુતિ યથાર્થ રીતે લાગુ પડે છે એ હું કબૂલ કરું છું. અને એમના કરતાં હું અધિક માનને પાત્ર છું એમ સૂચવવાની મારામાં ઇશ્વરકૃપાએ હજી ધૂણતા આવી નથી. પણ શાંકર વેદાન્તનો ઇતિહાસ લક્ષમાં રાખવાની આપણને જે અનુકૂલતા પ્રાપ્ત થઈ છે તેનો લાભ લઈને વિચાર કરતાં મને લાગે છે કે શાંકર સિદ્ધાન્ત અને શાંકર વેદાન્ત એ સર્વથા એક નથી. સર્વથા એક હોત તો અપ્યયદીક્ષિતના “સિદ્ધાંતલેશ”માં જે અનેકાનેક શાંકર વેદાંત સંબંધી મતમતાન્તરો મોખ્યા છે, તે નોંધાયાં ન હોત. દરેક મહાપુરુષની કૃતિ બહુ અર્થગર્ભ હોય છે * —તેમાંથી એના અનુયાયીઓ પોતપોતાના સમયની, પોતાના અનુભવની અને પોતાના માનસિક બંધારણની આસિયત પ્રમાણે જુદા જુદા સિદ્ધાન્તસ્વરૂપ જીવળવે છે. એમાંનાં કેટલાક દેશકાળની જરૂરિયાત જોઈ જાણી શુભને નક્કી કરવામાં આવે છે. કેટલાંકમાં સમયની, અનુભવની અને માનસિક બંધારણની અણધારી અસર થયેલી હોય છે. શંકરાચાર્ય પછી એમનો સિદ્ધાંત સમજવાના અને સમજાવવાના જે અનેક યત્નો થયા છે, તેમાં આ ઐતિહાસિક પરિણામ થયેલો નજરે પડે છે. હું શંકરાચાર્યના ગ્રન્થો જોઈ એ પરિણામથી મૂળ

* રા. વેદના શબ્દો.

* “Hegel speaks of certain great writers who are like knots in the tree of human development, at once points of concentration for the various elements in the culture of the past and the starting points from which the various tendencies of the new time diverge.”—E. Caird.

સ્વરૂપને શુદ્ધ પાડી—અવલોકવા સૌને ચિનતિ કરું છું. આવી રીતે અવલોકન કરતાં જાણાશે કે કેટલાક ટીકાકારોએ જેમ શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતાની ટીકામાં શંકરાચાર્યે નિરૂપેલા ધ્યાનયોગ ઉપર ભાર મૂક્યો છે, તેમ ખીજા કેટલાકે સામ્યયોગ અને તત્ત્વવિચાર ઉપર ભાર મૂક્યો છે. પણ કોઈ પ્રતિષ્ઠિત અને પ્રાચીન ટીકાકારે હકયોગનું પ્રતિપાદન શાંકર ગ્રન્થમાંથી મેળવ્યું નથી.*

તત્ત્વવિચારને પ્રાધાન્ય આપી, શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતાના સમર્થ ટીકાકાર અને પ્રૌઢ શાંકરવેદાન્તી મધુસૂદનસરસ્વતી નીચે પ્રમાણે એક સ્થળે લખે છે :

“અત एवाह वसिष्ठः ‘वदौ क्रमौ चित्तनाशस्य योगो ज्ञानं च राघव । योगो वृत्तिनिरोधो हि ज्ञानं सम्यगवेषणम् । असाध्यः कस्यचिद्योग कस्यचित् तत्त्वनिश्चयः । प्रकारौ ह्ये ततो देवो जगाद परमः शिवः’ । इति ।.....। प्रथममुपायं प्रपञ्चपरमार्थवादिनो ह्येरण्यगर्भादयः प्रपेदिरे । श्रीमच्छङ्करभगवत्पूज्यपादमतोपजीविनस्त्वैपनिषदाः प्रपञ्चानुतत्त्ववादिनो द्वितीयमेवोपाय (ज्ञान-) मुपेयुः । तेषां ह्यधिष्ठानदाढ्यं सति तस्य च कल्पितस्य वाधितस्य चित्तस्य तद् दृश्यस्य चादर्शनमनायासेनैवोपपद्यते । अत एव भगव पूज्यपादाः कुत्रापि ब्रह्मविदां योगापेक्षां न व्युत्पादयांवभूवुः । अत एव वैपनिषदाः परमहंसाः श्रીते दान्तवाक्यविचार एव गुरुमुपसृत्य प्रवर्तन्ते ब्रह्मसाक्षात्काराय न तु योगे । विचारैर्णैव चित्तदोष-निराकरणेन तस्यान्यथासिद्धत्वादिति वृत्तमधिकेन ॥”

ભાવાર્થ—વસિષ્ઠ કહે છે કે ચિત્તનો નાશ કરવાની બે પદ્ધતિ છે : યોગ અને જ્ઞાન. યોગ એટલે વૃત્તિનો નિરોધ, અને જ્ઞાન એટલે વસ્તુને સારી પેઠે જોવી—સમજવી. કેટલાકને યોગ અસાધ્ય છે, કેટલાકને તત્ત્વજ્ઞાન અસાધ્ય છે—તેથી શિવજીએ ચિત્તનાશ કરવાની બે રીત બતાવી. એમાને પહેલો ઉપાય (સાધન) પ્રપંચને સત્ય માનનારા હૈરણ્યગર્ભ વગેરે(યોગી-ઓ)એ સ્વીકાર્યો છે અને શ્રીમત્ શંકરભગવત્પૂજ્યપાદના મતને અવલ બનારા વેદાન્તીઓ પ્રપંચ(જગત)ને મિથ્યા માને છે, અને તેથી ખીજો ઉપાય જે જ્ઞાન એનું તેઓએ ગ્રહણ કર્યું છે. તેઓના મત પ્રમાણે—અધિષ્ઠાન જે બ્રહ્મ

*“हठं विना राजयोगो राजयोगं विना हठः ।

न सिद्ध्यति वदं तस्मादानिष्पत्तेः समभ्यसेत् ॥”

આ શાંકર સિદ્ધાન્તનું પ્રમાણ નથી અને યથાર્થ શાંક- સિદ્ધાન્ત તરીકે હું એને માન્ય રાખી શકતો નથી. તેનું કારણ હું ઉપર જણાવી ગયો છું.

એતું જ્ઞાન દઢ થયું, એટલે એમાં કલ્પિત જે ચિત્ત અને એથી દેખાતું જે જગત, એ સર્વનો બાધ થઈ, એ દેખાતા મટી જાય એ બન્ધબેસતું છે. તેથી જ ભગવત પૂજ્યપાદે કોઈ પણ ઠેકાણે બ્રહ્મજ્ઞાનીઓને માટે યોગની જરૂર બતાવી નથી. અને તેથી જ વેદાન્તી પરમહંસો બ્રહ્મ-સાક્ષાત્કાર માટે યોગની દરકાર ન કરતા શ્રુતિએ કહેલો વેદાન્તવાક્યનો વિચાર કરવા શુરુ પાસે જાય છે. વિચાર(જ્ઞાન)વડે જ ચિત્તનો દોષ કાઢી શકાય છે, અને તેથી યોગ દોષ કાઢવાનું સાધન નથી.”

શાકર સિદ્ધાન્તનું વિચારપ્રધાન અને યોગવિમુખ સ્વરૂપ બતાવવા માટે આ કરતાં કયા શબ્દો વધારે સ્પષ્ટ હોઈ શકે? * છતાં ખીખ શાકરવેદાન્તીને એમ અનુભવમાં આવે કે ‘બહુ વ્યાકુલ ચિત્ત’વાળા જનો વિચારમાત્રથી તત્ત્વજ્ઞાન પ્રાપ્ત કરી શકતા નથી, તો તેમને ચિત્તનો વેગ શાન્ત કરવા માટે યોગનો—અર્થાત્ રાજયોગનો જ એ ઉપદેશ કરે એ સ્વાભાવિક છે. પરંતુ એમાંથી એકને હઠયોગ વિવક્ષિત છે એમ ન સમજવું.

દૂ કામાં સાર કે—

(૧) શાકરસિદ્ધાન્તમા અષ્ટાંગયોગનો નિષેધ છે એમ કહેવામાં મને હઠયોગરૂપી અષ્ટાંગયોગનો નિષેધ જ વિવક્ષિત હતો.

(૨) હઠયોગ શાકર સિદ્ધાન્તમા અનભિમત છે—એતું એક પ્રમાણ, હઠયોગની ક્રિયાઓને સ્પષ્ટ નિષેધીને અને અર્થાન્તર પમાડીને ‘અપરોક્ષાનુ-ભૂતિ’મા કરેલું પંચદશાંગ રાજયોગનું પ્રતિપાદન. ખીજું પ્રમાણ, ભગવદ્-ગીતાના હઠયોગનો ટેકો આપતા વચનો. પણ શંકરાચાર્યે ગજયોગમા ઘટાબ્યાં એ વાતમાંથી સ્પષ્ટ જણાઈ આવતો એમનો હઠયોગમા અસ્વરસ. અને ત્રીજું પ્રમાણ, યોગપ્રત્યાખ્યાનના વેદાન્તસૂત્રના ભાષ્યમા યોગસ્મૃતિના સારા

* આમાં કોઈ ને એમ શંકા થાય કે મધુસૂદનસરસ્વતીએ તો આ માત્ર બ્રહ્મજ્ઞાન પ્રાપ્ત કરી ચૂકેલા માટે જ કહ્યું છે, તો એનો ઉત્તર કે પ્રકરણનો પૂર્વાપર સંબંધ તથા અત્રે ‘ગુરુમુપસૃત્ય’ એ શબ્દો આ કલ્પનાને વારે છે. ગીતાના સઘળા ટીકાકારોમા નીલકંઠે યોગ માટે અધિક આગ્રહ છે. અને એણે મધુસૂદનસરસ્વતીના આ વાક્યનું ખ ડન કરવા યત્ન કર્યો છે. પણ એ માટે અયાતો બ્રહ્મજિજ્ઞાસા’ એ સૂત્રના ભાષ્યમાં શંકરાચાર્યે જે સાધન-ચતુષ્ટય બતાવ્યા છે તમા સમાધિ આવે છે, એ કરતા એ અધિક પ્રમાણ બતાવી શક્યો નથી. એ સમાધિ તે તો રાજયોગનું અંગ છે એ આપણે જાણીએ છીએ.

અંશરૂપે એનો પ્રવળ્યાનો ઉપદેશ ખાસ કરીને ગણાવ્યો અને આસનાદિકનાં વિધાન જતાં કર્યાં એ વાત; તથા સાધન સંબંધી સૂત્રોનું લાભ્ય કયું છે ત્યાં સમ્યગ્દર્શન સાથે આસનના વિચારને લેવા દેવા નથી એવી સ્પષ્ટ ઉક્તિ.

(૩) શાંકર સિદ્ધાન્તનો નિર્ણય કરવા એસવું તેમાં એક તો શંકરાચાર્યનું સ્વારસ્ય શેમાં છે એ જોવું. કારણ કે આચાર્ય સેંકડો વાતો કહે તેમાંથી જેમાં એમનું સ્વારસ્ય જણાય તે જ એમનો સિદ્ધાન્ત સમજવો—અંતઃકારનો મૂઢ આશય સમજવાની આ જ શાસ્ત્રીય રીત આપણા શાસ્ત્રકારોને અલિપ્ત છે. ખીજું—જ્યાં શાંકર સિદ્ધાન્તના સ્વરૂપનો વિચાર ચાલે તો હોય ત્યાં સ્વરૂપનો નિર્ણય કરવામાં માત્ર શંકરાચાર્યનાં ગ્રંથોનો જ ઉપયોગ કરવો. આપણા શાસ્ત્રોના અન્ય વચનોને અથવા તો પોતપોતાના સમયની જરૂરિયાત પૂરી પાડનારા શાંકર ટીકાકારોનાં વચનોને અલગ રાખીને વિચાર કરવો. કોઈ પણ ટીકાકારનું વચન માત્ર એ પ્રતિષ્ઠિત ટીકાકરનું છે એટલા ઉપરથી જ એને આ વિષયમાં છેવટનું પ્રમાણ ન માનવું. આપણે ગળે એ અર્થ ઊતરે છે કે કેમ, મૂળ લાભ્યકારનાં વચન સાથે એ મળે છે કે કેમ, એ જોવું—એમ કરવામાં કશી કૃષ્ટતા નથી. કારણ કે તમારું માનવું વિચાર-પૂર્વક હશે તો અત્રે મધુસૂદનસરસ્વતીની માફક કોઈને કોઈ પ્રતિષ્ઠિત ટીકાકાર તમને ટેકો આપતો જેવામાં આવશે. વસ્તુતઃ ચાલતાં વિચારને સ્થળે તો વિચારણ્ય વગેરે ટીકાકારનો પણ વિરોધ નથી—તેઓનાં વચનો રાજયોગ પરત્વે કોઈ શાંકર સિદ્ધાન્ત સાથે એમની એકવાકચતા છે.

[વસન્ત, કાર્તિક, ૧૯૬૯]

૯ : શાસ્ત્રચિન્તન

ગયા વૈશાખ માસમાં શંકરજયન્તીને પ્રસંગે શ્રીસિદ્ધપુર ક્ષેત્રમાં—
આપણા પ્રસિદ્ધ વિકાન રા. બ. કમળાશંકર પ્રાણશંકર ત્રિવેદીના પ્રમુખપણા
નીચે કેટલાંક વ્યાખ્યાનો થતાં હતાં, એમાંનું એક વ્યાખ્યાન, ‘વ્યાખ્યાન
કેવિદ્ વે. શા. સં. નારાયણ ગિરધર ઠાકર’ નામે ગૃહસ્થના નામથી
હાલમાં ‘ગુજરાતી’ પત્રમાં પ્રસિદ્ધ થયું છે. વ્યાખ્યાનનું મથાળું “વર્ણાશ્રમ
ધર્મ અને શ્રી શંકરાચાર્ય” એવું રાખવામાં આવ્યું છે, પણ વસ્તુતઃ એમાં
—એક છેડેથી તે ખીજા છેડા સુધી—માત્ર ગયે વર્ષે એ જ સ્થળે અને એ
જ પ્રસંગે પ્રમુખ તરીકે આપેલા મારા ભાષણના ખંડના સિવાય ખીજું કંઈ
જ નજરે પડતું નથી. જે પ્રસંગે દેશમાં જ્ઞાન, વૈરાગ્ય અને શાન્તિના
વિચારો પ્રવર્તાવવા ચતન કરવો જોઈએ, તે પ્રસંગે એક અદ્વય વ્યક્તિના
વિચારો ચૂંથવામાં બ્રહ્માનંદ મનાય એ થોડું ખેદકારક નથી. યુરોપમાં કાન્ટ
કે દ્વયચરની જયન્તી ઉજવાતી હોય તો તે પ્રસંગે એ મહાત્માઓનાં જીવન
અને સિદ્ધાન્ત કેટકેટલી બાજુએથી અવલોકવામાં આવ્યા હોય એનો
જ્યારે વિચાર આવે છે, ત્યારે હૃદય કેવળ લજ્જાથી ગ્લાન બની જાય છે.
શું શંકરાચાર્યનું જીવન અને સિદ્ધાન્ત પૂર્વોક્ત મહાપુરુષોના કરતાં થોડા
જાડા અને વિશાળ છે? એક વર્ણાશ્રમધર્મનો જ વિષય હો તો તે ઉપર
પણ કેટલું કહેવાનું છે? આ સંબંધી શંકરાચાર્યના વિચાર શા હતા,
રામાનુજચાર્ય વગેરે ખીજા આચાર્યોના વિચારોથી એ ક્યાં ક્યાં જુદા પડે
છે, એની દેશ ઉપર કેવી અસર થઈ છે, વર્તમાનકાળમાં એમાંથી શો બોધ
મળી શકે એમ છે—પ્રત્યાદિ અનેક ચર્ચવા યોગ્ય પ્રશ્નો યોગ્ય રીતે ચર્ચવાને
બદલે, માત્ર બાળબોધ પંક્તિઓ ઉતાર્યા કરવી કે એક વ્યક્તિના અદ્વય
શબ્દો ચૂંથવામાં સલાનો કાળસેપ કરવો, એ ભાગ્યે જ આવા મહાન
પ્રસંગને શોભતી ચર્યાપદ્ધતિ છે. *

* પ્રકૃત પ્રસંગમાં, ઉપર કહી તેવી વિશાળ અને જાડી વિવેચક પદ્ધતિની માગણી કરવામાં હું યુરોપનાં મહાજ્યોતિઓ સાથે, આપણાં ‘ધર્મ-
દીવડાં’ને સરખાવી એને હલકાં પાડવા માગતો નથી. મારી માગણી ખાસ
ઉપયોગી હોદ્દેથી છે તે એ કે—કોઈ પણ યથાર્થદર્શી વિવેચક આ વર્ણા-
શ્રમધર્મના વિષયમાં રામાનુજચાર્યના સિદ્ધાન્તને જુદો પાડશે કે દુરત રા.

પણુ વ્યાખ્યાન શરૂ કરતાં વ્યાખ્યાનકાર કહે છે કે મારા ગયા વર્ષના ભાષણથી સિદ્ધપુરના ‘બ્રહ્મવૃન્દને ક્ષોભ થયો હતો.’ થયો હોય તો હું ક્ષમાચાર છું. પણુ મારે આ સ્થળે જણાવવું જોઈએ કે હું એ વૃન્દની સેવા કરવા ગયો હતો, એને સારું લગાડવા ગયો ન હતો. અને મને મારા સિદ્ધાન્તની યથાર્થતા અને ભાવી વિજય માટે એટલી ખાતરી છે કે આપણા દેશના પ્રાચીન ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાન ઉપરથી અજ્ઞાનનાં જાળાં દૂર થશે ત્યારે આ ક્ષોભ અયોગ્ય હતો એમ સૌ કોઈને લાગ્યા વિના નહિ રહે.

આશ્લેષ શરૂ કરતાં પહેલાં વ્યાખ્યાનકાર મારે માટે પોતાને “પરમ માન અને પ્રેમ” છે એમ જાહેર કરે છે. હું આ કૃપા માટે એમને ઉપકાર માનું છું. પણુ “અર્ધનાસ્તિક એવા છે કે ક’ઈ તેમાંનું કરી કપોલકલ્પિત કલ્પનાઓ કરે છે અને શાસ્ત્ર સમજવાનું ડોળ કરી પ્રજાને મોહ પમાડે છે જેથી મનદુષ્ટિઓ ફસાય છે...પ્રે. આનન્દશંકરભાઈના વિચારોમાં પણુ મને કાંઈકે તેવું દર્શન થયું.”—આ પાછળના શબ્દો વાંચતાં, પૂર્વોક્તિ “માન અને પ્રેમ” જરા ‘Pickwickian sense’ યાને લોકોત્તર અર્થનાં ભાસે છે. અસ્તુ. જે “માન અને પ્રેમ” ઉપર મારો હક નથી તે હું માગતો નથી. મારે તો માત્ર ન્યાય અને સત્યપરાયણ મનની જ અપેક્ષા છે. આ અદ્ભુત ‘માન અને પ્રેમ’ કરતાં પણુ ઉપકાર માનવાનું મને અધિક કારણ રહેત—

(૧) જે એ ગૃહસ્થે મારા વિદ્યાર્થીમાં પણુ ન શોભે એવું અજ્ઞાન— પોતાના જ અજ્ઞાનથી—મને આરોગ્યું ન હોત;

(૨) આ વિષયમાં જોઈતો શ્રમ કરી મારા પ્રતિપાદનની પાછળ શાં શાં પ્રમાણો રહ્યાં છે તે જાણવા અને સમજવા યત્ન કર્યો હોત; તથા

(૩) વસ્તુતઃ બધા મારો એમનાથી મતભેદ નથી ત્યાં વૃથા મતભેદ કદપી લઈ, ખંડનનો આડમ્બર કર્યો ન હોત.

આ ત્રણે જાતના દોષ રા. ઠાકરના વ્યાખ્યાનમાં સ્થળે સ્થળે છે એ આ ઉત્તર વાંચતાં વાચકના સમજવામાં આવશે.

ઠાકરનો અને મારો મતભેદ તરી આવશે, અને વસ્તુતઃ જે રામાનુજઆચાર્યથી શંકરાચાર્યનો મતભેદ છે તે જ શંકરાચાર્યના સિદ્ધાન્ત પરત્વે રા. ઠાકરનો અને મારો મતભેદ છે એમ એમને સમજાશે.

આરંભમાં મારી મારા વાચકને તેમ જ સામા પક્ષને એક વિનંતિ છે : આપણા ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનના મંદિર તરફ નજર કરો. એ મંદિર ઘણું પ્રાચીન છે, પણ એ પ્રાચીનતાને લીધે જેમ એમાં ઘણા ગુણો આવ્યા છે, તેમ આપણે માથે કેટલીક મુશ્કેલીઓ ઉત્પન્ન થઈ છે. આપણા ઇતિહાસના અનેક ચઢતી પડતીના સમયોમાં આપણે એ વિશાળ મંદિરને જોઈએ તેવું સાફસફ રાખી ગયા નથી તેને લીધે—એમા-અજ્ઞાનનાં પુષ્કળ જળા બાઝ્યાં છે, ખૂણે ખૂણે ચામાચીડિયાંએ વાસ કર્યો છે, ભવ્ય અને સુંદર ચિત્રો સેંકડો વર્ષથી ધૂળથી અને જ્યાં ત્યાં ફરેલા અણુસમજી કડિયાના કૂચડાથી ઢંકાઈ ગયાં છે, અને કેટલેક ઠેકાણે દિવ્ય મનુષ્યાકૃતિ બાળકોએ કાઢેલા કાચલાના લીટાથી વાનર જેવી બની ગઈ છે. એના કેટલાક ભાગમાં સૂર્યનું એક કિરણ પડતું નથી, અને કોઈક પૂજારીએ પ્રજવાળેલા ઝાંખા બળતા દીવા પણ ઘણા ખરા હોલવાઈ ગયા છે. આવા વિશાળ અને અદ્ભુત મંદિરનો જીર્ણોદ્ધાર કરવાનું કોઈ પણ એક વ્યક્તિમાં સામર્થ્ય નથી. બદલે, એ મંદિરમાં સર્વત્ર ફરી વળી એનું યથાસ્થિત જ્ઞાન પૂરેપૂરું મેળવે એટલી પણ કોઈની શક્તિ નથી. એ પ્રાચીન દેવાલયનો ઉદ્ધાર કરવામાં, અને એની દીવાલો ધોઈને ફરી સાફ કરવામાં, કાંઈ નહિ તો એકાદ એ જગાં ખખેરી કાઢવામાં, કે અધારામાં જરા બત્તી ઠેરવવામાં, ભાગ લેવો એ દરેક સનાતન હિન્દુધર્મીની ફરજ છે.

આ ફરજ બજાવતા હામરા જોડે, અગર તો જૂનાં ચિત્રોને હાનિ પહોંચશે એવા અકારણ પણ સાચા મનના લયથી એકાદ મિત્ર આપણો હાથ ઝાલે—તો તેથી ગભરાવાનું કે નાખુશ થવાનું કારણ નથી. જિલકું, આવે પ્રસંગે આપણા પ્રાચીન ધર્મ ઉપર આપણા બન્ધુજનોની બ્રાન્ત પણ વાર્તાવિક મમતા જોઈ ખુશ થવાનું છે, અને એમની બ્રાન્તઓ ટાળવા દિગુણ ઉત્સાહથી પ્રવર્તવાનું છે.

આ સમજણથી—હું રા. ઠાકરના સઘળા આક્ષેપો મારા પોતાના જ ધર્મની રક્ષા અર્થે—બ્રાન્ત બુદ્ધિથી તથાપિ ઉચ્ચ ઉદ્દેશથી—ઉત્પન્ન થયા છે એ સમજ—વધાવી લઉં છું, અને એના ઉત્તર આપવાનું શરૂ કરું છું.*

* સામાન્ય વાચકને આવા વાદવિવાદમાં રસ આવતો નથી, અને વાદવિવાદથી સામા પક્ષને નવા નિશ્ચયો ઉપજવી શકાતા નથી. આમ બને રીતે આ વિવાદમાં જિતવું નિર્થક છે એમ મને પ્રથમ લાગેલું. પણ પછી આ વિવાદમાં સમાયેલા વિષયો ઉપર વિશેષ પ્રકાશ પડે તો સારું એમ કેટલાક મિત્રો ઇચ્છે છે, અને એ વિષયો આપણા ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનના

(૧) મેં પૂર્વેના લાપણુમાં જણાવ્યું હતું કે મારા અધ્યયન-અધ્યા-
યનમાં મારે સર્વ સંપ્રદાયો સાથે સંબંધ પડે છે અને તેથી હું કોઈ પણ
એક સંપ્રદાય સાથે બંધાયેલો નથી. આ સામે મને સ્મરણ આપવામાં આવ્યું
છે કે 'વિવેકી પુરુષોને તારતમ્યદષ્ટિથી ન્યૂનાધિકતા દેખાઈ અધિક ગુણ-
વાળા તરફ વલણ થાય છે.' આ સ્મરણ આપવાની બિલકુલ જરૂર નથી.
એક જ સંપ્રદાય સાથે જોડાઈ રહેવાથી સામાન્ય મનુષ્યહૃદયમાં જે રાગ-
દ્વેષ ઉત્પન્ન થવાનો સંભવ છે તે જ નિષેધવાનો મારો આશય હતો, અને
એ સંભવ કેવો બળવાન છે એ સિદ્ધ કરવા માટે—ગૌતમ બુદ્ધ જેવા
મહાત્માના નામ આગળ 'ભગવાન' શબ્દ ન સાખી શકનાર વ્યાખ્યાન-
કારનું પોતાનું જ ઉદાહરણ બસ છે. *

(૨) આપણાં તત્ત્વદર્શનની પરસ્પર સંગતિ ઐતિહાસિક પદ્ધતિએ
કરવાની મેં સૂચના કરી હતી—તે ઉપરથી જાણે મારી બુદ્ધિ પશ્ચિમની
વિચારપદ્ધતિને મેં શરણે કરી દીધી હોય અગર તો હું કોઈ નવીન જ
વિચારપદ્ધતિ દાખલ કરવાની કૃષ્ણતા કરતો હોઈ, અગર તો શાસ્ત્રોને ઠેકાણે
જાણે 'Rationalism' યાને કેવળ તર્કવાદને જ હું સ્થાપિત કરવા
પ્રયત્નતો હોઈ, એમ એ વ્યાખ્યાનકારે કદાચી લીધું છે. પણ વસ્તુતઃ એમનો
મારે માટે એક પણ શબ્દ ખરો નથી. તમે પશ્ચિમના વિચારોને માન્ય
કરો અગર ન કરો, પણ અત્યારે એ વિચારો ચારે તરફથી આપણા ધર્મ
અને તત્ત્વજ્ઞાન ઉપર—બધેકે આપણા સમસ્ત જીવન ઉપર—ધસારો કરતા
આવે છે. અને એ સામે એનું રક્ષણ કરવું હોય તો જૂના વખતનાં છૂટાં છૂટાં
વચનો ટાંકીને કૃતકૃત્યતા માનવી નિરર્થક છે. પશ્ચિમના આક્ષેપનો પશ્ચિમની
જ રીતિએ, અથવા તો એને નિસ્તેજ બનાવી દે એવી પ્રબલનર પદ્ધતિએ,
ઉત્તર વાળ્યા સિવાય છૂટકો નથી. આમ કહેવામાં હું કોઈ પણ નવીન

મહત્ત્વનાં અંગ છે, તેમ જ વ્યાખ્યાનકારના અને મારા દષ્ટિબિંદુ વચ્ચે
જે તાત્ત્વિક ફેર છે એનું સ્પષ્ટીકરણ કરવું એ અનેક રીતે ઉપયોગી છે—
તેથી આ ઉત્તર હું લખું છું. જ્યાં મને એમ જણાશે કે હવે આ ચર્ચામાં
નવીન પ્રકાશ પાડવાનો રહ્યો નથી અને સુઘ વાચકની સ્વતંત્ર બુદ્ધિને ન્યાય
સોંપી શકાય એમ છે, અથવા તો હવે આ ચર્ચા સમ્પત્તાની મર્યાદા છોડે
છે, ત્યાં હું આ વાદવિવાદ મારા તરફથી એકદમ બંધ કરીશ.

* રા. બ. કમળાશંકરભાઈના 'શ્રીમચ્છંકરજ્યન્તી વ્યાખ્યાનમાલા' નામના
સુંદર પુસ્તકમાં પૃ. ૨૬ મેં 'ધર્મવિચારમાં ઉદ્ધારતા' એ ખેરેઆક્રમાં
દર્શાવેલા ઉત્તમ વિચારોનું મનન કરવા રા. કાકોરને વિનંતિ છે,

૩૬૦ : આપણો ધર્મ

સૂચના કરતો નથી. જ્યારે વૈદિક ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાન ઉપર જૈન અને બૌદ્ધ ગ્રંથકારોએ 'Reason' (બુદ્ધિ, મુક્તિ) ને આધારે આક્ષેપ કર્યા, ત્યારે વૈદિક ગ્રંથકારોએ એ જ પ્રમાણને બળે ઉત્તર આપવા માંડ્યા, અને જ્યાં એ ઉત્તર આપી ન શક્યા ત્યાં પરપક્ષના બુદ્ધિબળની એમના ઉપર અનિવાર્ય અસર થઈ, અને ચાલુ વૈદિક ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનમાં અનેક ફેરફાર થયા. આ જ ક્રિયા અત્યારે પાશ્ચાત્ય કેળવણી અને સંસર્ગને લીધે આપણા યુવકો ઉપર—બદ્ધે સમસ્ત હિંદુ પ્રજા ઉપર—થવા માડી છે, અને આ અણીને વખતે યુગધર્મ ન સમજીને, મંડનમિશ્રના પોપટની માફક માત્ર 'સ્વતઃપ્રામાણ્ય' અને 'પરતઃપ્રામાણ્ય'ની વાતો કર્યાં કરવી એ સનાતન ધર્મની રક્ષા નથી, બીલકું એની બાલિશ વિડમ્બના છે.

૨૧. ઠાકરના આક્ષેપોને હું ગાર વિભાગમાં બહેચી નાખું છું—જેથી આ ચર્ચા સામાન્ય સ્વરૂપ લે, અને વાચકને કંટાળો ઓછો આવે :—

(૧) શાસ્ત્રોની વ્યવસ્થા—ખાસ કરી ૫૩દર્શનની વ્યવસ્થા કરવામાં મેં

ઐતિહાસિક પદ્ધતિનો ઉપયોગ કર્યો છે તે સંબંધી.

(૨) દર્શનોની ઉત્પત્તિ મેં ક્રમિક બતાવી છે તે સંબંધી.

(૩) દર્શનો પૈકી સાંખ્ય તથા પ્રસંગોપાત્ત ગૌતમ બુદ્ધના સિદ્ધાંત વિષેના મારા વિચાર સંબંધી.

(૪) શાંકર સિદ્ધાંતના નિરૂપણને અંગે (ક) કર્મકાંડ (ખ) યોગ અને (ગ) બ્રહ્મશ્રમવ્યવસ્થા વિષે દર્શવિલા મારા વિચાર સંબંધી.

[વસન્ત, કાર્તિક, સંવત્ ૧૯૭૦]

૧૦ : પડ્દશનની સંકલના

(૧)

ઐતિહાસિક પદ્ધતિ

આપણાં શાસ્ત્રોના અનેક વિરોધોનો પરિહાર ઐતિહાસિક પદ્ધતિએ થઈ જાય છે. અને ઐતિહાસિક પદ્ધતિ વાસ્તવિક કલનિર્ણય ઉપર રચાયેલી છે, એટલે આપણી કપોલકલ્પના વડે ખરા વિરોધોનો માત્ર ખોટા પરિહાર કરીએ છીએ એમ દ્વયણ રહેતું નથી. આ દ્રુકમાં ઐતિહાસિક પદ્ધતિ પ્રહણ કરવાનું મારું કારણ છે. આ પદ્ધતિને મેં ‘Historical Method’ એવા અંગ્રેજી શબ્દથી નિર્દેશી હતી, અને એને ‘Logical Method’ થી ભિન્ન પાડી હતી. મારું ભાષણ શાસ્ત્રોના વિરોધપરિહારની વિવિધ પદ્ધતિ સંબંધી ન હતું એટલે એ એ પદ્ધતિના ભેદનું નિરૂપણ તે પ્રસંગે અશક્ય હતું. પરંતુ એ ઉપર આશ્લેષ કરતાં પહેલાં આશ્લેષકારે એ શબ્દથી શું વિવક્ષિત છે એ સમજવું જોઈતું હતું. ‘Logical Method’ શબ્દનો અર્થ પ્રમાણસિદ્ધ છે એમ નહિ, પણ વિચારની સંકલના યાને ઘટનામા ભિતરી શકે એવું : અને, ‘Historical Method’ યાને ઐતિહાસિક પદ્ધતિ તે ‘Logical’ થી ભિન્ન માટે તે સામાન્ય અર્થમાં illogical યાને પ્રમાણવિરુદ્ધ એમ નહિ, પણ વિચારસંગતિને (consistency in thought) બદલે કાલિક વસ્તુસ્થિતિને આધારે ચાલનારી. આ ઐતિહાસિક પદ્ધતિ પ્રમાણમર્યાદાની બહાર નથી : યથાયોગ્ય, પ્રત્યક્ષ અનુમાન અર્થાપત્તિ અને શબ્દ વગેરે જે જે પ્રમાણ ગણવાય છે તે સર્વમાં એનો સમાવેશ થાય છે. આ પદ્ધતિ કાર્મ અપૂર્વ નથી : યુગધર્મની વ્યવસ્થા કરનાર આપણા પ્રાચીનોને એ સારી પેઠે જાણીતી હતી. માત્ર જેમ જેમ જૂના ગ્રંથકારો કાળના ક્ષિતિજમાં અસ્ત થયા, અને ઇતિહાસમાં પુસ્તકોને અભાવે એમના પૌર્વાપર્યનું સ્મરણ લુપ્ત થઈ જવા માંડ્યું તેમ તેમ—સાધનને અભાવે એ પદ્ધતિનો ઉપયોગ બંધ થવા લાગ્યો. પણ હિંદુસ્થાનના ઇતિહાસનું, એના ધર્મ, તત્ત્વજ્ઞાન, સાહિત્ય આદિ ગ્રંથોના સમયનું અને એના પૌર્વાપર્યનું અત્યારે આપણને આપણા પૂર્વજો કરતા વધારે ચોક્કસ જ્ઞાન પ્રાપ્ત થયું છે, અને એનો લાભ લઈ ઐતિહાસિક પદ્ધતિનો આપણે વધારે સારી રીતે અને બહેજો ઉપયોગ કરી શકીએ એમ છે, તો આપણાં જુદાં જુદાં શાસ્ત્રોના સ્વરૂપને તે તે શાસ્ત્રોના સમય સાથે જોડીએ તો તેમાં શું ખોટું છે

એ હું સમજતો નથી. સર્વ દેશોના તત્ત્વજ્ઞાનનો ઇતિહાસ એ જ રીતે સાંકળવામાં આવે છે, અને મારો કાળનિર્ણય ખરો હોવા ખોટો હોવા, પણ ઐતિહાસિક પદ્ધતિમાં શું ખોટું છે એ તો મારી કલ્પનામાં પણ આવી શકતું નથી. એ પદ્ધતિ માટે જોઈતાં ઐતિહાસિક સાધનોને અભાવે, આપણા પૂર્વજો વિવિધ દર્શનોની સંગતિ એકના અવિરુદ્ધશ તારવી કાઢીને કરી બતાવતા. એવી સંગતિ આપણા પૂર્વજોના ગ્રન્થોમાં ત્રણ ઠેકાણે થયેલી મને યાદ છે, એ પ્રથમ આપોને પછી, એનાથી ઐતિહાસિક પદ્ધતિની સંગતિ કેવી રીતે લિન્ન છે એ હું બતાવીશ :—

૧. એક સાંખ્યપ્રવચનમાખ્ય માં વિજ્ઞાનલિક્ષ્યએ કરેલી છે એમાં ક્ષિપ્રભુનિના સાંખ્યનો ન્યાય-વૈશેષિક અને બ્રહ્મભાસા સાથે અવિરોધ સાધ્યો છે :—

એમાં—

“નનુ ન્યાયવૈશેષિકાભ્યામપ્યેતેષ્વર્થેષુ ન્યાયઃ પ્રદર્શિત્ત્વમ્
તાભ્યામસ્ય ગતાર્થત્વમ્ । સગુણનિર્ગુણત્વાદિવિરુદ્ધરૂપૈર્ગત્મસાધ-
કતયા તથુક્તિમિરત્રત્યયુક્તીનાં વિરોધેનોમયોરેવ દુર્વટ્ પ્રામા-
ણ્યમિતિ ।”

==“આ વિષયમાં (પુરુષાર્થ, પુરુષાર્થનું સાધન જ્ઞાન, અને જ્ઞાનનો વિષય આત્મસ્વરૂપ, વગેરે બાબતોમાં) ન્યાય અને વૈશેષિક દર્શનોએ યુક્તિ (સ્વતંત્ર વિચાર તરફ ઉપપાદન કરવું તે) બતાવી છે—એટલે સાંખ્ય-દર્શનનું કંઈ પ્રયોજન રહેતું નથી. એમાંનાં પહેલાં બે દર્શનો, આત્માને સાધનારી યુક્તિઓ આપે છે તેમાં, આત્માને સગુણ કરાવે છે અને સાંખ્ય-દર્શન એને નિર્ગુણ કરાવે છે. આમ એઓની યુક્તિઓનો પરસ્પર વિરોધ ઉત્પન્ન થતાં બંને પક્ષનું પ્રામાણ્ય અશક્ય થઈ પડે છે.”

આમ પૂર્વપક્ષ કરી, ઉત્તર પક્ષમાં જવાબ દે છે કે :—

“મૈવમ્ । વ્યાવહારિકપારમાર્થિકરૂપવિષયમેવેન ગતાર્થત્વવિ-
રોધોત્તરમાવાત્ । ન્યાયવૈશેષિકાભ્યાં હિ સુખિદુઃખ્યાદ્યનુવાદતો
દેહાદિમાત્રવિવેકેનાત્મા પ્રથમ્ભૂમિકાયામનુમાપિતઃ એકદા પરસૂક્ષ્મે
પ્રવેશાસમ્ભવાત્ । તદીયં ચ જ્ઞાનં દેહાદ્યાત્મતાનિરસનેન વ્યાવહારિકં
તત્ત્વજ્ઞાનં ભવત્યેવ । યથા પુરુષે સ્થાણુભ્રમનિરાસકંતયા
કલ્ચરણાદિમત્ત્વજ્ઞાનં વ્યવહારતઃ તત્ત્વજ્ઞાનં તદ્વત્ ।”

==“ એમ ન કહેશે. ન્યાયશાસ્ત્રે યુક્તિ બતાવી છે એટલે સાંખ્યશાસ્ત્ર નિષ્પ્રયોજન છે. કે તેઓનો પરસ્પર વિરોધ છે—એમ નથી. ન્યાયશાસ્ત્ર લૌકિક અનુલંબમાં આત્મા સુખી દુઃખી મનાય છે તે વાતનો અનુવાદ કરી (લૌકિક માન્યતા જેવી છે તેવી ને તેવી એને પુનઃ ઉચ્ચારી) માત્ર દેહ અને આત્માનો વિવેક સાધે છે—અને આ રીતે પહેલી ભૂમિકાનું કામ—ફક્ત આત્માનું અનુમાન કરવું એટલું જ—તે કરે છે. કારણકે એકીવચ્ચે આત્મા સંબંધી પરમ સૂક્ષ્મ વિષયમાં પ્રવેશ થઈ શકતો નથી. એ શાસ્ત્રો (ન્યાયવૈશેષિક)નું જ્ઞાન દેહ એ જ આત્મા છે એ સમજાવ્યું દૂર કરે છે, અને એ રીતે એ વ્યાવહારિક (જિતગુ) પ્રકારનું તત્ત્વજ્ઞાન બને છે. જેમકે—માણસમાં થાંભલાનો ભ્રમ જીવન્યો હોય તો તે એ વસ્તુને હાથપગ છે એવું જ્ઞાન થવાથી નાશ પામે છે, અને તેથી એ જ્ઞાનને વ્યવહારદૃષ્ટિ તત્ત્વજ્ઞાન કહેવામાં આવે છે. (પણ તેથી એમ સમજવાનું નથી કે માણસ એ ખરેખર હાથપગવાળો દેહ જ છે—એ તો વસ્તુતઃ આત્મા છે.)”

આમ ન્યાય અને સાંખ્યના—સગુણ-નિર્ગુણવાદનો અવિરોધ બતાવી છેવટે કહે છે :—

“તત્ત્વીયમપિ જ્ઞાનમપરવૈરાગ્યદ્વારા પરસ્પરયા મોક્ષસાધનં ભવત્યેવેતિ; તજ્ઞાનપેક્ષયાપિ ચ સાંખ્યજ્ઞાનમેવ પરમાર્થિકં પરવૈરાગ્યદ્વારા સાક્ષાન્મોક્ષસાધનં ચ ભવતિ।”

==“ એ ન્યાય-વૈશેષિકનું જ્ઞાન પણ અપર (જિતરતા)વૈરાગ્ય દ્વારા પરપર એ મોક્ષનું સાધન બને છે. પણ એ જ્ઞાન સાથે સરખાવતાં સાંખ્યજ્ઞાન જ પારમાર્થિક છે, અને પર (અધ્યાત્મ)વૈરાગ્ય દ્વારા સાક્ષાત્ મોક્ષનું સાધન થાય છે.”

આમ ન્યાય અને વૈશેષિક સાથે સાંખ્યદર્શનનો અવિરોધ સાધી, પછી બ્રહ્મભીમાંસા જોડે એની સંગતિ કરે છે તેમાં—બતાવ્યું છે કે સાંખ્યસૂત્ર-કારને ઈશ્વરવાદ અગ્રાહ્ય નથી. x પુરુષો અનેક છે છતાં વેદાન્તમાં એમની એકતા પ્રતિપાદન કરી છે તે એમના સામ્ય પરત્વે લેવાની છે, અને પ્રકૃતિ તે જ માયા છે અને એનું મિથ્યાત્વ અમુક રીતે જ સમજવાનું છે—ઇત્યાદિ.

x કપિલ મુનિનો ઉપદેશ સેશ્વરવાદનો હતો કે નિરીશ્વરવાદનો એ વિષે હજી આગળ ચર્ચા કરવાની છે, તે વખતે ખીજા વચનો ટાંકવામાં આવશે તથા વિશેષ ખુલાસો કરાશે.

૨. ખીજી સંગતિ 'પ્રસ્થાનમેદ'માં મધુસૂદનસરસ્વતીએ કરી છે. એમાં ષડ્દર્શન સંબન્ધી નિરૂપણને અંગે પ્રત્યેક દર્શનનું પ્રયોજન બતાવી, છેવટે સર્વ દર્શનનું પ્રયોજન બતાવી, છેવટે સર્વ દર્શનોનાં તાત્પર્ય વિવર્તવાદમુખે અદ્વિતીય પરમાત્માનું પ્રતિપાદન કરવાનું છે એમ જણાવ્યું છે. મૂળ બધું વાંચવા જેવું છે—પણ પ્રકૃત સ્થળે એમાંથી જરૂર જેટલી પકિતઓ ઉતારું છું :—

(૧) “ન્યાય આન્વીક્ષિકી પञ्चाध्यायी गौतमेन प्रणीता...षोडश-
पदार्थानामुद्देशलक्षणपरीक्षामिस्तत्त्वज्ञानं तस्याः प्रयोजनम्।”

=“(‘ન્યાય’ એટલે કે ‘આન્વીક્ષિકી’ વિદ્યા—પાંચ અધ્યાયની ગૌતમે રચી છે. પ્રમાણાદિ સોળ પદાર્થના ઉદ્દેશ લક્ષણ અને પરીક્ષા વડે તત્ત્વનું જ્ઞાન મેળવવું એ એનું પ્રયોજન છે.)”

(૨) “एवं दशाध्यायं वैशेषिकं शास्त्रं कणादेन प्रणीतम्। द्रव्य-
गुणकर्मसामान्यविशेषसमवायानां वर्णनां पदार्थानामभावस-
प्तमानां साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां व्युत्पादनं तस्य प्रयोजनम्।
एतदपि न्यायपदेनोक्तम्।”

=“(એ જ પ્રમાણે દશ અધ્યાયનું વૈશેષિકશાસ્ત્ર કણાદે રચ્યું છે. દ્રવ્યાદિ ષટ્પદાર્થ અને સાતમે અભાવ એ સાત પદાર્થોનું સાધર્મ્ય અને વૈધર્મ્યે કરી વ્યુત્પાદન કરવું એ એનું પ્રયોજન છે : આ શાસ્ત્ર પણ ‘ન્યા’ એવા શબ્દથી ઓળખાય છે.)”

(૩) “मीमांसाऽपि द्विविधा कर्ममीमांसा शारीरकमीमांसा च।
तत्र द्वादशध्यायी कर्ममीमांसा...भगवत जैमिनिना प्रणीता।
तथा सङ्कर्षणकाण्डमप्यध्यायचतुष्टयात्मकं जैमिनिप्रणीतम्।
तच्च.. उपासनाख्यकर्मप्रतिपादकत्वात् कर्ममीमांसान्तर्गतमेव।”

=“(મીમાંસા પણ બે પ્રકારની : કર્મમીમાંસા અને શારીરકમીમાંસા. તેમાં કર્મમીમાંસા બાર અધ્યાયની ભગવાન જૈમિનિએ રચી છે. તથા ચાર અધ્યાયનો સંકર્ષણકાંડ છે તે પણ જૈમિનિએ કરેલો છે, એ પણ ઉપાસના રૂપી કર્મનું પ્રતિપાદન કરે છે તેથી કર્મમીમાંસાના જ પેટામાં આવે છે.)”

(૪) “तथा चतुरध्यायी शारीरकमीमांसा जीवब्रह्मैकत्वसाक्षा-
त्कारहेतुः। श्रवणाख्यविचारप्रतिपादकाध्यायानुपदर्शयन्ती
भगवता बादरायणेन कृता.. इदमेव सर्वशास्त्राणां मूर्ध-
न्यम्। शास्त्रान्तरं सर्वमस्यैव शेषभूतमितीदमेव मुमुक्षुभिराद-
रणीयं श्रीशंकरभगवत्पादोदितप्रकारेणेति रहस्यम्॥”

==“(તથા ચાર અધ્યાયની શારીરકમીમાંસા છે. જીવ અને બ્રહ્મના એકત્વનો સાક્ષાત્કાર એ એનું પ્રયોજન છે. એમાં શ્રવણરૂપી વિચાર દર્શાવનારી દલીલો બતાવી છે. અને એ ભગવાન બાદરાયણે કરેલી છે..... આ જ સર્વ શાસ્ત્રોના શિરસ્થાને છે. બીજા બધા શાસ્ત્ર આનાં જ અંગ-જૂત છે. તેથી આ શાસ્ત્ર પ્રત્યે જ મોક્ષની ઇચ્છા રાખનારાઓએ આદર કરવો—અને શ્રીશંકર ભગવાને કહેલે પ્રકારે જ—એમ રહસ્ય છે.)”

(૫) “તથા સાંખ્યશાસ્ત્ર ભગવતા કપિલેન પ્રणीतम्।...षड-
ध्यायम्...। प्रकृतिपुरुषविवेकज्ञानं सांख्यशास्त्रस्य प्रयोजनम्।”

==“(તથા સાંખ્યશાસ્ત્ર ભગવાન કપિલે રચેલું છે. એના છ અધ્યાયપ્રકૃતિપુરુષના વિવેકનું જ્ઞાન એ સાંખ્યશાસ્ત્રનું પ્રયોજન છે.)”

(૬) “तथा योगशास्त्रं भगवता पतञ्जलिना प्रणीतम्।...तस्य च
विजातीयप्रत्ययनिरोधद्वारेण निदिध्यासनसिद्धिः प्रयोजनम्।”

==“(તથા યોગશાસ્ત્ર ભગવાન પતંજલિએ રચ્યું છે... વિજાતીય પ્રત્યય—યાને અન્ય જાતિના વિચારનો નિરોધ કરીને, નિદિધ્યાસન યાને ધ્યાન સિદ્ધ કરવું એ-એનું પ્રયોજન છે.)”

છેવટે સધળાં ‘પ્રસ્થાન’ યાને માર્ગમાં ત્રણ ભેદ—આરંભવાદ, પરિણામવાદ, અને વિવર્તવાદ એમ ત્રણ ભેદ—પાડી, મધ્યસૂદનસરસ્વતી કહે છે:—

“सर्वेषां प्रस्थानकर्णामृतं मुनीनां विवर्तवादपर्यवसानेन अद्वि-
तीयपरमेश्वर एव प्रतिपाद्ये तात्पर्यम्। न हि ते मुनयो भ्रान्ताः
सर्वज्ञत्वात्तेषाम्। किंतु बहिर्विषयप्रवणानां तपस्ततः पुरुषार्थे प्रवेशो
न संभवतीति नास्तिक्यवारणाय तैः प्रकारमेदाः प्रदर्शिताः तत्र
तेषां तात्पर्यमब्रुव्वा वेदविरुद्धेऽप्यर्थे तात्पर्यमुपेक्षमाणास्तन्मतमे-
वोपादेयत्वेन गृह्णन्तो जना नानापथजुषो भवन्ति ॥”

==“(સર્વ માર્ગ રચનાર મુનિઓનું તાત્પર્ય વિવર્તવાદમાં પર્યાવસાન પામી—અદ્વિતીય પરમેશ્વરનું પ્રતિપાદન કરવાનું છે. એ મુનિઓ ભ્રાન્ત ન હતા; કારણ કે તેઓ સર્વજ્ઞ હતા. પણ બહિર્વિષય તરફ જેઓનું મન લાગેલું છે તેમનો સહેલાઈથી પુરુષાર્થ(પરમ પુરુષાર્થ)માં પ્રવેશ થઈ શકતો નથી—તેથી તેઓને નાસ્તિક થઈ જતા અટકાવવા માટે (તત્ત્વના) જુદા જુદા પ્રકાર બતાવ્યા છે. ઉપર કહેલા અદ્વિતીય બ્રહ્મવાદમાં તેઓનું તાત્પર્ય છે એ ન સમજીને વેદથી જે બાળતો વિરુદ્ધ છે તેમાં પણ તેઓનું

તાત્પર્ય માનીને, લોકો વેદવિરુદ્ધ મત(મતભાગ)ને પણ ગ્રહણ કરવા યોગ્ય માને છે—અને એવી રીતે અનેક ભાગે ચઢે છે.”

૩. ત્રીજી સંગતિ તર્કસંગ્રહ-દીપિકા ને અન્તે અન્નભટ્ટે કરી છે. અન્નભટ્ટ લખે છે :

“પદાર્થજ્ઞાનસ્ય પરમપ્રયોજનં મોક્ષઃ । તથાહિ-‘આત્મા વારે દ્રઘવ્યઃ શ્રોતવ્યો મન્તવ્યો નિદિધ્યાસિતવ્ય’ ઇતિ શ્રુત્યા શ્રવણા-દીનાં તત્ત્વસાક્ષાત્કારે હેતુત્વબોધનાત્ । શ્રુત્યા દેહાદિવિલક્ષણા-ત્મજ્ઞાને સત્યપ્યસંભાવનાનિવૃત્તેઃ યુક્ત્યનુસન્ધાનરૂપમનનસાધ્યત્વાત્ મનનેપયોગિપદાર્થનિરૂપણદ્વારા શાસ્ત્રસ્યાપિ મોક્ષોપયોગિત્વમ્ । તદનન્તરં શ્રુત્યુપદિષ્ટયોગવિધિના નિદિધ્યાસને કૃતે તદન્તરં દેહાદિવિલક્ષણાત્મસાક્ષાત્કારે સતિ દેહાદૌ અહમભિમાનરૂપમિથ્યા જ્ઞાનનાશો સતિ દોષાભાવાત્ પ્રવૃત્ત્યભાવે ધર્માધર્મયોરભાવાજ્જન્માભાવે પૂર્વધર્માધર્મયોરનુભવેન નાશો ચરમદુઃખધ્વંસરૂપો મોક્ષો જાગતે ॥”

= “(પદાર્થોના યાનનું પરમ પ્રયોજન મોક્ષ છે. ‘આત્મા વા અરે’ ઇત્યાદિ શ્રુતિ, શ્રવણ, મનન અને નિદિધ્યાસનની તત્ત્વસાક્ષાત્કારમાં કારણતા તાવે છે. દેહથી આત્મા જુદો છે એમ શ્રુતિથી જાણ્યું, પણ એમાં અસં-વની શંકા થાય તેનું નિવારણ યુક્તિ—વિચાર થાને મનન—વડે બને છે.

ને આ (ન્યાય) શાસ્ત્ર મનનમાં ઉપયોગી એવા પદાર્થનું નિરૂપણ કરે છે અને એ રીતે મોક્ષમાં ઉપયોગી થાય છે. તે પછી શ્રુતિમાં કહેલા યોગવિધિ પ્રમાણે નિદિધ્યાસન કરવામાં આવે છે. એટલે દેહથી વિલક્ષણ એવા આત્માનો સાક્ષાત્કાર થાય છે; એ થતાં, દેહાદિકમાં હું એવા અભિમાન-રૂપી મિથ્યાજ્ઞાનનો નાશ થાય છે. અને એ નાશ થયો એટલે રાગદ્વેષાદિ દોષ રહેતા નથી. અને દોષ ન રહ્યા, એટલે પ્રવૃત્તિ નહિ, અને પ્રવૃત્તિ નહિ એટલે ધર્મ-અધર્મ નહિ, અને એ નહિ એટલે પુનર્જન્મ નહિ, અને પૂર્વના ધર્મ-અધર્મનો આણુ જન્મમાં અનુભવથી નાશ થયો એટલે છેવટના દુઃખધ્વંસરૂપી મોક્ષ સિદ્ધ થયો.)”

હવે નીરક્ષીર-ન્યાયે આ ત્રણ સંગતિને તપાસીએ.

(૧) વિજ્ઞાનભિક્ષુ ન્યાયાવૈશેષિક અને સાંખ્યનો અવિરોધ સાધે છે એ દીક છે. પણ એમાંથી સાર એ નીકળે છે કે આપણા જીવનનું પરમ પ્રયોજન સિદ્ધ કરવા માટે વૈરાગ્યાદિ જે સાધન આચરવાનાં છે, તેમાં ન્યાય-

વૈશેષિક-સાંખ્ય સર્વને અવકાશ છે. વિજ્ઞાનભિક્ષુએ બતાવેલું સાંખ્યનું સ્વરૂપ યથાર્થ છે એમ સાંખ્યને નિરીક્ષરવાદ માનનાર રા. ઠાકરથી કહી શકાશે નહિ, અને એમાં વેદાન્તનું જે સ્વરૂપ બતાવ્યું છે તે પણ શાંકર-વેદાન્તથી ભિન્ન હોઈ શાંકરમતાનુયાયીથી સ્વીકારી શકાશે નહિ. વળી વસ્તુતઃ ઉપનિષદનાં વાક્યો બોતાં વિજ્ઞાનભિક્ષુએ બતાવેલું પ્રાચીન વેદાન્તનું એ સ્વરૂપ યથાર્થ પણ જણાતું નથી.

(૨) મધુસૂદનસરસ્વતીનો યત્ન જોઈ દર્શનની સંગતિ કરવાનો છે. એમણે તે તે દર્શનનો અમુક અમુક અંશ—જે અંશને અન્ય દર્શન સાથે વિરોધ ન હોય તેવો અંશ—લઈ, સર્વને એક વિચારઘટનામાં બેઠ્યા છે. આથી પ્રાચીન દર્શનનો આપણે મોક્ષસાધનામાં શી ઉપયોગ કરવો એ સંબંધી સારી સૂચના મળે છે. પણ તે તે અંશને એકલો લેતાં એમાં જે જે અપૂર્ણતા રહે છે તેને અન્ય અન્ય દર્શનને ઇતિહાસક્રમમાં ફેવી ફેવી રીતે પૂરી પાડી છે—એ સંબંધી જ્ઞાન તો ઇતિહાસના દીપ વિના મળવું અશક્ય છે. વળી ‘ત્રયોજન’-શબ્દ વાપરીને મધુસૂદનસરસ્વતીએ તે તે દર્શનની મોક્ષસાધનામાં વ્યવહારુ ઉપયોગિતા (Practical usefulness) શી છે એ બતાવવાનો જ ઉદ્દેશ રાખ્યો જણાય છે. વસ્તુતઃ તે દર્શનની ઉત્પત્તિનો કે વિકાસનો વિચાર (genesis) એમના નિરૂપણનો હેતુ નથી. એ નિરૂપણ ઐતિહાસિક સાધનને અભાવે એમનાથી બની શકે એમ હતું પણ નહિ.

(૩) તે જ પ્રમાણે નર્કદીપિકામાં અજ ભદ્રે મોક્ષના સાધનને અંગે ન્યાયદર્શનની ઉપયોગિતા બતાવી છે, અને યોગાદિક દર્શનો પણ એમાં ફેવી રીતે સાબકારી થાય એ જણાવ્યું છે—એ દર્શનોની ઉત્પત્તિનો વિચાર એમણે કર્યો નથી.

આ ત્રણે સંગતિ વિચારઘટનાની (logical) છે, અને એક વખત દર્શનો ઉત્પન્ન થઈ ગયા પછી, એને આપણા શ્રેયઃસાધનમાં ફેવી રીતે ઉપયોગમાં લેવાં એ વ્યવહારુ ઉદ્દેશ (Practical end) માંથી સૂઝેલી છે.*

* જેમકે, અત્યારે શંકર રામાનુજ વગેરે આચાર્યોના સિદ્ધાન્તમાંથી જુદા જુદા અંશો લઈ સર્વને આપણા ધાર્મિક જીવનમાં આપણે ઉપયોગ કરી શકીએ એમ છે, અને એ રીતે એમનો અવિરોધ સાધી શકાય છે. પરંતુ તેટલા ઉપરથી એમ પ્રતિપાદન કરવું કે તે તે આચાર્યોના સિદ્ધાન્તમાં મૂળ વસ્તુતઃ મતભેદ હતો જ નહિ, અને સર્વેએ જાણી જોઈને ઢુકડા તૈયાર કર્યા હતા એવા ઉદ્દેશથી કે પાછળના જમાનાના લોક એ

હું ઉપર મનાવેલી દર્શનોની ઉપયોગિતા—જુદી જુદી રીતે પરમ પ્રયોજન સિદ્ધ કરવામાં કાંઈ ઉપયોગી થવું—એનો નિષેધ કરતો નથી, અને મેં મારા ભાષણમાં પૂર્વે ક્યોં પણ નથી. બદલે એ સર્વ શાસ્ત્રો ‘દર્શન’ કહેવાયાં છે, અર્થાત્ શ્રુતિના અર્થનું દર્શન કરાવવા માટે નિર્માયા છે, એમ મેં સ્પષ્ટ પ્રતિપાદન કર્યું છે. પણ જ્યાં અત્યારની ઉપયોગિતાનો પ્રશ્ન છોડી મૂળની ઉત્પત્તિનો પ્રશ્ન લઈએ છીએ, ત્યાં ઉપર જણાવેલા અન્યકારો તરફથી આપણને કાંઈ જ અજવાળું મળતું નથી. અને તેથી એ સર્વને (જે સર્વ અર્વાચીન અન્યકારો છે) તેમને પહેલાં પ્રશ્નમાં પ્રમાણ માની ખીજ પ્રશ્નમાં સ્વતંત્ર ઐતિહાસિક પદ્ધતિએ વિચાર ચલાવવા આપણો હક છે.

એ પૂર્વજોએ કરેલી (Logical વિચારઘટનાની) સંગતિને લોખ્યા વિના—બદલે એ જ સંગતિની મદદથી—એમના ઉત્પત્તિક્રમમાં પણ સંગતિ દર્શાવવા ચત્ન કરીએ તો એથી આપણે આપણા પૂર્વજોના કાર્યની અવગણના કરતા નથી, માત્ર એમના કાર્યની ન્યૂનતા પૂરીએ છીએ. એ ન્યૂનતા પૂરવાનો આપણો હક છે એટલું જ નહિ પણ ફરજ છે. દેશની બુદ્ધિનો ઇતિહાસ અમુક વ્યક્તિથી જ અટકે એવી મર્યાદા બાંધી શકાતી નથી આપણા પ્રાચીન ગ્રંથો અમુક ટીકાકારે વાંચ્યા અને સમજાવ્યા ત્યાર પછી એ વાંચવાનો અને સમજાવવાનો આપણો હક નથી એવો નિયમ નિષ્ફળ અને અશક્ત છે—આપણા પૂર્વજ ટીકાકારોએ પોતે પાળ્યો નથી, કોઈ પણ પ્રજાના ઇતિહાસમાં એ પળાયો નથી અને પળાવાનો નથી. પરંતુ તે ઉપરાંત, અત્યારે તો હિન્દના તત્ત્વજ્ઞાનનું ચિન્તન કરનાર દરેક અભ્યાસીની ફરજ છે કે જે પદ્ધતિએ થેલ્સ અને સૉક્રેટિસથી માડી ડાર્વિન અને સ્પેન્સર વગેરે સુધી પાશ્ચાત્ય તત્ત્વજ્ઞાનની સંકલના થઈ છે તે જ પદ્ધતિએ આપણા દેશના તત્ત્વજ્ઞાનની પણ સંકલના કરવી જોઈએ. અને એ જ પદ્ધતિએ ચલાવી, અત્યારે દેશનો પ્રાચીન ઇતિહાસ જે છિન્નભિન્ન થઈ ગયો છે એ ફરી સજીવન થશે, આપણી જ્ઞાનગંગા છૂટાં છૂટાં ખામોચિયાં જેવી થઈ ગઈ છે એ અવિચ્છિન્ન પ્રવાહથી વહેશે. આપણા દેશમાં પૂર્વે ઐતિહાસિક ગ્રંથોને અભાવે આપણે ઘણું ખમવું પડ્યું

એકઠા કરી ગોઠવી લેશે—તો એ પ્રતિપાદન નિરાધાર અને ભ્રમભૂલક છે. તે જ પ્રમાણે ઉપર, દર્શનો સંબંધી સમજવું. અત્યારે આપણે સાથે આપણા ધાર્મિક જીવનમાં આ આચાર્યોના વિરોધ શમાવવાનું કર્તવ્ય પ્રાપ્ત થયું છે, તેવું પૂર્વેકિત વિજ્ઞાનભિક્ષુ વગેરે અન્યકારોને દર્શનોની સંગતિ કરવાનું પ્રાપ્ત થયું હતું.

છે, તેમાં વર્તમાન સમયના વિદ્વાનોના પ્રયત્નથી ઇતિહાસના જે ટુકડા હાથ લાગ્યા છે એનો અનાદર કરીને બીજી વારની જૂલ ઉમેરવી એ આપણા દેશને અનેક રીતે હાનિકારક છે.

અત્યારે ‘કાલ’ એવા પદાર્થને જ ઉડાવી દઈને—જગતની ઐતિહાસિક દ્રષ્ટિને પાટા બાંધવા એ કેઈથી જ બની શકે એમ નથી : ઐતિહાસિક પદ્ધતિનો (મહેઓ) નિષેધ કરનારને પણ વસ્તુતઃ એ પદ્ધતિનો ઉપયોગ કર્યા વિના ચાલતું નથી. “વેદનો સિદ્ધ અર્થ તે સર્વ ઋષિ-મુનિઓને મૂળથી જ મળ્યો હતો, અને તે પરંપરાનુગત ચાલ્યો આવતો હતો, માત્ર કેઈ કેઈ મહાન વ્યક્તિઓ ઉદયમાં આવી તેમણે વેદના અર્થ સમજવાને મંદબુદ્ધિના માણસોને પણ ઉપકાર થાય તેવા વિચારથી શાસ્ત્રો રચ્યા” —ઈત્યાદિ કહેનાર ગૃહસ્થ વસ્તુતઃ ઐતિહાસિક પદ્ધતિનો જ ઉપયોગ કરે છે. આપણા ઇતિહાસમાં અમુક સમયે મંદબુદ્ધિના માણસો ઉત્પન્ન થવા લાગ્યા, અને તેમને ઉપકારક થાય એવા શાસ્ત્રો રચવાની કાલ-સ્થિતિ અને જનસ્થિતિ જેતાં જરૂર જણાઈ અને એ જરૂર પૂરી પાડનાર ‘મહાન વ્યક્તિઓ ઉદયમાં આવી’ ઇત્યાદિ ઐતિહાસિક માન્યતા પૂર્વેકત વાક્યના પાયામાં રહેલી છે, અને એની સત્યાસત્યતા ઐતિહાસિક પ્રમાણ ઉપર જ આધાર રાખે છે.

અધિકારીભેદ, અને અધિકાર ભેદ પ્રમાણે ઉપદેશભેદ કદપતાં પણ વસ્તુતઃ અમુક પ્રકારના અધિકારીઓ ક્યારે થયા એ ઐતિહાસિક વિચાર આવે છે જ. પણ પ્રકૃત રથજે એ પણ વિચારવા જેવો પ્રશ્ન છે કે દર્શનોનો ભેદ અધિકારીના ભેદને અનુસરીને કેવી રીતે પડ્યો છે? જુદા જુદા દર્શનો જુદા જુદા અધિકારીને અનુકૂલ થાય છે એ ખરું છે. અને કેટલેક અંશે અધિકાર ધ્યાનમાં ગળી લિન લિન ઉપદેશ કરવાની રીત આપણે ત્યાં ધણી પ્રાચીન છે. પણ ગૌતમ, કણ્વાદ વગેરે મુનિઓ સર્વજ્ઞ હતા, અને એમને ઉપનિષદનો વિવર્તવાદ જ અલિખત હતો, છતાં જાણી બૂઝીને જ, અમુક અમુક જાતના અધિકારીઓ માટે તે તે યોગ્ય સિદ્ધાંતો પ્રતિપાદન કર્યા છે એમ માનવું દુર્ધટ છે. અન્ય દેશ કરતાં આપણા દેશના ઋષિ-મુનિઓ અધિક જ્ઞાની હતા; પણ તે સર્વજ્ઞ હતા, અને સર્વનો એક જ સિદ્ધાંત હતો એમ માનવું તે તો એ દેહી જીવને પ્રકૃતિની વિવિધતા અને પ્રકૃતિના તારતમ્યથી મુક્ત માનવા જેવું થાય છે. અધિકારભેદે કોઈને ‘એટોલુ’ તત્ત્વજ્ઞાન માફક આવે, કોઈને એરિસ્ટોટલસ આવે, કોઈને હુમનુ’

આવે અને કોઈને કાન્ટનું આવે—પણ બધા તત્ત્વજ્ઞાનીઓ પ્લેટો, જ છે કે એરિસ્ટોટલ છે, હ્યુમ છે કે કાન્ટ છે એમ કહેવું જેવું હસવા જેવું છે—તેવું જ આપણા સર્વ તત્ત્વજ્ઞાનીઓને વિવર્તવાદી શંકરાચાર્ય દરાવવા એ પણ હસવા જેવું છે. પણ ‘અધારામાં બધી ગાયો કાળી જ છે’!

વળી જો આ જ માન્યતા સંપ્રદાયસિદ્ધ હોત તો શંકરાચાર્ય કપિલાદિક માટે સખ્ત શબ્દ વાપરવાને બદલે તથા એમના સિદ્ધાંતનું ખંડન કરવાને બદલે એમ જ કહેત કે તે તે સિકાન્તો અમુક અમુક અધિકારીને માટે કપિલાદિ મુનિઓએ યોન્યા છે—જેથી એના અધિકારીઓએ જ એ સ્વીકારવા અને અન્યે એ છોડી દેવા. પણ વસ્તુતઃ કપિલાદિક પોતાનો સિદ્ધાન્ત જોકે ઔપનિષદ—વેદાન્ત—સિદ્ધાન્ત હતો છતાં, બહુ જૂની નિરીશ્વરનાદાદિક સિદ્ધાન્તો ઉપદેશ્યા છે એવું કોઈ પણ સ્થળે શંકરાચાર્યે પ્રતિપાદન કર્યું નથી.

વર્તમાન સમયમાં જગતના ખીજ દેશોથી આપણા દેશને જુદું ધોરણ લાગુ પાડી શકાય એમ નથી—અને જે ઐતિહાસિક પદ્ધતિએ અન્ય દેશના મહાપુરુષો અને એમની કૃતિઓ વિષે વિચાર કરવામાં આવે છે, તે જ પદ્ધતિ આપણા દેશને માટે પણ સ્વનઃસિદ્ધ રીતે લાગુ પડે છે—છતાં, વર્તમાન સમયે એવો આક્ષેપ થાય અને એનો જવાબ દેવો પડે એ, વિચારપદ્ધતિના અત્યારે સર્વમાન્ય થયેલાં સૂત્રો જાણવામાં પણ અન્ય સુધરેલા દેશોથી આપણે કેટલા બધા પછાત છીએ એ ખતાવે છે. કૃષ્ણાનન્દ સરસ્વતી નામે એક સંન્યાસીએ પૃથ્વી ફરતી નથી. પણ સૂર્ય ફરે છે એમ થોડાંક વર્ષ ઉપર બહાર પડેલા એક પુસ્તકમાં પ્રતિપાદન કર્યું હતું—એનો ઉત્તર દેવા એસનાર ખગોલશાસ્ત્રી એવો પોતાનો અને વાચકનો વૃથા કાલક્ષેપ કરે તેવો જ કાલક્ષેપ મેં પ્રકૃત વિષયમાં કર્યો છે એમ મને થાય છે—અને તે માટે હું વાચકની ક્ષમા માગું છું.

(૨)

દર્શનની ઉત્પત્તિ કેમિક ખરી કે નહિ ?

ઐતિહાસિક દષ્ટિનો નિષેધ તો અશક્ય છે. પણ મેં દર્શનક્રમ ગોઠવ્યો છે એની વિરુદ્ધ સાંખ્યમૂત્રમાંથી ડિનારા આપી રા. હાકર કહે છે : “ આ પ્રમાણે ક્ષણિકવિજ્ઞાનવાદ, પદ્મદાર્થવાદ, પોડશપદાર્થવાદ કે જે બૌદ્ધ, વૈશેષિક અને ન્યાયના છે, તેને ખાસ સૂત્રોમાં પૂર્વપક્ષ કરી ખંડન કર્યું છે. તો હવે વિચારો કે સાંખ્યદર્શનના સમયમાં અન્ય સર્વ દર્શનો હતાં કે

નહિ ? એ જ પ્રમાણે સર્વ દર્શનનાં સૂત્રો તપાસીશું તો જણાશે કે સર્વ દર્શનકારોએ અન્ય દર્શનોને પૂર્વપક્ષમાં લઈ ખંડન કરી સ્વમત સ્થાપ્યો છે.” તાત્પર્ય કે દર્શનોની ઉત્પત્તિ ક્રમિક નથી પણ એકકાલાવચ્છેદ છે. રા. ઠાકરનું આ કહેવું સાંપ્રદાયિક માન્યતા, ઐતિહાસિક પુરાવો અને સામાન્ય મનુષ્ય-જાતિ ત્રણેથી અસિદ્ધ છે અને એ ભૂલ થવાનું કારણ એ છે કે રા. ઠાકરને સૂત્ર અને દર્શનનો ભેદ જાણવામાં નથી; દર્શનની ઉત્પત્તિ જાણે સૂત્રની સાથે જ હોય એમ તેઓ સમજે છે ! મને આશ્ચર્ય લાગે છે કે ‘સંપ્રદાય’ની આટલી ઢોટી વાતો કરનારા શૂદ્રસ્થે એટલું વિચાર્યું નથી કે આપણા સાંપ્રદાયિક ગ્રન્થો જેને બ્રહ્માથી એક જ પેઢી દૂર અને કદર્મ પ્રજાપતિના પુત્ર કહે છે એવા કપિલમુનિ (સાંખ્યાચાર્ય) તે ક્ષણિકવિજ્ઞાનવાદી બૌદ્ધથી પણ પાછળ શી રીતે હોઈ શકે ? જેને મહાભારતમાં સત્કુમારાદિકની સાથે ‘સાખ્યશાસ્ત્રવિશારદ’ ‘બ્રહ્માના માનસ પુત્ર’* કહ્યા છે તેમને બૌદ્ધ ક્ષણિકવિજ્ઞાનવાદથી પણ અર્વાચીન ગણવા એના કરતા સાંપ્રદાયિક માન્યતાનો વિશેષ ઘાત શો સંભવે ?

પ્રકૃતિ વિચારમાં તત્ત્વજ્ઞાન, દર્શન અને સૂત્ર એવા ત્રણ ભેદ બ્યાનમાં રાખવાના છે. તત્ત્વજ્ઞાન તે સામાન્ય આકારનું; દર્શન તે વ્યવસ્થિત તત્ત્વજ્ઞાન; અને સૂત્ર તે દર્શનના સિદ્ધાન્તને પ્રતિપાદન કરનારા ટૂંકા વાક્યો, સાંખ્યસૂત્ર નામે જે ગ્રન્થ અત્યારે પ્રચલિત છે તે સાંખ્યાચાર્ય કપિલનો કરેલો નથી એમ માનવાને—એટલું જ પ્રમાણ બસ છે કે કપિલમુનિ જે સાંપ્રદાયિક ઉક્તિ પ્રમાણે ‘આદિ વિદ્વાન’ને નામે ઓળખાય છે—એ સર્વાનુમતે સર્વ દર્શનકારોમાં આઘ દર્શનકાર છે. પરંતુ આ ઉપરાંત બીજા ઘણાં પ્રમાણોથી સ્થપાર્થ ચૂક્યું છે+ કે અત્યારે સાંખ્યસૂત્ર ને નામે જે

* સનઃ સનત્સુજાતશ્ચ સનકઃ સસનન્દનઃ સનત્કુમારઃ કપિલઃ સત્તમશ્ચ સનાતનઃ । સસૈતે માનસાઃ પ્રોક્તા ઋષયો બ્રહ્મણઃ સુતાઃ । સ્વયમાગતવિજ્ઞાના નિવૃત્તિર્ધર્મમાસ્થિતાઃ । —મ. મા.

+ " Our Sankhya Sutras, for instance have been proved by Dr. Hall to be not earlier than about 1380 A D, and that they may be even later. Startling as this discovery was, there is certainly nothing to be said against the arguments of Dr. Hall or against those by which Professor Garbe has supported Dr. Hall's discovery. —Prof. Müller's 'Six Systems of Indian Philosophy' LIBRARY

અન્ય જાણીતો છે તે ઈશ્વરકૃષ્ણની સાંખ્યકારિકા કરતાં પણ અર્વાચીન છે. શંકરાચાર્ય^૧ અન્ય દર્શનોના સૂત્ર ટાંકે છે, અને આ દર્શનનું એમણે અનેક સ્થળે સવિસ્તર ખંડન કર્યું છે છતાં કોઈ પણ ઠેકાણે એ કપિલસૂત્ર ટાંકતા નથી. બીજું, સાંખ્યકારિકા ઉપર વાચસ્પતિમિશ્રની (ઈ. સ. ૧૧૫૦) ટીકા છે એમાં પણ સાંખ્યસૂત્ર—(કહેવાતા કપિલસૂત્ર)નું અવતરણ આપતા નથી. સર્વદર્શનસંગ્રહ ના કર્તાએ (ઈ. સ. ૧૩૫૦) પણ સાંખ્ય-દર્શનના નિરૂપણમાં ‘કપિલસૂત્ર’નો ઉપયોગ કર્યો નથી. આ પ્રમાણેને આધારે પ્રો. મેક્સમૂલર* વગેરે પાશ્ચાત્ય વિદ્વાનો જ નહિ પણ કાશીના વિખ્યાત પંડિત બાલશાસ્ત્રી—જે એનની અદ્ભુત વિદ્યા અને મેધા માટે ‘બાલ-સરસ્વતી’ એવા નામથી ઓળખાતા હતા—એમનો પણ એ જ મત હતો એમ પ્રો. મેક્સમૂલર જણાવે છે.* આથી, પ્રાચીન સમયમાં કપિલ મુનિએ સાંખ્યદર્શનમાં સૂત્ર રચ્યાં જ નહોતા એમ વિવક્ષિત નથી—કદાચ ઉપલબ્ધ સાંખ્યસૂત્રમાં કપિલે રચેલાં કેટલાંક સૂત્ર ઊતરી આવ્યાં હોય તેો તે અશક્ય નથી. x પણ હાલના સાંખ્યસૂત્રમાં અન્ય દર્શનોના સિદ્ધાન્તોનો ઉલ્લેખ કર્યો છે તેટલા ઉપરથી સાંખ્યસૂત્રને કપિલના રચેલા માની લઈ, બૌદ્ધ ક્ષણિકવિજ્ઞાનવાદને કપિલની પહેલાં મૂકતા, આપણા કેટલાક બધા ગ્રન્થોને બૌદ્ધ ક્ષણિકવિજ્ઞાનવાદની પાછળ મૂકવા પડે છે, એનો રા. ઠાકરને કાંઈ જ ખ્યાલ નથી. હું એ એ ગ્રન્થો અત્રે ગણાવવા માગતો નથી. પણ એટલું જ કહું છું કે ઐતિહાસિક પદ્ધતિનો વિદ્વેષ ન કરતા, કપિલમુનિના સાંખ્યદર્શનની ઉત્પત્તિનો સમય સ્વતન્ત્ર રીતે વિચારવા એસો, એટલે એને બૌદ્ધ ક્ષણિકવિજ્ઞાનવાદની પાછળ મૂકનાં કેટલી મુશ્કેલી ઉત્પન્ન થાય છે, અને આપણા પ્રાચીન ગ્રન્થોના ઐતિહાસિક ક્રમમાં કેટલો વિચ્છેદ થઈ જાય છે એ સમજવામાં આવશે.

‘નન્વેવમપિ તત્ત્વસમાસાખ્યસૂત્રૈઃ સહાસ્યાઃ षडध्याय्याઃ પૌનરુક્ત્યમિતિવેન્મૈવમ્ । સ ક્ષેપવિસ્તરરૂપેણોમયોરખ્યપૌનરુક્ત્યાત્ । અત एव अस्याः षडध्याय्याः योगदर्शनस्येव सांख्यप्रवचनसंज्ञा

* " The Sankhya Sutras, the composition of which is assigned by Balasastrin to so late a period as the seventeenth century."

—Prof. Max Muller's 'Six Systems of Indian Philosophy.'

x વિજ્ઞાનલક્ષ્મીના નીચેના શબ્દો ઉપરથી પ્રો. મેક્સમૂલર એવું અનુમાન કાઢે છે કે વિજ્ઞાનલક્ષ્મીને મતે પણ સાંખ્ય(કપિલ)સૂત્ર તે ‘સાંખ્યતત્ત્વ-સમાસ’થી પછીના હોવા જોઈએ.

યુક્તા । તત્ત્વસમાસાર્થ્યંહિ યત્ સંક્ષિપ્તં સાંત્વ્યદર્શનં તસ્યૈવ પ્રકર્ય-
ણાભ્યાં નિર્વચનમિતિ ॥ વિશેષસ્વયમ્-યતઃપઢધ્યાય્યાં તત્ત્વસ-
માસાર્થોક્તાર્થવિસ્તરમાત્રમ્ યોગદર્શને ત્વાભ્યામ્-યુપગમવાદપ્રતિ-
પિદ્ધસ્યેશ્વરસ્ય નિરૂપણેન ન્યૂનતાપરિહારોઽપીતિ ॥ ”

= “ ‘તત્ત્વસમાસ’ નામના સૂત્ર સાથે આ ‘પડધ્યાયી’ (‘કપિલ
સૂત્ર’)ની પુનરુક્તિ નથી? એનો ઉત્તર કે—ના; એકમાં સંક્ષેપ છે,
અને બીજામાં વિસ્તાર છે, અને એ રીતે એકે નકામું નથી. તેથી આ
પડધ્યાયીને—યોગદર્શનની માફક—‘સાખ્યપ્રવચન’ નામ આપવામાં આવે
છે એ બરાબર છે. ‘તત્ત્વસમાસ’ નામનું જે સંક્ષિપ્ત સાખ્યદર્શન છે એનું
જ પડધ્યાયી (કપિલસૂત્ર) અને યોગદર્શન પ્રકરણ કરી (વિસ્તારથી)
નિર્વચન કરે છે (તેથી ‘પ્ર + વચન’ સંજ્ઞા). જે સાખ્યપ્રવચનમાં
(પડધ્યાયી અને યોગદર્શનમાં) ફેર એટલો છે કે પડધ્યાયી તત્ત્વસમાસમાં
કહેલા પદાર્થોના માત્ર વિસ્તાર જ કરે છે, અને યોગદર્શનમાં તે ઉપગંત
અબ્યુપગમવાદે કરી ‘તત્ત્વસમાસ’માં ઈશ્વરનો નિષેધ કરવામાં આવ્યો
હતો તે ઈશ્વરહું નિરૂપણ કરીને ખામી હતી તે દૂર કરી છે. ”

તાત્પર્ય કે પહેલું ‘તત્ત્વસમાસ’ અને પછી ‘પડધ્યાયી’ (કપિલસૂત્ર)
તથા યોગદર્શન—અને મૂળ સંક્ષેપનો વિસ્તાર, તેથી એનું અપરનામ
‘સાખ્યપ્રવચન.’

પ્રો. મેક્સમ્યુલર લખે છે કે:—

“ It should also be mentioned that Vijnana
Bhikshu, no mean authority in such matters,
and even supposed by some to have been himself
the author of our modern Sankhya Sutras, takes
it for granted that the Tattvasamasa was certain-
ly prior to the Kapila sutras which we possess,
for why should he defend Kapil, and not the author
of the Tattvasamasa, against the charge of Puna-
rukti or giving us a mere useless repetition.....? ”

વિજ્ઞાનભિક્ષુના શબ્દો વાચતાં પ્રો. મેક્સમ્યુલરના અનુમાનમાં મને
ધણું બળ લાગે છે. પણ તે સામે એક શંકા રહે છે. જે વિજ્ઞાનભિક્ષુને
મતે તત્ત્વસમાસ એ પડધ્યાયીના પહેલું હોય, તો તત્ત્વસમાસના કર્તા

કપિલની પણ પૂર્વે થઈ ગયા એમ વિજ્ઞાનભિક્ષુનું કહેવું કરે. કારણ કે '૫૩ધ્યાયી કપિલ ભગવાને ઉપદેશી' છે એમ વિજ્ઞાનભિક્ષુ આરંભમાં જ કહે છે. પણ એમ હોય તો તત્ત્વસમાસનો કર્તા કોણ? એ પ્રશ્ન ભી છે. કપિલ મુનિથી પણ પહેલાં સાંખ્યનો કોઈ પ્રવર્તક (સાંખ્યતત્ત્વસમાસનો કર્તા) થઈ ગયો એવું વિજ્ઞાનભિક્ષુનું માનવું હોય ખરું? સંપ્રદાય વિરુદ્ધની આવી સામ્યતા વિજ્ઞાનભિક્ષુને આરોપતા આચાર્યો આપે છે. તેમ 'તત્ત્વસમાસ'માં કપિલ, આસુરિ અને પંચશિખ એમ પરંપરાગ્રામ સાંખ્યશાસ્ત્ર પંચશિખ થકી પતંજલિને પ્રાપ્ત થયું એમ સ્પષ્ટ વચન છે. એટલે તત્ત્વસમાસ પતંજલિ પછીનું—અને વિશેષે, કપિલ પછીનું—એ ખુલ્લું છે. તત્ત્વસમાસના આ વાક્યનું વિરમરણ પણ વિજ્ઞાનભિક્ષુમાં સંભવતું નથી. ઉભય ગ્રંથના કર્તા એક જ કપિલમુનિ હતા એમ કદાચ વિજ્ઞાનભિક્ષુનું માનવું હોય—પરંતુ કોઈ પણ સૂત્રકારે આમ બેવડાં સૂત્ર રચ્યાનું જાણ્યું છે? એકંદર વિચાર કરતાં મને તો એમ લાગે છે કે વિજ્ઞાનભિક્ષુના 'પૌનરુત્થ' શબ્દનો અર્થ કરવામા પ્રો. મેક્સમૂલર જે કાલિકક્રમનું પૌનરુત્થ સમજે છે એ ભૂલ છે. વિજ્ઞાનભિક્ષુને આ શબ્દથી, માત્ર નિષ્પ્રયોજનતા જ વિવક્ષિત હોય એમ લાગે છે—(જુઓ કે **उभयोरप्यपौनरुत्थत्वात्** કહે છે. નિષેધેલા પૌનરુત્થમાં કાલિકક્રમનું તત્ત્વ આવતું હોય તો **उभयोरपि** બનેતું—પરસ્પર—એમ કેમ કહી શકાય?)—અર્થાત્ બ્યવહારુ ઉપયોગની દૃષ્ટિએ, તત્ત્વસમાસ ઉપરાંત આ ૫૩ધ્યાયીનું શું પ્રયોજન છે એટલે જ એમના પૂર્વપક્ષનો આશય છે. કાલિકક્રમને લઈ પુનરુક્તિ ઉપજે છે એમ પૂર્વપક્ષ કરવાનું એમનું તાત્પર્ય જણાતું નથી. ૫૩ધ્યાયી તત્ત્વસમાસની પછી થઈ એવું વિજ્ઞાનભિક્ષુનું માનવું હોય તો આ આચાર્ય અને પ્રકૃતસૂત્રકારને સેળભેળ કરીને, ૫૩ધ્યાયીને કપિલની કહેવામા એમણે ચૂક કરી છે. અને તેથી પ્રો. મેક્સમૂલરની * પૂર્વોક્ત દલીલ મને વાદમાં અનુકૂળ છે છતાં તે હું એની સદિગ્ધતાના કારણથી—સ્વીકારતો નથી, અને તેથી વાપરતો નથી.

સાંખ્યદર્શનની ઉત્પત્તિ વખતે અન્ય સર્વ દર્શનો હયાત હતાં એમ અનુમાન કરવું એ ઉપર બતાવ્યું તેમ સંપ્રદાય તથા ઐતિહાસિક પુરાવાથી વિરુદ્ધ છે; એટલું જ નહિ, પણ આ સામાન્યતા મનુષ્યની સામાન્ય મતિથી પણ વિપરીત છે. સર્વ દર્શનો સાથે સાથે પ્રચલિત હોય; તેટલા ઉપરથી

* પ્રો. મેક્સમૂલર **तत्त्वसमास** નામના એક સાંખ્ય ગ્રંથને સાંખ્યનાં સૂત્ર તરીકે ગણે છે. પણ મને એમનું અનુમાન શિથિલ લાગે છે,

એકી વખતે એ જન્મ પામ્યાં હતાં એમ કેમ કહી શકાય? જગતમાં કોઈ પણ સ્થળે બધાં તત્ત્વજ્ઞાન એકી વખતે જન્મ્યા બપ્પયા છે? કોઈ પણ દર્શન પૂર્વના બધાં દર્શનોનો આત્યન્તિક લોપ કરીને પ્રવર્ત્યું હોય એમ બન્યું નથી—અને એવું મેં કહ્યું પણ નથી. પણ મારા લાષણમાં મેં દર્શનોનો જે અન્તરંગ (internal) સંબંધ બતાવ્યો છે તે રીતે એમના ઉત્પત્તિક્રમનું પૌર્વાપર્ચ (historical sequence) વિચારમાં બંધબેસતું થાય છે, અને ઇતિહાસમાં* પણ એ જ દેખાય છે. કેમકે યોગદર્શનનું સ્વરૂપ જ એવું છે કે એની પહેલાં સાંખ્યદર્શન ઉત્પન્ન થયેલું હોવું જોઈએ. અને વસ્તુતઃ ઐતિહાસિક પુરાવો પણ એ સિદ્ધ કરે છે. વિવિધ જાતનાં પ્રાણીઓની દેહાકૃતિમાં અન્તરંગ સંબંધ જોઈને તે ઉપરથી ડાર્વિને ‘ઇવોલ્યુશન થિયરી’ યાને ઉત્ક્રમણવાદ પ્રતિપાદન કર્યો—ત્યારથી સર્વ-જાતનાં પ્રાણીઓની સૃષ્ટિ એકી વખતે નહિ; પણ એક પછી એક કાલ-ક્રમે થયેલી માનવામાં આવે છે, અને ડાર્વિને જે પ્રાણીઓની સ્પષ્ટ મોટે પ્રતિપાદન કર્યું તે રપેન્સર વગેરે વિદ્વાનોએ મનુષ્યસંસ્કૃતિની સર્વ સંસ્થાઓને લાગુ પાડી બતાવ્યું છે—છતાં, અત્યારે મનુષ્યમાં થયેલી આ અગત્યની શોધને અવગણી સર્વ પ્રાણીઓને એકી વખતે ઉત્પન્ન થયેલાં માનનારની મતિ જેટલી અસાક્ષીય (unscientific) ગણાય, તેટલી જ આપણાં દર્શનોને એકી વખતે ઉત્પન્ન થયેલાં માનનારની દૃષ્ટિ. પણ અસાક્ષીય છે—વિશેષ અસાક્ષીય, કારણ કે ડાર્વિનના ઉત્ક્રમણવાદમાં જેટલી ઐતિહાસિક પુરાવાની અશક્યતા છે તેટલી દર્શનોના ઉત્ક્રમણવાદમાં નથી.

આ ચર્ચાને અ જે કેટલીક વાર તો રા. ઠાકરને હું એવા તો સ્વયં—પ્રકાશ સત્યથી ચમકતા જોઈ છું કે—એમની સાથે મારો મતભેદ બહુ બહોળો છે અને વિવાદ નકામો છે એમ મને લાગ્યા વિના રહેતું નથી. ઉદાહરણ તરીકે રા. ઠાકર કહે છે :—“આ પછી પ્રો. આનંદશંકરભાઈએ યોગ્ય, વૈશેષિક અને ન્યાયદર્શનની ઉત્પત્તિનો હેતુક્રમ કહ્યો છે; પણ તે સાંખ્યદર્શનના ક્રમની પેઠે ભૂટી જાય છે, જેથી વિશેષ વિવેચનની જરૂર નથી. પણ તે પછી ધર્મશુદ્ધિને મર્મભેદક લાગે તેવી વિલક્ષણ વાત કહી છે કે ‘મનુષ્યશુદ્ધિએ થાકીને ફરી શ્રુતિનું શરણ લીધું.’” — ‘ફરી’ શબ્દ મહોટા અક્ષરે રા. ઠાકરે ચૂક્યો છે તેથી જણાય છે કે એ શબ્દ એમને ભારે ચર્ધ

* કોઈ પણ ક્રમ છેક વાધા વિનાનો નથી. અને તેથી મેં સ્વીકારેલા ક્રમમાં ઠાઈને કારણસર થોડોક મતભેદ હોય તો એની સાથે મારી લઢાઈ નથી.

પડ્યો છે. પણ મારા વચનમાં ‘ધર્મશુદ્ધિને મર્મભેદક’ શું છે એ હું સમજ શકતો નથી. શ્રુતિની સમીપથી શરૂ કરી, શ્રુતિથી દૂર જઈ, ફરી શ્રુતિ પાસે તત્ત્વચિન્તન આવીને ઠર્યું—એમ એ સાખ્ય, એ ન્યાય, અને એ મીમાંસાનાં સ્વરૂપ અને ક્રમનું નિરૂપણ કરીને મારા લ.પણમાં ગતાચ્યું હતું. અને ઉપનિષદના સમયથી માંડી ગૌતમ શુદ્ધના સમયમાંથી પાર થઈ, ઈસ્વી સનના આરંભકાળની પાસે આવતાં સુધીનો પ્રાચીન ભારતનો ઇતિહાસ વાચના—કાઈને પણ જણાયા વિના રહે એમ નથી કે તત્ત્વચિન્તનનું આ સ્વભાવદર્શન ખરું હોવાનો ધણો સંભવ છે. છતાં રા. ઠાકરને મનુષ્યશુદ્ધિ શ્રુતિથી દૂર ગઈ એટલી વાત સાબળતાં પણ ક્ષોભ થતો હોય તો મારું એમને એટલું જ કહેવું છે કે જગતના ઇતિહાસને આપણા ક્ષોભની દરકાર નથી. રા. ઠાકર પોતાની માન્યતા દર્શાવતાં કહે છે : “વેદનો સિદ્ધ અર્થ તે સર્વ મુનિઓને મૂળથી જ મળ્યો હતો, અને તે પરંપરાગત આલ્થો આવતો હતો.” આના સમર્થનમાં રા. ઠાકર પ્રમાણ આપે છે તે એટલું જ કે ‘વેદનું’ સાંગ અધ્યયન તેમના વેદવ્રતસંસ્કારમાં જ હતું.’ વેદવ્રત-સંસ્કારમાં એ હોવા ન હો, પણ વસ્તુતઃ ‘વેદનો સિદ્ધ અર્થ પરંપરાગત’ કેટલો થોડો આલ્થો આવતો હતો એ જાણવું હોય તો પ્રથમ તો ચારક-મુનિના નિરુક્તમાં નોંધેલા મતભેદ વાચો. વળી વેદના ‘સાંગ અધ્યયન’માં હમેશાં અર્થનું અધ્યયન આવતું એમ રા. ઠાકરનું ધારણું હોય તો તે ભૂલ છે. રામાનુજ સંપ્રદાયમાં તો વેદવ્રતસંસ્કારના ‘અધ્યયન’ શબ્દથી ‘અક્ષર-રાશિગ્રહણ’ જ સમજવામાં આવે છે.* ખરું અધ્યયન અર્થજ્ઞાન વિના નકામું છે. પણ નકામી ચીજો જગતમાં ક્યાં થોડી છે? અને તે પ્રમાણે ચારકમુનિનાં પહેલાંનાં સમયમાં પણ અધ્યયન અર્થજ્ઞાનરહિત જોવામાં આવતું એ આટલાથી જણાશે કે એ નિરુક્તકાર—

“સ્થાણુરયં મારહારઃ કિલામૃદ્ધીત્ય વેદ ન વિજાનાતિ યોડર્થમ્ ।
યોડર્થજ્ઞ ઇત સકલં મદ્રમશ્રુતે નાકમેતિ જ્ઞાનવિધૂતપાપ્મા ॥”

==“જે વેદનું અધ્યયન કરે છે છતાં વેદનો અર્થ જાણતો નથી તે ભાર ઉપાડી રાખનાર થાલલો છે—જે અર્થ જાણે છે તે સઘળું કલ્યાણ પામે છે—અને જ્ઞાનથી એના પાપ ધોવાઈને એ સ્વર્ગલોકમાં જાય છે.” એવો મન્ત્ર ટાંકે છે—જે, સાંગ અધ્યયનમાં હમેશા અર્થગ્રહણ સમાતું હોય

*“પ્રવમધ્યયનવિધિર્મન્ત્રવત નિયમવદક્ષરરાશિગ્રહણે પર્યવસ્યતિ ।”

—શ્રીમાણ્ય

તો સંભવે નહિ. વળી આટલી દલીલો રા. દાકરને ઓછી પડતી હોય તો હું વેદાન્તસૂત્ર અને શંકરાચાર્યના ભાષ્ય તરફ એમનું લક્ષ્ય ખેંચું છું. વેદાન્તસૂત્રકાર સાંખ્યના પ્રધાન(પ્રકૃતિ)ને અને પ્રધાનવાદને ‘અશબ્દ’ ‘આનુમાનિક’ કહે છે. હવે, જો ‘વેદનો સિદ્ધ અર્થ’ પરંપરાનુગત ચાલતો આવતો હોય અને શ્રુતિવિમુખતા ઉત્પન્ન થઈ જ ન હોય, તો મન-બ્રેદ ભાગ્યે સંભવે—જાનાં જો મનભ્રેદ થાય તો વેદનો આ અર્થ ખરો કે પેલો અર્થ ખરો એ આકારનો જ વિવાદ થાય. પણ સાંખ્ય અમુક સ્થળે ‘પ્રધાન’ અર્થ માને છે એ ખોટું છે એમ ન કહેતાં, પ્રધાનવાદને વેદાન્ત-સૂત્રકાર ‘અશબ્દ’ અને ‘આનુમાનિક’ કહે છે—અર્થાત્ એમના સમ-યમાં ‘શબ્દ’(શ્રુતિ)ને બાબુપર મૂકી અનુમાનની મદદથી સાંખ્યો પ્રધાનકારણવાદ પ્રતિપાદન કરવા ભાગ્યા હતા એ ખુલ્લું છે. તે જ પ્રમાણે શ્રુતિને પ્રમાણ માન્યા છતાં, શ્રુતિથી સ્વનંત્ર રીતે ન્યાય અને વૈશેષિક દર્શન પોતાની પ્રક્રિયા બાંધતાં હતાં. અને તેથી ‘શિષ્યોએ એ ગ્રહણ કરેલાં દર્શનો’ નથી એમ વેદાન્તસૂત્રકાર તથા ભાષ્યકાર શંકરાચાર્ય “एतेन शिष्टापरिग्रहा अपि व्याख्याताः” ઇત્યાદિ સૂત્ર તથા ભાષ્યમાં જણાવે છે. વળી “હરિ વંશમાં એક સ્થળે શિવને ‘કણ્વાદ’નું નામ આપી દક્ષયજ્ઞના પ્વંસકર્તા કહ્યા છે; એ સર્વ પ્રમાણ, આ સમયમાં તર્ક તરફ મનુષ્યશુદ્ધિ ટળી હતી એમ સ્પષ્ટ બતાવે છે. વળી, ‘મે’ જેમ મીમાંસા અને વેદાતને અન્ય દર્શનથી જુદાં પાડ્યાં છે તે જ રીતે એક પ્રાચીન ગ્રન્થમાં—પરાશરમુનિએ—પણ પાડ્યાં છે:

“અક્ષપાદપ્રણીતે ચ કાળાદે સાંખ્યયોગયોઃ।

ત્યાજ્ય શ્રુતિવિરુદ્ધોઽશઃ શ્રુત્યૈકશરણંનૃમિઃ ॥

જૈમિનીયે ચ વૈયાસે વિરુદ્ધાંશો ન કશ્ચન।

શ્રુત્યા વેદાર્થવિજ્ઞાને શ્રુતિપારગતૌ હિ તૌ ॥”

=“અક્ષપાદ (ગોતમ) અને કણ્વાદનાં શાસ્ત્રોમાં તથા સાંખ્ય અને યોગમાં જે શ્રુતિવિરુદ્ધ અંશ છે તે—શ્રુતિનું અવલંબન કરનાર જનોએ ત્યજવો. શ્રુતિવડે વેદના અર્થનું જ્ઞાન મેળવવાના—જૈમિનિ અને વ્યાસના શાસ્ત્રોમાં શ્રુતિવિરુદ્ધ એવો કાંઈ જ ભાગ નથી. તેઓએ સમસ્ત શ્રુતિ બળી લીધેલી છે.” તાત્પર્ય કે ખીજાં ચાર દર્શનમાં તર્કજન્ય શ્રુતિવિરુદ્ધ અંશો આવ્યા છે, પણ તે પ્રમાણે (પૂર્વ) મીમાંસા અને વેદાન્તમાં ઘણું

* ચમાદુરેકં પુરુષં પુરતનં।

કગાદનામાનમજ મહેશ્વરમ્ ॥

—હરિવંશ.

નથી—કારણ કે એ બંનેના કર્તા ખાસ શ્રુતિમાં પારંગત હતા. આ ઉપરાંત મહાભારતમાં—તર્ક તરફ અતિશય દૃઢેલી, અને એમાંથી ઉત્થાન પામી ફરી વેદ પ્રત્યે વળતી—આચાર્યશ્રુતિનાં પુષ્કળ પ્રમાણો છે.*

* ઉપરનું લખાયા પછી મહામહોપાધ્યાય સતીશચન્દ્ર (કલકત્તા સંસ્કૃત કોલેજના પ્રિન્સિપાલ)નું “ગૌતમન્યાયસૂત્ર”નું પુસ્તક બહાર પડ્યું છે તેના ઉપોદ્ધાતમાં આ વિષયને લગતા ઘણાં પ્રમાણો એ વિદ્વાને એકઠાં કરેલાં છે. એ સઘળાંનો અનુવાદ ન કરતાં એ ઉપોદ્ધાતનો એક પેરેઆફ અત્રે ટાંકું છું :—

“This being the nature of Nyaya or logic at its early stage it was not received with favour by the orthodox community of Brahmans, who, anxious to establish an organised society, had their sole attention to the Samhitas and Brahmanas which treated of rituals, ignoring altogether the portions which have nothing to do with them. The sage Jaimini in his Mimamsa-Sutras distinctly says that the Veda having for its sole purpose the prescription of actions, those parts of it which do not serve that purpose are useless. We are therefore not surprised to find Manu enjoining excommunication upon those members of the twice-born caste who disregarded the Vedas and Dharma-Sutras relying upon the support of the Shastra or Logic. Similarly Valmiki in his Ramayana discredits those persons of perverse intellect who indulge in the frivolities of Anviksiki, the science of Logic, regardless of the works of sacred law (Dharma-Shastra) which they should follow as their guide Vyasa in Mahabharata, Santiparva, relates the doleful story of a repentant Brahmana who, addicted to Tarka-Vidya (Logic) carried on debates divorced from all faith in the Vedas and was on that account turned into a jackal in his next birth as a penalty. In another passage of the Santiparva, Vyasa was the follower of the Vedanta Philosophy against communicating their doctrine to a Naiyayika or Logician. Vyasa does not care even to review the Nyaya system in the Brahma-Sutra seeing that it has not been recognised by any worthy sage Stories of infliction of penalties on those given to the study of Nyaya are

આમ, મિ. દત્ત જેને 'Rationalistic Age' એટલે કે તાર્કિક યુગ * કહે છે તેમાં હિન્દુસ્થાનનું તત્ત્વચિંતન શ્રુતિથી ખસી તર્ક તરફ ઢળ્યું હતું એમ દર્શાવનારા પૂર્વોક્તિ પ્રાણણશાસ્ત્રી ઉપરાંત—જૈન અને બૌદ્ધધર્મના પુસ્તકોમાં તથા એમના વિસ્તાર સંબંધી ઇતિહાસમાં અગણિત પ્રમાણો મળે છે. છતાં રા. ઠાકરને મારું નિરૂપણ શા માટે નવીન કે આશ્ચર્યકારક લાગે છે એ હું સમજી શકતો નથી.

[વસન્ત, માર્ગશીર્ષ, સં. ૧૯૭૦]

related in the Skanda Purana and other works, and in the Naisadha-charita we find Kali Satirising the founder of Nyaya Philosophy as 'Gotama' the most 'bovine' among sages."

* આપણા શાસ્ત્રકારો કહે છે કે સત્ય-કલિ વગેરે યુગો મનુષ્યના અન્તરમાં જ રહેલા છે અને તેથી કલિયુગમાં સત્યયુગી મનુષ્ય હોઈ શકે. છતાં, સામાન્ય રીતે જનસમાજમાં તે તે યુગમાં કેવી વૃત્તિઓ પ્રવર્તે છે એ વિચારીને તેઓએ યુગવિભાગ કર્યો છે. તે જ પ્રમાણે અત્રે તાર્કિક યુગમાં સર્વ કોઈ જન તર્કને શરણે થઈ ગયા હતા એમ કહેવાનું તાત્પર્ય નથી—માત્ર જનસમાજની વૃત્તિઓના મુખ્ય વલણ ઉપરથી આ નામ આપ્યું છે. ઇતિહાસના ગ્રન્થો કેવી વિવક્ષાથી લખાય છે એ જાણનાર કોઈ સમજી માણસને આ સમજાવવું પડે એમ નથી. તથાપિ બ્રાહ્મિનિયુ અને વિવાદનું દ્વાર તદ્દન બંધ કરવા માટે ખુલાસો ટિપ્પણમાં કરું છું.

૧૧ : કપિલ નિરીશ્વરવાદી હતા કે કેમ ?

રા. ઠાકર અને મારી વચ્ચે ત્રીજો મતભેદ—કપિલ અને ગૌતમમુનિ નિરીશ્વરવાદી હશે કે કેમ એ પ્રશ્ન સંબંધે છે. મારા પ્રતિપાદનને ખોટું પાડવા રા. ઠાકર કપિલનાં કહેવાતા સામ્યસૂત્રમાથી ‘ઈશ્વરાસિદ્ધેઃ’ ઇત્યાદિ વચન ટાકે છે. અને સામાન્ય બ્રાહ્મણશાસ્ત્રોને આધારે ગૌતમમુનિ સામે યથેચ્છ આક્ષેપ કરે છે. હવે, આ બંને વિષય ઉપર હું આપું છું.

કપિલના કહેવાતાં સૂત્ર તે સામ્યશાસ્ત્રનો આદ્ય ગ્રંથ નથી બલકે ઘણો અર્વાચીન ગ્રંથ છે એમ પુષ્કળ પ્રમાણને આધારે હું ગયા લેખમાં બતાવી ગયો છું. એટલે એ ગ્રંથને અવલખીને મૂળ સામ્યદર્શનને નિરીશ્વરવાદી ઠરાવવાનો પ્રયત્ન નિષ્ફળ જાય છે. હું આટલું જ કહીને અટકું તોપણ રા. ઠાકરના આક્ષેપનો તો ઉત્તર થઈ જાય. પરંતુ આરંભની ભૂમિકામાં મેં જણાવ્યું છે તેમ, મારો ઉદ્દેશ જેટલો રા. ઠાકરને ઉત્તર આપવાને નથી, તેટલો આ વિષય ઉપર—ગુજરાતી વાચક માટે—અધિક પ્રકાશ પાડવાનો છે. તેથી હું રા. ઠાકર આગળ તેમ જ વાચક આગળ થોડાક ઉતારા રજૂ કરું છું.

(૧) પહેલો ઉતારો હું સામ્યસૂત્રના—રા. ઠાકર જેને કપિલસૂત્ર માને છે અને જેને આધારે મારા ઉપર આક્ષેપ કરે છે—તે જ સામ્યસૂત્રના સામ્યકાર વિજ્ઞાનભિક્ષુના ગ્રંથમાથી આપું છું. . .

“સ્યાદેતત્ત્વ ન્યાયવૈશેષિકાભ્યામત્રાવિરોધો ભવતુ; બ્રહ્મ-મીમાંસાયોગાભ્યાં તુ વિરોધોઽસ્ત્યેવ; તાભ્યાં નિર્યેશ્વરસાધનાત્, અત્ર સેશ્વરસ્ય પ્રતિષિધ્યમાનત્વાત્ । ન ત્રાત્રાપિ વ્યાઘ્રહારિકપાર-માર્થિકમેદેન સેશ્વરનિરીશ્વરવાદયોરવિરોધોઽસ્તુ, સેશ્વરવાદસ્યો-પાસનાપરત્વસમવાદિતિવાચ્યમ્ । વિનિગમકાભાવાત્ । ઈશ્વરો હિ દુર્જ્ઞેય इति નિરીશ્વરત્વમપે લોકવ્યવહારસિદ્ધિર્મૈશ્વર્યવૈરાગ્યાયાનુ-વાદિતું શક્યતે, આત્મનઃ સગુણત્વમિવ; ન તુ કાપિ શ્રુત્યાદાવી-શ્વરઃ સ્ફુટં પ્રતિષિધ્યતે, યેન સેશ્વરવાદસ્યૈવ વ્યાવહારિકત્વમવ-ધાર્યત इति ।

કપિલ નિરીશ્વરવાદી હતા કે કેમ ? : ૪૧૧

અત્રોચ્યતે-અગ્રા પિ વ્યવહારપરમાર્થભાવેનૈવ વ્યવસ્થા સંમ-
વતિ 'અસત્યમપ્રતિષ્ઠં તે જગદાહુરનીશ્વરમ્' -ઇત્યાદિશાસ્ત્રેનિરીશ્વર-
વાદસ્ય નિન્દિતત્વાત્ અસ્મિન્નંવ શાસ્ત્રે વ્યાવહારિકસ્યૈવેશ્વરપ્ર-
તિષ્ઠેયસ્યૈશ્વર્યવૈરાગ્યાદ્યર્થસ્યૈમતુવાદચિત્યાત્ । યદિ હિ લૌકાય-
તિકમતાનુસારેણ નિત્યૈશ્વર્યં ન પ્રતિષ્ઠિયેત, તદ્વા પરિપૂર્ણ-નિત્ય-
નિર્દોષૈશ્વર્યદર્શનેન તત્ર ચિન્તાવેશતો વિવેકાભ્યાસપ્રતિવન્ધઃ સ્યા-
દિતિસાંક્રુદ્યાચાર્યાનામાશયઃ । સેશ્વરવાદસ્ય ન ક્વપિ નેન્દાદિક-
મસ્તિ યેનોપાસનાદિપરતયા તત્ત્વજ્ઞાનં સંજ્ઞેતચેત । ...

તસ્માદ્મપગમવાદ-પ્રૌઢિવાદા દૈનૈવ સાહ્યસ્ય વ્યાવહારિકે-
શ્વરપ્રતિષ્ઠેયપરતયા બ્રહ્મમીમાંસાચોગાભ્યાં સહ ન વિરોધઃ ।

ભાવાર્થ-“કદાચ આમ કહેવામાં આવે (પૂર્વપક્ષ) કે ભલે ન્યાય
અને વૈશેષિક સાથે સાંખ્યશાસ્ત્રનો અવિરોધ કરે, * પણ બ્રહ્મમીમાંસા અને
યોગની સાથે તો એનો વિરોધ છે જ. કારણ કે, એ એ શાસ્ત્ર નિર્ણ
ધર્મીર સિદ્ધ કરે છે. અને અત્રે (સાંખ્યમાં) તો ઈશ્વરનો પ્રતિષ્ઠેય કરવામાં
આવ્યો છે. તમે કહેશો કે અહીં પણ વ્યાવહારિક અને પારમાર્થિક એવા
ભેદ કરી, સેશ્વરવાદ અને નિરીશ્વરવાદ (સેશ્વરવાદ, વ્યાવહારિક; અને
નિરીશ્વરવાદ, પારમાર્થિક.) વચ્ચે અવિરોધ કરાવી શકાશે, એટલે સેશ્વરવાદ
ઉપાસના અર્થે છે. પરંતુ એમ નહિ કહેવાય. કારણ કે એ એ સેશ્વર અને
નિરીશ્વરવાદમાંથી વ્યાવહારિક કયો અને પારમાર્થિક કયો એ નક્કી થઈ શકતું
નથી. એમ પણ કહી શકાય કે ઈશ્વર કુર્ચેય (ભણવો કહ્યું) છે તે કાર-
ણથી, અર્થાત્ ઈશ્વર નથી એમ નથી પણ એવું સ્વરૂપ ભણવું કહ્યું છે
તે કારણથી, લોક-વ્યવહાર-દૃષ્ટિએ નિરીશ્વરવાદનો અનુવાદ કર્યો છે.
વ્યવહાર-દૃષ્ટિએ આત્માનું સગુણત્વ પ્રતિપાદન કરવામાં આવે છે એ
રીતે, અને-તે એવા હેતુથી કે ઈશ્વરનું ઐશ્વર્ય ભેદ જાણને એમાં આસક્તિ
થવાનો સંભવ છે તે ન થાય. કોઈપણ કેસાણે શ્રુતિ વગેરેથી ઈશ્વરને સ્ફુટ
પ્રતિષ્ઠેય કર્યો નથી, કે જેથી સેશ્વરવાદ એ માત્ર વ્યાવહારિક દૃષ્ટિએ છે
એમ નિશ્ચય કરી શકાય.

આનો ઉત્તર (ઉત્તરપક્ષ):-અત્રે પણ વ્યવહાર અને પરમાર્થ ભાવે
કરીને જ વ્યવસ્થા સંભવે છે કારણ કે “અસત્યમપ્રતિષ્ઠં તે જગદાહુરની-

* આ ઉતારાની પહેલા એ ચર્ચા થઈ છે. જુઓ આ પુસ્તકમાં ‘પરુદ્ધ’ની
સંકલ્પના.’

શ્વરમ્” (ભ. ગી.)—“આસુરી સંપતવાળા પુરુષો જગતને અસત્ય, નિરાધાર, અને ઈશ્વરરહિત પ્રતિપાદન કરે છે.”—ઇત્યાદિ શાસ્ત્રના વચનો થકી નિરીશ્વરવાદની નિન્દા કરવામાં આવી છે. તેથી ઈશ્વરના દુર્જેયત્વના કારણથી બ્યવહારરીતિએ જે પ્રતિષેધ કરવામાં આવે છે તેનો જ અને તે ઐશ્વર્ય પ્રત્યે વૈરાગ્ય ઊપજે તે હેતુથી—અત્રે સાંખ્યશાસ્ત્ર અનુવાદ (પુનર્વચન) કરે છે એમ માનવું જ ઉચિત છે. (સાંખ્યશાસ્ત્ર પરમાર્થતઃ ઈશ્વરનો પ્રતિષેધ કરવું નથી.) જે લૌકાયતિક (ચાર્વાક) મતને અનુસરી નિત્ય-ઐશ્વર્ય(ઈશ્વરમાં રહેતા ઐશ્વર્ય)નો પ્રતિષેધ કરવામાં ન આવે તો પરિપૂર્ણ, નિત્ય અને નિર્દોષ એવું—ઈશ્વરનું ઐશ્વર્ય જોઈ એમાં ચિત્ત આસક્ત થાય, અને વિવેક અભ્યાસમાં પ્રતિબંધ થાય એમ સાંખ્ય આચાર્યોનો આશય છે. સૈશ્વરવાદની કોઈ પણ ઠેકાણે નિન્દા વગેરે નથી, કે જેથી સૈશ્વરવાદ ઉપાસના અર્થે જ છે એમ માની એ સંબંધી શાસ્ત્રને સંકેતક અર્થમાં લેવું પડે.

માટે અલ્પપગમવાદ અને પ્રૌઢિવાદે કરીને જ સાંખ્યશાસ્ત્ર બ્યાવહારિક ઈશ્વરનો પ્રતિષેધ કરે છે. એટલે બ્રહ્મભીમાંસા અને યોગ સાથે એનો વિરોધ નથી.

[સાંખ્યપ્રવચનભાષ્યમાં વિદ્યાનલિહ્નુની ભૂમિકા]

(૨) વિદ્યાનલિહ્નુના સાંખ્યપ્રવચનભાષ્યમાંથી ખીજો ઉતારો:—

अयं चेश्वरप्रतिषेध एकदेशिनां प्रौढिवादेनैवेति प्रागेव प्रतीपादितम्। अन्यथा हीश्वरभावादित्येवोच्येत।

ભાવાર્થ—આ ઈશ્વરનો પ્રતિષેધ એકદેશીઓના (સાંખ્યાનુસારી ઘણામાંના કેટલાકના) પ્રૌઢિવાદને લઈને છે એમ પૂર્વે બતાવેલું જ છે. એમ ન હોત તો ઈશ્વરાસિદ્ધે:—ઈશ્વર સિદ્ધ થઈ શકતો નથી એમ ન કહેતાં, ઈશ્વરાભાવાત્-ઈશ્વર નથી એમ જ કહેત.” [કપિલનો નિરીશ્વરવાદ છે એમ સિદ્ધ કરવા રા. ઠાકરે ટાકેલા પ્રધાન-મુત્ર ‘ઈશ્વરાસિદ્ધે:—ઉપર સાંખ્ય-ભાષ્યકારનું ભાષ્ય.]

(૩) ત્રીજો ઉતારો એ જ ગ્રન્થકારના બ્રહ્મસૂત્રભાષ્યમાંથી આપું છું:—

“नन्वेव कपिलस्मृते: किमप्रामाण्यमेव तथा चोदाहृतवाक्य-विरोधः, न; सावकाशत्वात् पश्चाद्विराकर्तव्यकुमीमांसकानामीश्वर-प्रतिषेधस्याभ्युपगमवादेन कपिलस्मृत्युपपत्ते: ईश्वरप्रतिषेधकृतर्का

અપિ પારકયા એવ, તુચ્ચતુર્જનમિતિ ન્યાયેન પ્રાઢશા સાંખ્યૈ-
રનુદ્યન્તિ इति । કિમર્થં પુનઃ કુમતાભ્યુપગમવાદઃ સાંખ્યે કૃતઃ ?
ઉચ્યતે; યદિ કશ્ચિત્ કુમીમાંસક આપાતતો વેદાન્તાનાં કાર્યબ્રહ્મ
પરત્વદર્શનાન્નિત્યં બ્રહ્મ નાભ્યુપગચ્છતિ ચ બ્રહ્મવિદ્યાયાઃ કાર્ય-
બ્રહ્મલોકાતિરિક્તં, ફલં. તદા તસ્યેશ્વરમનભ્યુપગચ્છતોઽપિ કપિલો-
ક્તવિવેકહયાતેરેવ મોક્ષો ભવતીતિ પ્રતિપાદયિતુમિતિ ।

इदं च पूर्वसूत्रस्थादाद्यप्रसङ्गशङ्काह्यते सांख्यस्मृतैर्यथोक्ता-
वकाशाभावे हि पूर्वपक्षे प्रसङ्गशङ्का व्यर्थः स्याद् यदि चाम्युपगम
वादेन वैद्यादिमतानुवादपरता कपिलस्य नोच्यते तदा ।

पञ्चविंशोऽभिमान्येत नान्योऽस्ति परतो मम ।

अन्योन्यत्रान्तरात्माऽस्ति यः सर्वमनुपश्यति ॥

इति મોક્ષધર્મે સાંખ્યાનાં નિત્યેશ્વરોપદેશો નોપપદ્યત, નોપપદ્યત ચ—

एवं षड्विंशकं प्राहुः शरीरमिह मानवाः ॥

સાંખ્યં સંજ્યાત્મકત્વાદ્ય કપિલાદિમિરુચ્યતે ॥

इति मात्स्यादिषु कपिलस्यापि षड्विंशान्तर्गतेश्वराभ्युपगमव-
चनमिति । एतेन परमार्थवादाभ्युपगमवादाभ्यां सेश्वरानिरीश्वर-
विभागप्रसिद्धिः सांख्यानां व्याख्याता । ”

હોવાર્થઃ “કપિલસ્મૃતિ—અર્થાત્ સાંખ્યદર્શન નિરીશ્વરવાદી છે એટલે
એ અપ્રમાણ હરશે. અને એમ હરે તો “ઋષિ પ્રસૂતં કપિલં ચસ્તમગ્રે
જ્ઞાનૈર્વિમર્તિ” ઇત્યાદિ જે શ્રુતિ કપિલને જ્ઞાનથી ભરેલા જણાવે છે—તેની
સાથે વિરોધ આવે. આ શંકાનો ઉત્તર એ કે કપિલસ્મૃતિને ખીણ રીતે
અવકાશ છે. * તે આ રીતે :—પાછળથી જે દુષ્ટ મીમાસકોનું અંડન કરવાનું
છે તેઓ ઈશ્વરનો જે પ્રતિષેધ કરે છે તે અભ્યુપગમવાદ થકી કપિલસ્મૃતિમાં

* એ સ્મૃતિ વચ્ચે વિરોધ આવતો હોય, તો એમાંથી જે સ્મૃતિને
અપ્રમાણ માનવાથી એ તદન ઉપડી જતી હોય તેને પ્રમાણ માનવી; અને
ખીણ જેને એક રીતે અપ્રમાણ માનવા છતાં પણ ખીણ રીતે પ્રમાણ
માનવાનો અવકાશ રહેતો હોય તેને થોડાક અંશમાં અપ્રમાણ માનવામાં બાધ
નથી. કારણ કે જેનો સંપૂર્ણ નાશ થઈ જતો હોય તેને જ બચાવવાની
આપણી ફરજ છે.

કબૂલ કર્યો છે. એ રીતે સમજવાથી કપિલસ્મૃતિની ઉપપત્તિ થાય છે. ઈશ્વર પ્રતિષેધરૂપી કૃતકો સાંખ્યના પોતાના નથી પણ પારકા—દુષ્ટ મીમાંસકના છે, એનો 'લુપ્યતુ દુર્જનઃ' દુર્જનનું મોં કાળું એ ન્યાયે ઔદિવાદ કરી, સાંખ્યો અતુવાદ કરે છે. તમે પૃછશો કે આવા દુષ્ટ મતનો સાંખ્યમા શા માટે સ્વીકાર કર્યો? તો એનો ઉત્તર કે તેમ કરવાનું કારણ છે. દુષ્ટ મીમાંસક, વેદાન્તનાં વાક્યોને ઉપર ઉપરથી જોઈને એમ માને કે એમા કાર્યબ્રહ્મ—દેવતાઓના સ્વર્ગાદિ લોક—નું જ પ્રતિપાદન છે અને તેથી નિત્ય બ્રહ્મ નથી, અને બ્રહ્મવિદ્યા થકી કાર્યબ્રહ્મની પાર કાંઈ પ્રાપ્ત કરવાનું નથી; અને આ રીતે ઈશ્વરને એ ન સ્વીકારે; તોપણ કપિલે જે વિવેકખ્યાતિ બનાવી છે તે વડે કરીને, એ નિરીક્ષરવાદી દુષ્ટ મીમાંસક પણ કોઈક દહાડો મોક્ષ પામે એવા હેતુથી એની વાત સ્વીકારી છે (વાસ્તવિક રીતે એ નિરીશ્વરવાદ સાંખ્યનો મત છે એમ ન સમજવું.)

વળી આ વાત 'સ્મૃત્યનવકાશદોષપ્રસજ્ઞાદિતિ દેન્ન । અન્યસ્મૃત્યનવકાશદોષપ્રસજ્ઞાત્'—એ સૂત્રમા પહેલા ભાગમા જે 'પ્રસજ્ઞ' શબ્દ છે તેમાથી નીકળે છે. સાંખ્યઃસ્મૃતિને ઉપર કહ્યું તેમ વસ્તુતઃ અનીશ્વરવાદી માનવાથી એ નિરવકાશ થઈ જાય છે. અને એમ થાય છે, તો પછી નિરવકાશ થવાનો પ્રસંગ આવે છે એમ 'પ્રસંગ'—શબ્દ વાપરવાનું કારણ જ એ કે વસ્તુતઃ એ નિરવકાશ થતી નથી, અબ્યુપગમવાદે કરીને જ એણે ઈશ્વરનો પ્રતિષેધ કર્યો છે એમ ઘટના કરવાથી એ સાવકાશ હરી શકે છે.

નિરીશ્વરવાદ પ્રતિપાદન કરવામા કપિલ માત્ર બૌદ્ધાદિ મતનો અતુવાદ જ કરે છે, વસ્તુતઃ એમનો એ મત નથી એમ જો ન કહીએ તો "પञ्च-विशेषाऽभि-स्येत न न्योऽस्ति परमो मम । अन्योन्यत्रान्तरात्माऽस्ति यः सर्वमनुपश्यति" પચીસમું તત્ત્વ જે પુરુષ તે એમ અભિમાન કરે કે મારી પાર બીજો કોઈ નથી । પણ વસ્તુતઃ એના ઉપરાત એક બીજો અન્તરાત્મા (પરમાત્મા) છે જે સઘળું જુવે છે." એમ મહાભારતમાં મોક્ષધર્મ પર્વમા, સાંખ્યો નિત્યેશ્વર માને છે એમ કહેલું છે—એ બંધ ન એસે, અને વળી

एवं षड्विंशकं ब्रौह्मः शरीरमिह मानवाः ।

सारद्वयं सङ्ख्यात्मकत्वाच्च कपिलादिभिरुच्यते ॥

‘અને મનુષ્યો આ શરીરમાં એક છવીસમું તત્ત્વ—પરમાત્મા—રહેલો છે એમ કહે છે. એને કપિલાદિક સાંખ્ય કહે છે, કારણ કે એ સંખ્યાત્મક છે.’ એમ મત્સ્યપુરાણ વગેરેમાં કપિલ છવીસમું તત્ત્વ—ઈશ્વર સ્વીકારે છે એમ જો કહ્યું છે તે પણ બંધ ન બેસે.”

[વિજ્ઞાનલિખિકૃત બ્રહ્મસૂત્રભાષ્ય—વિજ્ઞાનામૃત]

આ રીતે, પરમાર્થ અને અવ્યયુપગમવાદ એમ બે જુદી જુદી રીતે ઈશ્વરવાદ અને નિરીશ્વરવાદ સાંખ્યો માને છે એમ સમજવું. આમ સાંખ્ય-સૂત્ર વસ્તુતઃ અનીશ્વરવાદી નથી એમ સાંખ્યભાષ્યકારનો સ્પષ્ટ મત છે. છતાં પ્રાચીન પદ્ધતિ માટે આટલો આગ્રહ દર્શાવનાર રા. ઠાકર એ પ્રત્યે કેમ આંખો મીચે છે એ હું સમજી શકતો નથી. ‘ઈશ્વરાસિદ્ધે :’ એવું એક સાંખ્યસૂત્ર છે અને સાંખ્યશાસ્ત્ર સામાન્ય રીતે નિરીશ્વરવાદી ગણાય છે—આટલી વાત આ શાસ્ત્રની બારાખડી જાણનારને પણ સુવિદિત છે. છતાં, જ્યાં તત્ત્વદર્શનના સિદ્ધાન્તનું ચિન્તન કરવાના ખસ મેળાવડામાં એ વાતથી જિલટો મત પ્રદર્શિત કરવામાં આવે, ત્યારે વધારે જોડા જઈ તપાસ કરવાનો પ્રસંગ ઉપસ્થિત થાય છે એટલે રા. ઠાકરે સમજવું જોઈએ. એ કર્તવ્ય સમજી રા. ઠાકરની ફરજ હતી કે સિદ્ધયુગના બ્રહ્મવૃન્દ આગળ ચાર મહિને પોતે બેઠવા જીલા થયા તો તે વખતે ‘ઈશ્વરાસિદ્ધે :’ એવું સૂત્ર ટાકીને લોકને બાન્તિમાં ન નાખવા, પણ એ સૂત્ર નીચે ભાષ્યકાર શું કહે છે એ જણાવવું, અને પોતામાં સામર્થ્ય હોય તો એ ભાષ્યકારનો મત ખોટો છે એમ પ્રમાણપુરઃસર સિદ્ધ કરવું. આને જ સમજી માણસો પ્રામાણિક અને શાસ્ત્રીય વાદપદ્ધતિ સમજે છે. બાકી, સામાને બે ને બે ચાર જેવી સાદી વાતોનું અગ્નિ આરોપી, પછી એ અગ્નિ ટાળવાનો આડંબર કરવો એ તો કેવળ અજવાળામાં દોવો ફેરવવા જેવો—હસવા જેવો—દેખાવ થાય છે ! અધિક શું કહેવું ?

મેં ઉપર જણાવ્યું તેમ આ લેખનો ઉદ્દેશ રા. ઠાકરને ઉત્તર દેવાનો નથી. જોઓ પ્રાચીન ટીકાકાર સિવાય બીજું પ્રમાણ જાણતા નથી તેમને નિરુત્તર કરવા માટે તો પૂર્વોક્ત સાંખ્યભાષ્યકારનાં વચન પૂરતાં છે. પણ મને પોતાને એ બસ થતાં નથી, અને ટીકાકારની મદદ વિના સ્વતંત્ર રીતે અર્થ નિર્ણય કરવાના આજના જમાનામાં કોઈને માટે એ બસ થવાં ન જોઈએ. અને તે જ કારણથી યુરોપિયન પંડિતો સાંખ્યભાષ્યકારના વ્યાખ્યાનનો તિરસ્કાર કરી સાંખ્યશાસ્ત્રને નિરીશ્વરવાદી કહેવાની સામાન્ય

બૂદ્ધમાં જોડાય છે. પરંતુ ખરી વાત એ છે કે—જોકે સાંખ્યભાષ્યકારે સૂત્ર-કારનો આશય બતાવ્યો છે તે કૃત્રિમ છે, તથાપિ એ ભાષ્યકારને સાંખ્ય-શાસ્ત્રના ઇતિહાસનું એક મ્હોટું સત્ય હાથ લાગ્યું છે; અને તે એ કે સાંખ્યદર્શન મૂળ નિરીશ્વરવાદી ન હતું. ઇતિહાસના જ્ઞાનના અભાવે વિજ્ઞાન-લિપ્તુએ, સાંખ્યશાસ્ત્રના બે યુગ પાડવા જોઈ એ તેને બદલે, ‘વ્યાવહારિક’ અને ‘પારમાર્થિક’—‘અભ્યુપગમવાદ’ અને ‘પરમાર્થવાદ’—એવાં સાંખ્ય-શાસ્ત્રનાં બે સ્વરૂપ કદ્ધ્યાં. પણ એ કદ્ધપનાનાં મૂળમાં ઉપર કહ્યું તે ઐતિ-હાસિક સત્ય રહેલું છે. આ જ ઐતિહાસિક સત્યમાંથી, બે કપિલ થઈ ગયા.*

* એક અગ્નિનો અવતાર, અને બીજો નારાયણનો અવતાર. વેચનરામ શર્મા નામના કાશીના એક સમર્થ પંડિત સાંખ્યકારિકાના ટિપ્પણમાં કહે છે:—

“સૂત્રઘટ્ટ્યાયી તુ વૈશ્વાનરાવતારમગવત્કપિલપ્રણીતા; इयंतुद्वा-विश.तेसूत्री तस्या अपि बीजभूता नारायणावतारमहर्षिमगवत्कपि लप्रणीतेति वृद्धाः” “અર્થાત્ સાંખ્યસૂત્રને નામે ઝોળખાતી ઘડ્યાયી તે અગ્નિના અવતાર કપિલે કરેલી; અને બાવીસ સૂત્રનો ‘તત્ત્વસમાસ’ નામનો અન્ય જે એ ઘડ્યાયીના બીજરૂપે છે એ નારાયણના અવતાર કપિલે કરેલા છે—એમ વૃદ્ધજનો કહે છે.”

આમ બે કપિલની સાપ્રદાયિક માન્યતામાં સાંખ્યશાસ્ત્રનાં બે સ્વ-રૂપોનું સ્મરણ રહ્યું જણાય છે. બાકી તે શિવાય વસ્તુતઃ બે કપિલ—એક સૈશ્વરવાદી અને એક નિરીશ્વરવાદી થયા હશે એમ માનવાને કાંઈ ખાસ પ્રમાણ મળતું નથી. અત્રે જે ‘તત્ત્વસમાસ’ નામનો અન્ય કહ્યો છે તે પણ જોકે પ્રસિદ્ધ ‘સાંખ્યસૂત્ર’ના જેવો નિરીશ્વરવાદી નથી, તથાપિ એમાં ઈશ્વરના અસ્તિત્વનું પ્રતિપાદન પણ નથી. એટલે એ બે અન્યોને પણ ઉપર કહેલા સાંખ્યશાસ્ત્રનાં બે ઐતિહાસિક સ્વરૂપોના પ્રતિપાદક તરીકે લેવાના નથી.

‘સાંખ્યતત્ત્વસમાસ’ને—‘સાંખ્યસૂત્ર’ની માફક જ મૂળ કપિલના સાંખ્યનું સ્વરૂપ નક્કી કરવામાં હું નિર્ણાયક અન્ય માનતો નથી. કારણ કે એ અન્ય પણ સ્પષ્ટ રીતે અર્વાચીન છે: મૂળ સાંખ્યાચાર્ય કપિલનો રચેલો નથી. આની ખાતરી કરવા હું વાચકને માત્ર નીચેના ઉત્તાર ઉપર દ્રષ્ટિ ફેરવવા વિનંતિ કરું છું:—

(૧) “इह कश्चिद् ब्राह्मणस्त्रिविधेन दुःखेनाभिभूतः सांख्य-चार्यकपिलमहर्षिंशरणमुपागतः । स्वकुलनामगोत्रस्वाध्यायं निवे-

એવી સાંપ્રદાયિક માન્યતા જન્મ પામી હશે એમ લાગે છે. આ સૂક્ષ્મ સત્ય આપણા દર્શનમંત્ર-શ્લોક જ્ઞાન ધરાવનાર યુરોપિયન વિદ્વાનોના જાણવામાં નથી; કદાચ હશે તો સંપ્રદાયની તદ્દન અવગણના કરનાર એ વિદ્વાનોને એ ગળે ઊતરતું નથી. આમ હોવાથી ઘણા ખરા યુરોપિયન વિદ્વાનો—જાદે અત્યારે મને સ્મરણ છે તે પ્રમાણે તો સઘળા યુરોપિયન વિદ્વાનો—સાંખ્યશાસ્ત્રને નિરીશ્વરવાદી કહે છે. પણ એ સર્વ વિદ્વાનોને એક પક્ષમાં મૂકીએ તોપણ જેના એકના વચનથી સામે પક્ષ વધારે વજનદાર કરે એવા ગંભીર અને વિશાળ વિદ્યા ધરાવનારા આપણા અદ્વિતીય વિદ્વાન ડૉ. સર રામકૃષ્ણ ભાંડારકર સાંખ્યશાસ્ત્રના ઇતિહાસમાં પ્રાચીન અને નવીન એવા બે યુગ : માને છે અને એમાંનો પૂર્વયુગ સેશ્વરવાદી અને ઉત્તરયુગ નિરીશ્વરવાદી હતો એમ કહે છે. એમના આ જ વર્ણે પ્રસિદ્ધ થયેલા “Encyclopaedia of Indo-Aryan Research” નામની પુસ્તકમાળાના “Vaisnavism, Saivism and Minor Religious Systems” નામના પુસ્તકમાંના નીચેના શબ્દો વાંચો :—

“Uttama Purus’a or the Supreme Soul, which is not found is the *later* Sankhya.....But the word Sankhya does not seem to be used in the Bhagavadgita to indicate the *non-theistic* system...out of it grew the *non-theistic* system of later times.” (મહત્વના શબ્દો ઉપર ધ્યાન ખેંચવા ઇલાક્ટ્રિક મેં મૂક્યા છે.)

આ શબ્દો થકી મારી માન્યતાને એવી અદ્ભુત પુષ્ટિ મળી છે કે એ સામે જે જે આક્ષેપો થાય તે સામે હવે નિર્ભયતાથી ઊભા રહી શકાશે.

ઘાહ । ‘મગવન્ કિમિહ પર’; કિં યાથાતથ્યં કિં કૃત્વા કૃતકૃત્યઃ સ્યામિતિ । કપિલ ઉવાચ ‘કથયિષ્યામિ.....’

(૨) एव तावत्साङ्ख्य्याचार्याः कपिलानुरिपञ्चशिखप्रभृतयो बहून् पुरुषान् वर्णयन्ति । वेदान्तवादिन आचार्याः हरिहरव्यासादयः एकमेवात्मानं वर्णयन्ति.....

(આ પછી વેદાન્તમાં માનેલા પરમાત્માનાં પ્રતિપાદક પ્રુષ્ઠજ વચ્ચેના ટાક્યા છે. ટાકીને એનું ખંડન કર્યું નથી એ ધ્યાનમાં લેવા જેવું છે.)

ઉપરના ઉતારાની ભાષા તમને કયા યુગની લાગે છે ? ‘સાંખ્યાચાર્ય કપિલ આસુરિ પંચશિખ પ્રભૃતિ’ એવો સાંખ્યાચાર્યેના ઉલ્લેખ જે ઉપલા

છેવટે વાચકની ક્ષમા ચાચી આ સંબંધી મારા પોતાના વિચાર કેવી રીતે બંધાયો એ અત્રે જણાવું છું. મને કોઈ કે—દાણે એ અત્યારે મને ચોક્કસ યાદ નથી પણ ઘણું કરીને પચીસ વર્ષ ઉપર એક ધુર ધર પંડિતવર્ચે કહેલું કે ‘ઈશ્વરાસિદ્ધેઃ’ એ સાખ્યસૂત્રનું તાત્પર્ય ઈશ્વરનો પ્રતિષેધ કરવાનું નથી, પણ ઈશ્વર સિદ્ધ થઈ શકતો નથી, એટલું જ પ્રતિપાદન કરવાનું છે. પરંતુ આ માન્યતા તે વખતે મને કપોલકલ્પિત લાગેલી. ત્યાર પછી કાશીના પ્રસિદ્ધ પંડિતશિરોમણિ બાલશાસ્ત્રીના એક વાદલેખમાં (ઈ. સ. ૧૮૬૬ નું ‘પંડિત’ પત્ર) નીચેના શબ્દો મારા વાંચવામાં આવ્યા :—

“તत्र यद्यपि साङ्ख्यशास्त्रस्य पुरुषार्थतत्त्वाधनीभूतप्रकृतिपुरुषविवेकख्यातेरेव प्रतिपादने मुख्यतात्पर्यस्य सत्त्वेनेश्वरासिद्धेरित्यादीश्वरप्रतिषेधप्रकरणस्य विवेकज्ञातप्रतिबन्धनिरासार्थमैश्वर्य-चैराग्यायैवाभ्युपगमवादप्रौढिवादादिनैवेश्वरप्रतिषेधकतायाः सांख्यभाष्येऽसकृत्सुव्यक्तमुक्तत्वेन सूत्रस्यासिद्धिपदस्वारस्येन च यत्परः शब्द इति न्यायेन तदंशे तस्याभ्युपगमत्वादत्वकल्पनेऽपि तद्भावेन परमेश्वरसत्त्वोपगमोऽपि न दुनोति सांख्यतन्त्रानुयायिनस्तथापि यथाभूतार्थग्राहिणामर्वाङ्गदशां सन्तोषाय सक्षेपतो निरीश्वरवाद उपपाद्यते।”

ખીજા ઉતારામાં જોવામા આવે છે એ કપિલમુનિએ પોતે જ કરેલો હોય એમ માન્યામાં આવે છે? આ અન્યકાર વેદાન્તવાદીઓમાં વ્યાસનો પણ ઉલ્લેખ કરે છે એ જોતાં એ વ્યાસથી પણ અર્વાચીન નથી? વળી એ અન્યમાં

પ્રકૃતેઃ ક્રિયમાણાનિ ગુણૈઃ કર્માણિ સર્વશઃ ।

અહર્ક્કારવિમૂઢાત્મા કર્તાહમિતિ મન્યતે ॥

ઇત્યાદિ શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતાનાં અનેક વચનો ટાંક્યા છે એ જોતા તે અન્ય શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતાથી રપ૪ રીતે અર્વાચીન કરે છે. અને કપિલમુનિ ભગવદ્ગીતા (જેમાં ‘સિદ્ધાનાં કપિલો મુનિઃ’ એવું વચન આવે છે) કરતાં પ્રાચીન છે; ગૌતમ બુદ્ધ કરતાં પ્રાચીન છે (ગૌતમ બુદ્ધ કપિલવાસ્તુમા જન્મ્યા હતા); અને આપણા પુરાણો એકે અવાજે એમને બ્રહ્મા, મનુ વગેરેની પાસે મૂકે છે—એટલી પ્રાચીનતા આપણે ન સ્વીકારીએ તથાપિ એ ગૌતમ બુદ્ધ, અને ભગવદ્ગીતાકારથી પ્રાચીન છે એમાં તો સન્દેહ નથી જ, એટલે એમને ‘તત્ત્વસમાસ’ના કર્તા માનતાં રપ૪ બાધ આવે છે.

ભાવાર્થ:—“સાંખ્યશાસ્ત્રનું મુખ્ય તાત્પર્ય, પુરુષાર્થ અને પુરુષાર્થનું સાધન જે પ્રકૃતિ-પુરુષ વચ્ચે વિવેકજ્ઞાતિ, તેનું પ્રતિપાદન કરવાનું છે; અને તેથી ‘ઈશ્વરાસિદ્ધેઃ’ ઇલાદિ ઇશ્વરના પ્રતિષેધનું જે પ્રકરણ છે તે વિવેકજ્ઞાનના પ્રતિબંધકને દૂર કરવા માટે, ઐશ્વર્ય પ્રત્યે વૈરાગ્ય ઉપજાવવા માટે, અભ્યુપગમવાદ અને પ્રૌદિવાદે કરીને જ છે એમ સાંખ્યભાષ્યમા વાર-વાર બહુ સ્પષ્ટતાથી કહેવામા આવ્યું છે. અને ‘ઈશ્વરાસિદ્ધેઃ’ એ સૂત્રમાં જે ‘અસિદ્ધિ’—પદ છે તે ખાસ તાત્પર્યપૂર્વક મૂકેલું છે (નથી એમ નહિ, પણ સિદ્ધ થઈ શકતો નથી—અર્થાત્ દુર્ગેયઃ—જીવે ઉપર સાંખ્ય પ્રવચન-ભાષ્યનાં વચનો જેનો બાલશાસ્ત્રી અત્રે ઉલ્લેખ કરે છે.) અને તેથી જે મુખ્ય પ્રતિપાદન કરવાનું હોય તે જ વસ્તુમા એ વચનનું પ્રામાણ્ય માનવું અને બાહ્યનો વિષય અભ્યુપગમવાદે કરીને પ્રતિપાદન કર્યો છે એમ કલ્પના કરવી. આ રીતે અર્થ કરતાં, સાંખ્યશાસ્ત્રમાં પરમેશ્વર છે એમ માનવાથી એ શાસ્ત્રના અનુયાયીઓને કાંઈ હાનિ નથી. તથાપિ યથાશ્રુત—શબ્દશઃ અર્થ ગ્રહણ કરનારા અર્વાચી (પાછલી વા ભીતરતી) દષ્ટિવાળાના સંતોષ માટે સંક્ષેપમાં નિરીશ્વરવાદની ઉપપત્તિ કરવામાં આવે છે.”

[ઈ. સ. ૧૮૬૬ નું ‘કાશીવિદ્યાસુધાનિધિ’ (૫૩૮)]

અને એને સાંખ્યપ્રવચનભાષ્યનો આધાર છે એમ મારા જાણવામાં આવ્યું. પરંતુ તેટલાથી શારીરકભાષ્ય, સર્વદર્શનસંગ્રહ વગેરે ઘણા અનુવાદક ગ્રન્થોની, તેમ જ એ જ પ્રમાણથી બધાયેલા યુરોપિયન વિદ્વાનના મતની મારા મન ઉપર જે છાપ પડી હતી તે બદલાઈ નહિ. દરમિયાન ‘ઈશ્વર નથી’ અને ‘ઈશ્વર સિદ્ધ થઈ શકતો નથી’ એ બે વચન વચ્ચે કેવા ગંભીર અને વાસ્તવિક ભેદ છે એ પાશ્ચાત્ય ફિલસૂફ કાન્ટ સ્પેન્સરના તત્ત્વજ્ઞાનના અભ્યાસથી મારા જાણવામાં આવ્યું અને તે વખતથી ‘ઈશ્વરાસિદ્ધેઃ’ની જે વ્યાખ્યા મેં પૂર્વે સાંભળી હતી તે યથાર્થ છે એમ મને પ્રતીતિ થઈ. છતાં પણ સાંખ્યસૂત્રના કર્તા સેશ્વરવાદી હશે એમ મને ખાતરી થઈ નહિ. પરંતુ સાંખ્યભાષ્યકારનું કહેવું નિરાધાર નહિ હોય એવા વિશ્વાસથી સાંખ્યશાસ્ત્રનો ઇતિહાસ મેં ઉઠેલવા માંડ્યો, અને આપણા પ્રાચીન ગ્રન્થોમાં જ્યાં જ્યાં સાંખ્યનું નિરૂપણ અને સાંખ્યના ઉલ્લેખ છે ત્યાં ત્યાં વિશેષ મનન કરતાં મને જણાયું કે પતંજલિનું સાંખ્ય સેશ્વરવાદી છે, એટલું જ નહિ; પરંતુ કપિલના સાંખ્યમાં પણ એકદેશ સેશ્વરવાદનો છે, અને તે નિરીશ્વરવાદ કરતાં જૂનો છે, અને આ જે નિરીશ્વરવાદ છે તે

ઉપનિષદમાંથી અમુક બ્રાહ્મિણે કરીને તેમ જ કાળઅળને લીધે જન્મ પામ્યો છે. ૧૯૦૩-૪ ના અરસામાં થયેલો આ નિશ્ચય ૧૯૦૪-૫ (સં. ૧૯૬૦-૬૧) ના ‘વસન્ત’માં મેં મન્દ મન્દ રીતે પ્રકટ કર્યો. છેવટે, એ વર્ષ ઉપર સિદ્ધપુરની શંકરજયન્તીમાં મેં એ સ્પષ્ટ રીતે બહાર મૂક્યો. તેમાં પણ “આગળ જતાં સાંખ્યદર્શનના પુસ્તકોમાં એ અનીશ્વરવાદનું સમર્થન કરવામાં આવ્યું.” “કપિલ ભાગવાનનો એ આશય નહિ હોય.”—એમ ‘હોય’ શબ્દ આવા ગૂંચવણભરેલા અને મતભેદના અવકાશવાળા વિષયમાં સામા મત માટે જે માન રાખવું જોઈએ તે માન રાખી વાપર્યો હતો. ડૉ. ભાડાર-કરનું આ વર્ષે પ્રસિદ્ધ થયેલું પુસ્તક વાંચ્યા પછી હું મારા નિર્ણયની ચર્ચા-ર્થતા માટે વધારે પ્રયત્ન અને દૃઢ આગ્રહ ધરાવી શકું છું. આ સંબંધી કેટલુંક “કપિલ અને સાંખ્યશાસ્ત્ર” એવા સ્વતન્ત્ર વિષયનિર્દેશથી—વાદ-વિવાદના પંકની બહાર નીકળી—આગળ ઉપર હું લખવા ઇચ્છું છું. હાલ આટલું બસ છે. તો પણ આ લેખ સમાપ્ત કરતા કરતાં સાંખ્યશાસ્ત્ર મૂળ નિરીશ્વરવાદી નહોતું એટલું જ નહિ, પણ સ્પષ્ટ સૈશ્વરવાદી હતું એમ સિદ્ધ કરવા માટે એક ખાસ ઐતિહાસિક વસ્તુસ્થિતિ દર્શાવનાર એક જ પ્રમાણ રજૂ કરી લઉં છું : મહાભારત, ભાગવત, સાંખ્યતત્ત્વકૌમુદી, સાંખ્યતત્ત્વ-સમાસ આદિ ગ્રંથોને આધારે એક વાત સર્વાનુમતે મનાય છે કે સાંખ્ય-શાસ્ત્રમાં કપિલશિષ્ય આસુરિ અને આસુરિના શિષ્ય પંચશિષ્ય હતા.* આ પંચશિષ્ય માટે મહાભારતમાં કથું છે કે એ ‘પંચરાત્ર’માં કુશળ હતા:—

“આસુરેઃ પ્રથમં શિષ્યં યમાદુશ્ચિરજીવિનમ્ ।

પञ્ચમ્નોત્તસિ નિષ્ણાતઃ પञ્ચરાત્રવિશારદઃ ।

પञ્ચત્ત્વઃ પञ્ચકૃત પञ્ચગણઃ પञ્ચશિલ્પઃ સ્મૃતઃ”

અને પંચરાત્ર એ સ્પષ્ટ નારાયણનામથી ઈશ્વરવાદી છે, વ્યાસસૂત્રથી પ્રાચીન છે, અને પ્રાચીન ભાગવત ધર્મનું પ્રતિપાદક છે—એ સર્વવિદિત અને સર્વમાન્ય છે. એટલે કપિલમુનિના સૈશ્વરસાંખ્યનો સંપ્રદાય પચશીષ્યના ઉપ-દેશમાં વર્તમાન હતો એમ ઐતિહાસિક પ્રમાણથી સ્પષ્ટ સિદ્ધ થાય છે.

[વસન્ત, ફાલ્ગુન, સંવત ૧૯૭૦]

*“કપિલાય મહામુનયે મુનયે શિષ્યાય તસ્ય આસુરયે । પંચશિલ્પાય તયેશ્વરકૃષ્ણાયૈતે (યેતાન્) નમસ્વાનઃ ।”

૧૨ : ગૌતમ બુદ્ધ નિરીશ્વરવાદી કે સેશ્વરવાદી ?

મારા સિદ્ધપુર-જયન્તીના ભાષણમાં ગૌતમ બુદ્ધ સંબંધી પ્રસંગો-પાત્ર મેં કરેલા ઉલ્લેખ સંબંધી ટીકા કરતાં રા. ઠાકર કહે છે :—

“બૌદ્ધોનો સર્વોક્ષણિક જ્ઞાણિક, દુઃખં દુઃખં, સ્વલક્ષણં સ્વલ-
ક્ષણં શૂન્યં શૂન્યં એ સિદ્ધાંત છે. એટલે ધર્મિય પણ ક્ષણિક, દુઃખરૂપ,
વ્યકિતરૂપ, શૂન્યરૂપ થાય. આ સ્વરૂપ માનવામાં બે ધર્મિય આવી શકતું
હોય તો પ્રો. આનંદશંકરભાઈના મતે તેમના બૌદ્ધ ભગવાન ધર્મિયવાદી
થાય! પણ બે બૌદ્ધ મતમાં સર્વ વ્યકિત સ્વતન્ત્ર છે, અને એકબીજા પર
સત્તાનો તિલપ્રાય અવકાશ નથી, ત્યાં સર્વેશ્વર, સર્વશક્તિમાન, સર્વાન્ત-
ર્થાભી એવું ધર્મિયસ્વરૂપ ક્યા રહી શકે તે સહેજ લક્ષમાં આણી શકવા જેવું
છે. આ પ્રમાણે બુદ્ધના સિદ્ધાન્તથી ધર્મિયત્વનો નિષેધ થાય છે, તેની સાથે
જ વેદનો પણ નિષેધ જ થાય છે. કારણકે વેદસિદ્ધાન્તની સાથે તેમના
સિદ્ધાન્તનો જરા પણ સ્પર્શ થતો નથી. તેમ મોક્ષસ્વરૂપ માન્યતા પણ
ભિન્ન હોવાથી ‘સાધનમાત્રનો આગ્રહ સાધ્યના નિષેધના અર્થમાં લેવાયો’
એમ નથી. પણ બૌદ્ધત્વ જેવું સ્વરૂપ છે તેવું જ માનવામાં આવ્યું છે.”

(મહોદા અર્ધર રા. ઠાકરના કાયમ રાખ્યા છે. કારણ કે ગૌતમ
બુદ્ધને ‘મારા’ કહેતા કે ‘ભગવાન’ કહેતા હું શરમાતો નથી. બદલે, તેમ
‘કેહી શકું છું’ એ માડું સુભાગ્ય માત્રું છું.)

આ આક્ષેપનો પરિહાર કરવા માટે માત્ર નીચેના જ પ્રશ્નો બસ છે.

- (૧) મારા ભાષણમાં ‘બૌદ્ધ’ શબ્દ કાઢી બતાવશો? ‘ગૌતમ
બુદ્ધ’ અને ‘બૌદ્ધ’ એ શબ્દો વચ્ચે ભેદ ન સમજતા હો
તો આપણી વચ્ચે વાદવિવાદ અશકય છે.
- (૨) ‘બૌદ્ધ મતમાં સર્વ વ્યકિત સ્વતન્ત્ર છે અને એકબીજા પર
સત્તાને તિલપ્રાય અવકાશ નથી’—આ અદ્વિત સમજણ તમે
ક્યાથી કાઢી? ‘બૌદ્ધ મતમાં સર્વ વ્યકિત સ્વતન્ત્ર છે’ એટલે
શું?—એ કર્મના નિયમને આધીન નથી? એ નીતિના નિય-
મને આધીન નથી? ‘એકબીજા પર સત્તાનો તિલપ્રાય અવ-
કાશ નથી’—‘ધર્મસંઘ’ અને ‘વિનય’ ક્યાથી આવ્યાં?

વસ્તુતઃ માનીએ કે ‘અવકાશ નથી’—તોપણ અમુક સિદ્ધાન્તને ‘અવકાશ નથી’, માટે તે મનાતો નથી એમ શી રીતે કહેવાય? પરસ્પર વિરુદ્ધ સિદ્ધાન્તો પણ એક મહાસિદ્ધાન્તને અગે કયાં જોવામાં નથી આવતા?

- (૩) જૌહીની ‘મોક્ષસ્વરૂપ માન્યતા’ પણ શી છે, અને બ્રાહ્મણ ધર્મનાથી એ કેટલી ભિન્ન છે એ બતાવશે તો ‘વેદના સિદ્ધાન્તની સાથે તેમના સિદ્ધાન્તનો જરા પણ સ્પર્શ થતો નથી’ એ ઉક્તિમાં કેટલું સત્ય છે એનું માપ આવશે.

૨૧. ઠાકરે કરેલા આક્ષેપના પરિહારમાં આ ત્રણ પ્રશ્નોથી એમના પ્રત્યેનું મારું કર્તવ્ય પૂરું થાય છે. હવે વસન્તના વાયકોને પ્રકૃત વિષયમાં ગૌતમ બુદ્ધના ઉપદેશની ખરી સ્થિતિ શી છે એ જાણવા માટે હું વિશેષ નિરૂપણમાં બિતરું છું.

ગૌતમ બુદ્ધ સેશ્વરવાદી હતા કે નિરીશ્વરવાદી?—એ રૂપે જ જો મને પ્રશ્ન પૂછવામાં આવે તો હું કંઈ પણ ઉત્તર ન દેતાં કેવળ મૌન જ ધારણ કરું. ગૌતમ બુદ્ધ સેશ્વરવાદી નહોતા તેમ નિરીશ્વરવાદી પણ નહોતા—અને પૂર્વોક્ત પ્રશ્નની એક પણ કોટિ સ્વીકારવી, એ ગૌતમ બુદ્ધના ઉપદેશનું ખરું તત્ત્વ જ, એમના તત્ત્વચિન્તનની ખરી દિશા જ, સમજવામાં બૂલ છે. એ તત્ત્વ ધ્રુવ હતું, એ દિશા શી હતી—એ જાણવા માટે આપણે, હાલના સમયમાં સુભાગ્યે, માધ્વોચાર્યના સર્વદર્શનસંગ્રહ ઉપર જ આધાર રાખવો પડે એમ નથી: એ માટે હવે વધારે સારાં પ્રમાણ—પાલી સૂત્રો—પ્રાપ્ત થયાં છે, અને એમાંના એકનો નીચે ઉતારો આપું છું—જે ઉપરથી પ્રકૃત પ્રશ્ન પરત્વે ગૌતમ બુદ્ધનો શો મત હતો એ યથાર્થ જાણવામાં આવશે.

૫૪૫ વાહવિવાહ

“એક વાર બુદ્ધ ભગવાન આવસ્થિ નગરી પાસે અનાથપિંડકના હેપવનમાં જોતવન વિહારમાં શિષ્યો સહવર્તમાન રહેના હતા. તેવામાં માહુંકચપુત્ર નામે એક શિષ્યને ધ્યાન ધરતાં ધરતાં વિચાર થઈ આવ્યો કે—‘ગુરુ કેટલાક પ્રશ્ન વિષે હજી સુધી કંઈ જોત્યા નથી; જેમકે—આ જગત નિત્ય હશે કે અનિત્ય? પરિચ્છિન્ન હશે કે અપરિચ્છિન્ન? માટે એ વિષે એમને હું પૂછું.” એમ વિચાર કરી એ બુદ્ધ ભગવાન પાસે ગયો અને

કહ્યું : “ભગવાન ! આપે અમારી ઘણી શંકાઓનું સમાધાન કર્યું છે, પણ થોડાક પ્રશ્ન રહી જાય છે : આ જગત નિત્ય હશે કે અનિત્ય ? પરિચ્છિન્ન હશે કે અપરિચ્છિન્ન ? નિત્ય છે એમ જાણતા હો તો તેમ કહો; અનિત્ય છે એમ જાણતા હો તો તેમ કહો. એમાંથી શું હશે તે ન જાણતા હો તો કૃપા કરી કહો કે હું નથી જાણતો. અને એમ હોય તો પછી તમે શુરુ પણ શેના ?”

શિષ્યની આવી વાણી સાંભળીને પણ પૂર્ણ શાન્તિથી બુદ્ધ ભગવાને જવાબ દીધો : “ભાઈ માહુકચપુત્ર ! તમે શિષ્ય થયા તે વખતે મેં તમને કહ્યું હતું કે હું તમને આ પ્રશ્નોનો જવાબ દઈશ ?” શિષ્યે કહ્યું : “ના, મહારાજ.” બુદ્ધદેવ : “ત્યારે મારા તરફથી ઉત્તર મળવો જ જોઈએ એમ કેમ કહો છો ? જે માણસ એમ ધારતો હોય કે આ પ્રશ્નોનો જે જવાબ દે તે જ શુરુ ખરા, તો તેને તો મારું એટલું જ કહેવું છે કે—ભાઈ, મારા શિષ્ય ન થશો ! તે સાંભળો :

એક માણસને ઝેરી બાણ વાગ્યું હોય તો એ શઙ્ખવૈદ્ય પાસે જઈને કઢાવશે કે પહેલો વિચાર કરવા એસશે કે—વારુ, આ બાણ મારનાર બ્રાહ્મણ હશે કે ક્ષત્રિય ? વૈશ્ય હશે કે શૂદ્ર ? એમ કહેશે ખરો કે—ના, ના, હું તો આ બાણ નહિ કઢાવું, પહેલું તો મને એ કહો કે એ બાણ મારનાર લાંબો હતો કે ટૂંકો ? આ ગામનો હતો કે પરગામી ? ધનુષ્ય વાંસનું હતું કે નેતરનું ? દોરી સ્તરાઉ હતી કે તાંતની ? ઇત્યાદિ, ઇત્યાદિ.

માહુકચપુત્ર ! જગત નિત્ય છે કે અનિત્ય ? એનો કર્તા છે કે નહિ ? હોય તો કેવો છે ? ઇત્યાદિ પ્રશ્નો ઉપર ધાર્મિક જીવનનો આધાર નથી.”

આ ઉત્તારમાં કાંઈ વિવરણ ઉમેરવાની જરૂર નથી. ગૌતમ બુદ્ધે ઇશ્વરના અસ્તિત્વનો પ્રશ્ન જ બાણ પર મૂકી દીધો છે. ઇશ્વર છે કે નહિ, એ પ્રશ્ન કરતાં આ સંસારરૂપી દુઃખમાંથી કેમ મુક્ત થવું એ પ્રશ્ન જ એમને વધારે મહત્ત્વનો—અને ખરા મહત્ત્વનો લાગ્યો છે, અને તેથી એ મહાપ્રશ્નનો ઉત્તર દેવામાં ખચનો સઘળો ઉપદેશ સમાયેલો છે. આમ અમુક પ્રશ્નને વિચારકેન્દ્રમાંથી ખસેડી નાખવો, અને પ્રશ્ન પૂછી એનો નકારમાં જવાબ કરવો—એ જે એક વસ્તુ નથી; પણ આ સૂક્ષ્મ ભેદ—બુદ્ધ મહત્ત્વનો છે છતાં એ સૂક્ષ્મ હોવાથી સામાન્ય જનોના સ્મરણમાં રહેતો નથી, અને જોકે બુદ્ધ ભગવાને પોતે અત્ર જણાવાની પણ દરકાર ન કરતાં પોતાનો સિદ્ધાન્ત જેવો હતો તેવો જ—અર્થાત્ ઇશ્વરના

અસ્તિત્વ વિષયે સૌન ધારણ કરીને જ પોતાના શિષ્ય આગળ મૂક્યો, તોપણ ઈશ્વરના અસ્તિત્વનો પ્રશ્ન એવો મહાન અને અનિવાર્ય છે કે ખૌદીને આગળ જતાં એ પ્રશ્નનો ઉત્તર દીધા વિના ચાલ્યું નહિ, તેઓએ બ્રાહ્મણોના ઈશ્વરનો નિષેધ કર્યો, અને તે જ સાથે મહાયાનમાં અવલોકિતેશ્વર વગેરે નામે ઈશ્વર સ્વીકાર્યો.

ગૌતમ બુદ્ધ પોતે નિરીશ્વરવાદી—ઈશ્વર નથી એમ કહેનારા—નહોતા. એટલું જ નહિ, પણ ઈશ્વરના અસ્તિત્વનો સિદ્ધાન્ત જેઓ માનતા તેઓના તે સિદ્ધાન્તને તેવો ને તેવો અખંડિત રહેવા દઈ, એ સિદ્ધાન્તના અપરોક્ષ અનુભવ માટે જે સાધનની જરૂર છે એ સાધન તરફ તેઓનું લક્ષ ખેંચતા : નીચેનો ઉતારો વાંચ્યાથી આ વાતની ખાતરી થશે.

સાધનની જરૂર

મનસાકટ નામે નગરમાં વાસિષ્ઠ અને ભારદ્વાજ (વસિષ્ઠ અને ભરદ્વાજ ગોત્રના) નામે બ્રાહ્મણો રહેતા હતા. તેઓ વચ્ચે મુક્તિ પાને બ્રહ્મને પહોંચવાનો સીધો (ઋણુ) માર્ગ કિયો એ વિષે વિવાદ ચાલ્યો. વાસિષ્ઠ કહે કે પુષ્કરાદિ આચાર્યે ખતાવેલો માર્ગ સીધો અને ઋણુ છે; ભારદ્વાજ કહે તારુષ્ક આચાર્યે ખતાવેલો માર્ગ સીધો અને ઋણુ છે. તેઓથી નિર્ણય થઈ શક્યો નહિ તેથી બંને બંધુએ વિચાર કર્યો કે બુદ્ધ ભગવાન જેવું જ્ઞાની અને સાધુ ખીજુ કોઈ નથી. એમને આપણી શંકા પૂછીએ, એ આપણા વિવાદનું સમાધાન કરશે. બંને ગૌતમ બુદ્ધ પાસે ગયા, અને કહ્યું : “ ભગવન્ ! અમારી વચ્ચે વિવાદ પડ્યો છે.” ગૌતમ ભગવાને પૂછ્યું : “ શો ? ” ત્યારે વાસિષ્ઠે જવાબ દીધો : “ ભગવાન્ ! ખરો માર્ગ શો તે બાબત બ્રાહ્મણોમાં જુદા જુદા મત ચાલે છે. અથર્વવેદીઓ એક કહે છે, તૈત્તિરીયો (યજુર્વેદી) ખીજુ કહે છે, છન્દોગો (સામવેદી) ત્રીજું કહે છે, અને બહ્વચ (ઋગ્વેદી) વળી ચોથું જ કહે છે. એ સર્વેએ ખતાવેલો માર્ગ મુક્તિ મળે ખરી ? બ્રહ્મને પહોંચાય ખરું ? જેમ જુદે જુદે રસ્તે થઈને પણ એક જ ગામે પહોંચાય છે તેમ આ વિવિધ માર્ગો એક જ સ્થળે પહોંચતા હશે ખરા ? ”

ગૌતમ :—“ પણ તે સર્વે ખરા માર્ગ છે એમ તમે કહો છો ? ”

વાસિષ્ઠ :—“ હા, હું એમ જ કહું છું.”

ગૌતમ :—“ પણ તેઓમાંથી કોઈ એ બ્રહ્મનો સાક્ષાત્કાર કર્યો છે ખરા ? ”

વાસિષ્ઠ:—“ ના, તેમ ક્યું જણાતું નથી.”

ગૌતમ:—“ એમના ગુરુઓએ કયો હશે ખરો ? ”

વાસિષ્ઠ:—“ ના, તે પણ નહિ.”

ગૌતમ:—“ એમની ગુરુપરંપરામાં સાત પેઢી સુધી પણ કોઈએ ક્યો હોય તેમ તમને લાગે છે ? ”

વાસિષ્ઠ:—“ ના ! ”

ગૌતમ:—“ ના—ત્યારે તો ત્રણ વેદમાં કુશળ એવા બ્રાહ્મણો પણ એમ કહે છે કે ‘ અમે જે વસ્તુ કદી જોઈ નથી, જાણી નથી, તેના સીધા માર્ગ બતાવીએ છીએ. ’ ? ”

વાસિષ્ઠ:—“ હારતો.”

ગૌતમ:—“ આ તો સાં આંધળાની હાર ચાલી ! નથી આગલો જોતો, નથી વચલો જોતો, નથી છેલ્લો જોતો ! ત્રણ વેદમાં કુશળ બ્રાહ્મણોની વાણી પણ માત્ર ખાલી શબ્દોનાં ખોખાં—મિથ્યાલાપ છે.

વાસિષ્ઠ ! એક માણસ ચાર રસ્તાના ચોગાન વચ્ચે બેસીને સીડી ધડે છે. અને એને પૂછીએ છીએ કે આ સીડીવડે કયે મકાને ચઢવું છે ? ત્યારે એ ઉત્તર આપે છે કે એ મકાન તો હું જાણતો નથી ! એ કેવો મૂર્ખ ! એવું જ બ્રહ્મને જણ્યા જોયા વિના એના માર્ગની વાતો કરવી એ છે.

આ નદી અગ્નિરવતી એ કાંઠે પૂર વહેતી હોય, અને સામે કાંઠે કામવાળો માણસ આ કાંઠે બેસે બેસે જૂમ પાડે કે ‘ આ સામા કાંઠા ! આમ આવ, આમ આવ ! ’ વાસિષ્ઠ ! આમ એ માણસ સામાં કાંઠાને હજાર વાર જૂમ પાડે, એની સ્તુતિ કરે, કાલાવાલા કરે, પણ એ સામે કાંઠો આ તરફ આવે ખરો ? એને પહોંચવા માટે તો હોડીમાં એણે બેસવું જોઈએ. અને હલેસા મારીને સાં પહોંચવું જોઈએ. તે જ પ્રમાણે ત્રણ વેદમાં કુશળ બ્રાહ્મણ—જે ગુણોથી બ્રાહ્મણત્વ બને છે તે છોડી, જે ગુણોથી અબ્રાહ્મણત્વ બને છે તે આચરે—તો ‘ હે ઈંદ્ર ! હું તને બોલાવું છું. હે વરુણ ! હું તને બોલાવું છું. હે અક્ષા ! હું તને બોલાવું છું. ’ અમ કહે કાંઈ ફળ થાય ખરું ?

વાસિષ્ઠ ! આ નદી પૂર વહે છે તે વખતે એક માણસને સામે કાંઠે જવું છે. પણ બિચારાના હાથ મજબૂત સાંકળથી પૂઠે બાંધ્યા છે : એ સામે કાંઠે જઈ શકે ખરો ? તે જ પ્રમાણે અર્હન્તોના વિનયમાં જેને ‘ સંયોજન’

યાને સાંકળો કહે છે તે રૂપી મનુષ્યમાત્રને પાંચ બન્ધનો છે—રૂપ, શબ્દ, ગન્ધ, રસ અને સ્પર્શ—જે હૃદયમાં વિકાર (રાગ) ઉત્પન્ન કરી એનું બન્ધન રચે છે.

વાસિષ્ઠ । આ નદી પૂર વહે છે તે વખતે એક માણસને સામે કાઠે બેસી છે, પણ તે કાઠે માથે ઓઢીને સૂતો છે અને ભીંથે છે ! આ માણસ સામે કાઠે પહોંચે ખરો ? એ જ પ્રમાણે મનુષ્ય જ્યાં સુધી પાંચ આવરણો—રાગ, દ્વેષ, મોહ, આંધત્ય અને વિચિકિત્સા(શંકા)થી ઢંકાયેલો છે ત્યાં સુધી બ્રહ્મને પામે એ બનવાનું નથી.”

વળી એ જ સુત્રમાં આગળ જનાં શંકર સિદ્ધાન્તના જેવો જ, શુરુશિષ્યસંવાદ પૂર્વક, સિદ્ધાન્ત બાંધવામાં આવ્યો છે :—

વાસિષ્ઠ ગૌતમ બુદ્ધને કહે છે—“ગૌતમ ! મને કહેવામાં આવ્યું છે કે બ્રહ્મા સાથે એકતા પ્રાપ્ત કરવાનો માર્ગ શ્રમણ ગૌતમ જાણે છે.”

(આનો દેખાતી રીતે અસંબદ્ધ ઉત્તર આપતાં) ગૌતમ કહે છે : “વાસિષ્ઠ ! કહો વારુ, મનસાકટ આ સ્થળની પાસે—અદૂર—નથી ?”

વાસિષ્ઠ ? “છે જ : પાસે જ છે. દૂર નથી.”

ગૌતમ : “પણ વાસિષ્ઠ ! ધારે કે એક માણસ મનસાકટમાં જન્મે છે અને ત્યાંથી બહાર ગયો જ નથી. એને લોક પૂછે છે કે—મનસાકટનો રસ્તો કયો ! મનસાકટમાં જન્મેલા અને બિહારેલા એ માણસને એ વિષે જરા પણ શંકા કે મુશ્કેલી હોય ખરી ?”

વાસિષ્ઠ : “નહિ જ, ગૌતમ. અને એનું કારણ શું ? એ માણસ મનસાકટમાં જ જન્મે છે અને બિહાર્યો હોય તો મનસાકટનો દરેક રસ્તો એને તદ્દન જાણીતો હોય જ.”

ગૌતમ : “મનસાકટમાં જ જન્મેલા અને બિહારેલા એ માણસને મનસાકટના રસ્તા વિશે શંકા કે મુશ્કેલી હોય, પણ બ્રહ્મલોકનો માર્ગ કયો એમ તથાગત(બુદ્ધ)ને પૂછવામાં આવે તો એને એ વિષે જરા પણ શંકા કે મુશ્કેલી નથી. કારણ કે હે વાસિષ્ઠ ! બ્રહ્મા *હું જાણું છું, બ્રહ્મલોક

* બ્રહ્મ સગુણ ઈશ્વરરૂપે ‘બ્રહ્મા’ કહેવાય છે.

હું જાણું છું, અને ત્યાં જવાનો રસ્તો પણ હું જાણું છું. અહલોકમાં ગયો હોય, ત્યાં જ જન્મ્યો હોય, તેની પેટે હું એ જાણું છું.”

આ બ્રહ્મા તે જ ઈશ્વર; અને અહલોક તે ગાગી અને યાસવદ્ધચના સંવાદમાં જેનો છેવટના કારણ તરીકે ઉલ્લેખ કર્યો છે તે.*

આટલા ઉતારા વાંચ્યા પછી કાણ કહેશે કે—

‘વેદ સિદ્ધાન્તની સાથે તેમના (ગૌતમ યુદ્ધના) સિદ્ધાન્તનો જરા પણ સ્પર્શ થતો નથી ?’

[વસન્ત, આષાઢ, સંવત્ ૧૯૭૦]

* “કસ્મિન્નુ खलु ब्रह्मलोका ओताश्च प्रोताश्चेति? स होवाच गार्गि मातिप्राक्षीः ।”

—વાજસનેયિ બ્રાહ્મણોપનિષદ્

૧૩ : આપણા ધર્મનું ભવિષ્ય

(વિચારમાલા)

પ્રશ્ન :—હેલો પ્રશ્નના ઉત્તરમાથી એક ખીજે પ્રશ્ન ઉદ્ભવે છે, પરંતુ એ ઉપર આવતાં પ્રસંગોપાત્ત અન્ય એક પ્રશ્ન પૂછીશ. ગયા સપ્ટેમ્બર માસના 'નાઈન્ટીન્થ સેન્ટ્રી' પત્રમાં "The Future of Christian Religion" એટલે "ક્રિસ્તીયન ધર્મનું ભવિષ્ય" એવા મથાળાનો એક લેખ છે. આપે એ વાચ્યો હશે; એ ઉપરથી આપણા ધર્મની વર્તમાન સ્થિતિ વિષે કાંઈ સૂચન મળે છે?

ઉત્તર :—હા, એ લેખ મારા વાચવામાં આવ્યો છે. એમાં લેખક ત્રણ વાત દર્શાવે છે :—

(૧) સુધરેલી પ્રજાઓમાં 'પોપરી' એટલે રોમથી પોપાતું ક્રિસ્તી-નિરીતું સ્વરૂપ—જેમાં પોપનું સુખ્યત્વ માનવામાં આવે છે, અને જે રોમન કેથોલિક સંપ્રદાયને નામે પ્રસિદ્ધ છે—તે આગળ માર્ગ કરી શકતું નથી.

(૨) પ્રત્યેક પ્રોટેસ્ટન્ટ સુધારકના જે જે ખાસ સિદ્ધાન્ત હતા, તેના હવે દિનપરદિન વધારે લોકો ચક્રી ત્યાગ થતા આવે છે.

(૩) પ્રોટેસ્ટન્ટ ક્રિસ્તીનોત્તર પણ્ય કેથોલિક સંપ્રદાય તરફ વલણ રૂપે રીતે વધતું જાય છે. અને કર્મકાંડ ઉપર એમનો પ્રેમ ચોખ્ખી રીતે સમજાય છે.

આ ત્રણ ઉક્તિઓને મળતી—તથાપિ કાર્મિક ફેરફારવાળી—આપણી વર્તમાન ધર્મસ્થિતિ પરત્વે પણ્ય ખીજ ત્રણ ઉક્તિઓ રચી શકાય :—

(૧) કેળવણીની વૃદ્ધિ સાથે આપણામાંથી બ્રાહ્મણોનો આપણા ઉપરનો અધિકાર ઘટતો આવે છે.

(૨) જિન, બુદ્ધ, શંકર, વલ્લભ આદિ ધર્મપ્રવર્તકોના પરસ્પર વિરોધમાંથી જન્મેલા ધર્મ સંબંધી વિચારો ક્રમે ક્રમે ક્ષીણ થતા જાય છે; તેમ જ, આપણા સુધારાવાળાઓએ આપણાં પુરાણો વિષે, કેટલેક અંશે વળુશ્રમ વ્યવસ્થા વિષે, તથા બ્રાહ્મણોના હેતુ વિષે જે જે ખાસ વિચારો પ્રચલિત કર્યા હતા તેનો પણ્ય અનિષ્ટ ભાગ ધીમે ધીમે ત્યજતો જાય છે.

(૩) કેળવાયેલા વર્ગમાં પણ કર્મકાંડ તરફ ગ્રેમ ચોખ્ખી રીતે વધતો આવે છે. પણ આ વિષયમાં પાશ્ચાત્ય ધર્મસ્થિતિ સાથે અત્ર સર્વ પ્રકારે મળનાપણું નથી.

(ક) અત્ર થોડી તેમ જ ઘણી કેળવણી પામેલો કેટલોક વર્ગ તે ધર્મ તરફ તદ્દન બેદરકાર છે, અને એમની તો અત્ર વાન જ નથી.

(ઘ) અધૂરી કેળવણીવાળા વર્ગનો કેટલોક ભાગ—જેને ધર્મ તરફ રુચિ છે તે—કર્મકાંડમાં ગૂંચાઈ રહે છે, અને જ્ઞાનનું અભિમાન જો કદાચ ધરાવે છે તો તે ફક્ત નામનું જ.

(ઙ) અધિક કેળવણી પામેલા ધર્મ ઉપર આદરવાળા વર્ગના એ વિભાગ છે: કેટલાક કર્મકાંડ ઉપર અરુચિ જ દર્શાવે છે, અને કેટલાક જ્ઞાનને મુખ્ય ગણીને કર્મ, ઉપાસના આદિ વસ્તુઓને જ્ઞાનના આવિર્ભાવના પ્રત્યક્ષ સ્થાનરૂપ અને સાધનરૂપ માને છે.

આ વર્તમાન* સ્થિતિ સારી છે કે ખોટી એ વિષે આપનો પ્રશ્ન નથી; માત્ર એ સ્થિતિ શી છે એટલું જ જોવાનું મુખ્ય પ્રસ્તુત હતું; તથાપિ આ પ્રત્યેક ઉપર કાંઈક કાંઈક કહેવું એ નહન અપ્રાસંગિક, કે આપણી વિચારમાળામાં અધિક પડતું, નહિ ગણાય.

(૧) કેળવણીની વૃદ્ધિ સાથે જ્ઞાતિઓનો અધિકાર છટો આવે છે. પણ આપ પ્રશ્ન કં:શો કે એથી કાલ છે કે હાનિ? એનો ઉત્તર કે—જે સ્વાભાવિક છે, જે થવું જોઈએ, તે જ થાય છે; એટલે વિશ્વગતિ જો હમેશા સત્ય પરિણામ તરફ જ વળતી હોય તો આથી બેશક કાલ જ થવો જોઈએ. જેમ જૂના પાદરાં ખરી નવાં પાદરાં આવનાં, વૃક્ષ યુવાન બલવત્તર અને સુશોભિત બને છે, તેમ જ અન્ધકાર, આસ્રવ આદિ તમોગુણથી જનસમાજનો જે જે ભાગ વ્યાપ્ત હોય તે તે ધીમે ધીમે ખરી જઈ નવા ભાગ માટે માર્ગ કરી આપે એ સ્વાભાવિક છે. જનસમાજ એ વૃક્ષસમાન છે, એમાં કોઈ પણ ભાગ હમેશ માટે હુમ દાય એમ નો વનનું જ નથી, માત્ર જીવું ભાગને સ્થાને નવીન ભાગ આવે છે એટલું જ. આ જ રીતે જેમ જેમ નિર્ભવ દયેલો જ્ઞાતિવું વર્ગ અસ્ત થતો જશે તેમ તેમ એનું સ્થાન ધાર્મિકતાથી યુક્ત અને કોલેજ આદિ સાધનો વડે વિદ્યારંભન થયેલા પુરોધા પુરાશે, કાષ્ઠ, એ જ લક્ષ્યના 'જ્ઞાતિ' છે, અને એ જ 'જ્ઞ'ના ખગ સ્વરૂપનો વિચાર તીવ્ર વિનંસાર્થ, શુદ્ધ કેસથી અને વિજ્ઞાણ શુદ્ધિ કરવા સમર્થ થકે. હવના એકુએટો તેવા છે એમ

* આ સ્થિતિનું પણ કેટલેક લોકો તો હજી અંજુ પ્રભાત જ થયું છે.

કહેવાનો આશય નથી. પણ વિદ્વાનું સ્થાન જે પાછળના વખતના હિંદુ-સ્તાનમાંથી ધણે ભાગે હુપ્ત જેવું થઈ ગયું હતું તેનો પુનરુદય હવે યુનિવર્સિટીઓમાં જ થવા સંભવ છે એટલું જ મારું તાત્પર્ય છે. એક ટ્રેન્યુએટ તરીકે એ વર્ગ માટે હું અભિમાન કરું છું એમ જરા પણ મનમાં લાવ્યા વિના, મારા વિચારની સ્વતઃ સારાસારતા તપાસજો. બ્રાહ્મણો વિષે મને અનાદર છે એમ ન સમજશો. પ્રાચીન માટે મને અતીવ માન અને પૂજ્ય છુદ્ધ છે, મારા પ્રતિક્ષણના એ શુરુઓ છે, મારું હૃદય એમને હાથે જ ઘડાય એમાં હું મારું સુભાગ્ય સમજું છું. વર્તમાન બ્રાહ્મણો માટે મને દયા છે, એમાંના કેટલાકમાં હું બહુ પવિત્રતા અને શાંતિ જોઉં છું, અને તેથી તેવાને માટે, એમની વિદ્યાહીનતા છતાં પણ, મને માન રહે છે. પરંતુ ઘણો ભાગ તો વર્ણ્યતુષ્ટચર્માથી એક પણ પ્રકારની વૃત્તિ વિનાનો અને તેથી શૂદ્ર કરતાં પણ અધમ થઈ ગયો છે એમ કબૂલ કર્યા વિના નહિ ચાલે, આમાં તેમનો દોષ નથી. વિદ્યા એ 'Art of peace' (શાંતિ સમયથી કલા) છે—જેનો પાછળના વખતના હિંદુસ્તાનમાં સંભવ નહોતો, જનસમૂહને એનો ખપ જણાયો નહોતો, અને તેથી ઘણાખરા બ્રાહ્મણોમાં એની છત પણ નહોતી; છતાં પ્રમાણમાં એમણે બહુ ઘાન સાચવી રાખ્યું છે. પરંતુ જે હાલના અનુપમ શાંતિના સમયમાં પણ એઓ પોતાનું કર્તવ્ય કરવા જાગે નહિ, તો પછી એમને માટે દયા પણ ક્યાં સુધી રહેશે? બ્રાહ્મણોમાં બ્રાહ્મણત્વ નહિ હોય તો એમનો ઉચ્છેદ થશે જ. અને થવો જોઈએ જ, કારણકે જગતનો નિયંત્રા પરમ દેવ છે, અસુર નથી; અને જે અસત્ છે, સ્વસ્વરૂપથી ભ્રષ્ટ છે, એ લાંબી વાર ટકી શકતું નથી એવી વિશ્વવ્યવસ્થા છે. સર્વનો ઉપક્રમ સત્સ્વરૂપ તરફ જ હોય એ વેદાન્તસિદ્ધાન્તને અનુસરીને છે, અને બ્રાહ્મણો ખરા બ્રાહ્મણ થાય નહિ તો હુમ થાય એમ ધ્રુવવામાં આપણે વેદાન્ત સિદ્ધાન્તનો જ જય ધ્રુવીએ છીએ.

શંકર, છુદ્ધ આદિના વિગ્રહમાંથી જન્મ પામેલા વિચારો ક્ષીણ થતા જાય એમાં બહુ લાભ છે. એટલું ખૂબ યાદ રાખવાનું છે કે જગતમાં મહાત્મારૂપે સ્થપાયેલા કેઈ પણ પુરુષ સ્થાને એના પ્રતિપક્ષીઓ તરફથી જેવું અને જેટલું કહેવામાં આવે છે તેવું અને તેટલું ખોટું કદી વસ્તુતઃ હોતું નથી, તે સાથે વળી જ્યારે ઐતિહાસિક દૃષ્ટિબિન્દુથી એમનાં કાર્યો અવલોકાય છે ત્યારે તો બંને પક્ષો તે તે કાળને એવા અનુરૂપ દેખાય છે કે ઘણું કરી સર્વ વિરોધ એ રીતે શાન્ત થઈ જાય છે. વૈદિક બ્રાહ્મણ

ધર્મે, દયા આદિના શુભોનેા ત્યાગ કરી, સ્વર્ગ માટે યંત્ર યાગાદિક કરવામાં કૃતાર્થતા માની ત્યારે મહાવીર સ્વામી, ગૌતમ બુદ્ધ વગેરે થયા. બુદ્ધે ઈશ્વરના તેમ જ આત્માના અસ્તિત્વની અવગણના કરી, સત્ય વિરુદ્ધ કરી એ પણ ખરું. પણ ઈશ્વરને નામે તથા આત્માના અમરત્વને મિથે અનેક પાપો થતાં, તેનો ઉચ્છેદ કરવાના પ્રયત્નમાં બુદ્ધે એ બે તત્ત્વોની અવગણના કરતાં પણ આચકો ન ખાધો. પરંતુ એ જ અવગણના, સત્ય વિરુદ્ધ હોવાથી વખત જતાં કેવી અનિષ્ટ નીપજે છે એ જ્યારે બૌદ્ધ મતના પાછળના ઇતિહાસમાથી સિદ્ધ થયું ત્યારે શંકર જેવા મહાત્માના પ્રકારોનો પ્રસંગ આવ્યો. શંકરનું જ્ઞાન અનધિકારી અને અણસમજી હૃદયમાં કેવું શુષ્ક થઈ જાય છે એનો અનુભવ થતા, સમાનુજ વલ્લભાચાર્ય આદિને ભક્તિમાર્ગમા સાર સમજાવ્યો હતો. અત્રે વિવક્ષિત એટલું છે કે ધર્મ તત્ત્વજ્ઞાન આદિ મનુષ્ય આત્માને લગતા* સધળા વિષયો ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ અવશ્ય વિલોપવા જોઈએ અને એ દૃષ્ટિમાં જ પ્રત્યેક પ્રવૃત્તિનું અન્તર્ગત રહસ્ય સ્ફૂટ થઈ આવે છે.

વળી, ધર્મ પરત્વે આપણા ‘સુધારાવાળાઓ’એ પ્રાચીન ભાવનાઓનું સ્વરૂપ ખોટી રીતે સમજી કેટલાક વિચારો ચલાવ્યા હતા જેમાં ત્રણ મુખ્ય હતા : પુરાણ સ્હામેના, બ્રાહ્મણો સામેના, અને સ્મૃતિપૂજન સ્હામેના આક્ષેપો. પુરાણોનું ભૂગોળ અને ખગોલનું વર્ણન બ્રાહ્મણ સમય છે એમ માનીએ પણ તેથી એના ઉત્તમોત્તમ ધર્મ સંબંધી વિચારો ઉપર અનાદર શા માટે થવો જોઈએ ? ભાગવત તથા ઉપનિષદો તરફ વળવું—એમ કરવાનું શું કારણ ? મને ઉપનિષદો ઉપર બહુ જ આદર છે પણ ભાગવતાદિ પુરાણોને હલકા ગણવાનું કાંઈ પણ કારણ સમજાતું નથી. ઉપનિષદોના જ સત્યો પુરાણોમાં કેવી અલૌકિક કાવ્યપ્રતિભાના ચિત્રો બન્યાં છે ! ઉપનિષદ—સૂત્રોના એ કેવા રહસ્યપ્રદશી ભાષ્યો છે ! કદાચ તમને એમાં બ્રાહ્મણોની*

* ‘મનુષ્ય—આત્માને લગતા’ એમ કહેવામા ખાસ તાત્પર્ય છે, તે એ કે ‘રસાયનવિદ્યા’ આગળ કેવી હતી, કીમિયામાથી એ શી રીતે ઉદ્ભવી, એવા પ્રશ્નોથી ‘ઑકિસજન’ અને ‘હાઈડ્રોજન’ નામના વાયુમાંથી જળ થાય છે એ વસ્તુસ્થિતિ ઉપર બહુ અજર્વાળું પડતું નથી. પણ ધર્મ, તત્ત્વજ્ઞાન આદિ કેવી રીતે વિકસે છે એ વિચારમાથી ધર્મના સ્વરૂપ વિષે બહુ ભ્રમ મળે છે.

x ત્યાં કેટલેક ઠેકાણે તો ‘બ્રાહ્મણ’નો અર્થ ‘સાધુ’ થાય છે,

સત્તા બહુ વ્યાપી ગયેલી જણાશે. પણ એ સત્તા માટે એમની યોગ્યતા પણ કેવી હતી ? આપણા ઇતિહાસમા બ્રાહ્મણોએ પોતાનો સ્વાર્થ સાધવાનું જ કામ કર્યું છે એ આક્ષેપ અત્યંત બ્રાન્તિયુક્ત લાગે છે. આ સંબંધમા છેલ્લી સોશિયલ કોન્ફરન્સને પ્રસંગે મિ. જસ્ટિસ રાનડેનું ભાષણ પુનઃ પુનઃ વાંચવા જેવું હતું. એમાં 'બ્રાહ્મણ-સિવિલિઝેશન'ની સારી પ્રશંસા હતી. પરંતુ એટલું સ્મરણમા રાખવાનું છે કે બ્રાહ્મણોમાં પણ થોડો કચરો ઉત્પન્ન થયો નહોતો, અને એમણે રચેલા સર્વ પુરાણો અને પ્રત્યેકના પ્રત્યેક શબ્દો માનવા જેવા છે એમ નથી. સંસ્કૃત એટલું શાસ્ત્ર તેમ પુરાણ એટલા વહેમ એ ભલય ભ્રમ જતા રહી, જ્યારે બુદ્ધિ યોગ્ય કેળવણી પામી ઉદારતાથી તેમ જ વિવેકથી સારાસાર અંશ વિલોકતાં શીખશે ત્યારે જ સત્ય સમજાશે. પરંતુ આ માટે બે વાતની જરૂર છે : પ્રાચીન વસ્તુ માટે માન અને પ્રેમ; સ્વશુદ્ધિ ઉપર વિશ્વાસ અને એનો યોગ્ય ઉપયોગ.

(૩) કેળવાયેલા વર્ગમાં કર્મકાંડ તરફ પ્રેમ વધતો આવે એટલાથી હાનિ નથી. પણ એ પ્રેમના પ્રકાર ઉપર લાભ-હાનિનો બહુ આધાર છે અને એ બાબત કેટલોક વિવેક રાખવાની જરૂર છે, જે આગળ ઉપર સ્પષ્ટ થશે.

(૩ અ) કેળવણી પામેલો કેટલોક વર્ગ ધર્મ તરફ તફન બેદરકાર રહે છે એ થોડા શોકની વાત છે ? ધર્મ ઉપર મનુષ્યની અસંખ્ય પ્રવૃત્તિઓનો આધાર નથી ? અને જ્યારે કેળવાયેલા જનો જ એ વસ્તુ ઉપર રુચિ લાવી એને પોતાના હાથમાં નહિ લે, તો સ્વાભાવિક જ છે કે પામર જનસમૂહ વર્તમાન ધર્મસ્થિતિરૂપી અન્ધકૂપમા પડ્યો રહેશે. ધર્મ તરફ અનાદર રાખી ધર્મ એવો પદાર્થ જ જગતમાંથી કાઢી નાખવો એમ એમનો પ્રયત્ન હશે તો તે બ્યર્થ છે, વસ્તુતઃ તો એમનો ધર્મથી વિરુદ્ધ વા તરફ એક પણ પ્રકારનો પ્રયત્ન જ દેખાતો નથી, અને આ વિષયમાં એમને એમની જવાબદારીનું ભાન જ થયું હોય એમ લાગતું નથી. પશ્ચિમ પ્રજાઓમાં પાદરીઓ પોતે ઘણી ઉચ્ચ કેળવણી પામેલા હોય છે એટલે ત્યાં અન્ય વિદ્વાનોની ધર્મ તરફ અરુચિ એટલી હાનિકારક નીવડતી નથી.

(૩ બ) પૂર્વ જોડેલો જ—અને કેટલીક રીતે એ કરતાં પણ વધારે—નુકસાનકારક વર્ગ અધૂરી કેળવણી પામેલાઓનો છે. જેઓ કર્મકાંડને જ સર્વસ્વ ગણે છે, અને 'અભેદ', 'પ્રેમ', 'અદ્વૈત' આદિ જ્ઞાનના શબ્દોને વગર સમજે ઉપાડી લઈ ગમે ત્યાં એનો ઉપયોગ કરે છે, જેઓ પોતાનું

વાસ્તવિક અમાન એ મહાન શબ્દોના રંગથી ઢાંકે છે, અને યુદ્ધિનો શ્રમ લેતાં કંટાળી 'હૃદય'વાદનો જોડો આડખર કરે છે. જેઓ તર્ક ઉપર આક્ષેપ કરી અન્યતાને શરણે પડી 'શ્રદ્ધા'નું પવિત્ર નામ વગેરે છે, અને કેળવાયેલા વર્ગને સ્વ. મણિલાલના 'નવીનો', 'સુધારાવાળાઓ', 'જડવાદીઓ' આદિ શબ્દો લગાડવામાં પોતાના જ્ઞાનની પરિસીમા માને છે! જેમ સ્વ. મણિલાલ નહોતા તેમ, હું પોતે પણ 'નવીન' નથી, 'સુધારાવાળો' નથી, 'જડવાદી' નથી, છતાં પૃથ્વુ છું કે જેઓ ઉપર આ ડીંતે આક્ષેપ અને નિન્દા કરવામાં આવે છે એમના બચાવમાં કાંઈ જ કહેવા નેવું નથી! મૂર્તિપૂજા એ પાપ છે એમ માનવામાં ક્રિસ્ચિયનિટીનું અકારણ્ય અનુકરણ કરવામાં આવે છે—કેમકે વસ્તુતઃ પરમાત્મા સિવાય અન્ય કોઈ વસ્તુ ભણ જ શકાતી નથી, અને ભક્તિ થઈ એટલે એ પરમાત્માની જ થઈ એ નક્કી છે. તથાપિ વિચારો કે મૂર્તિપૂજા કરી એટલે ગમે તેટલાં પાપો થઈ શકે એવો પ્રચાર આપણામાં ઘણે સ્થળે દીઠામાં આવતો નથી! આવે છે જ. તો પછી કર્મકાંડથી અધિક એવા જ્ઞાનનું અને કર્તવ્યયુક્તિનું કાર ઉઘાડવા જે જે પ્રયત્ન થાય તે તે લાભકારક જ છે એમ કહેવામાં શું ખોટું? જનમંડળના હૃદયમાં ભિતર્યા વિના, અને ધર્મચરિત્રનાં વિવિધ સ્વરૂપો ધ્યાનમાં લીધા વિના એટલા પ્રયત્નો થાય તેટલા નિષ્ફળ નીવડે એ સ્વાભાવિક છે, અને એટલા કારણથી જ સારા ઉદ્દેશથી પ્રવર્ત્યા સ્તાં પણ 'સુધારાવાળા'ઓનો શ્રમ વ્યર્થ નિવડ્યો હોય એમ નને લાગે છે. તમે કહેશો કે કર્મકાંડમાં પ્રાણવિનિમયના બહુ બહુ અર્થો રહ્યા છે અને તેથી કર્મકાંડની મહત્તા છે. પરંતુ આના જવાબમાં હું એટલું જ કહીશ કે, 'પ્રાણવિનિમય'ને 'ધર્મ' સાથે શી લેવા-દેવા છે? 'પ્રાણવિનિમય' આદિ નામે ઝાળખાતી શારીરિક કસરત તે 'ધર્મ'—આત્મા-પરમાત્માના સંબંધના અર્થમાં 'ધર્મ'—કેમકહેવાય? હું કર્મકાંડનું રહસ્ય 'પ્રાણવિનિમય' એટલે 'યોગ'રૂપે માનવા કરતાં જ્ઞાન રૂપે સમજવું ઉચિત ધારું છું. અને મનુષ્ય જીવનનો ખરો હેતુ 'યોગ'થી નહિ, પણ 'જ્ઞાન'થી સંધાય છે એ શંકરાચાર્યનો સિદ્ધાન્ત પરમ સત્ય લાગે છે. આ વર્ગને મેં અધૂરી કેળવણી-પાળા એટલા માટે કહ્યો છે કે વસ્તુતઃ તમે તપાસ કરશો તો તમને એમ જણાશે કે આવા વિચારોવાળા ઘણાખરા જ્ઞાનીની કેળવણી—અંગ્રેજી તેમ જ સંસ્કૃત—અસંત અદ્ય હોય છે. 'થિયોસોફી'નો ઉદ્દેશ સર્વ પ્રકારે, અને એના સિદ્ધાન્તો કેટલેક લાગે અને ગ્રાહ્ય છે, પણ 'થિયોસોફિસ્ટો'નો ઘણો વર્ગ તો સંસ્કૃત ભાષાનાં સાક્ષાત્ જ્ઞાન વગરનો અથવા અદ્ય જ્ઞાન

વાળો હોય એમ લાગે છે, અને તેથી એમનું સ્થાન આ (૩ જ) વર્ગમાં છે. ‘થિયોસોફી’ જ્ઞાન વિરુદ્ધ છે કે થિયોસોફિસ્ટોમાં કેટલાક વિદ્વાન નથી એમ ‘મહારુ’ કહેવું જ નથી.

(૩ ક) કેળવણી પામેલા વર્ગના મેં એ વિભાગ ગણાવ્યા : એક કર્મકાંડથી તદ્દન વિરુદ્ધ, અને બીજો કર્મકાંડ દ્વારા અને કર્મકાંડમાં ખરી ધાર્મિક સ્થિતિને અનુભવનારો. પૂર્વોક્ત વિભાગ ઘણું કરી એના ખરા ધાર્મિક ભાવને લીધે જ કર્મકાંડથી વિરુદ્ધ પડે છે, પરંતુ એમ કરવામાં અત્યાચાર થતો હોય એમ મને તો લાગે છે. સર્વથી કર્મકાંડથી શૂન્ય કોઈ પણ ધર્મ નથી. ધર્મની ઘણી શક્તિ કર્મકાંડ દ્વારા પકવ થાય છે. માત્ર, એમાં કેટલીક સાદાર્થ અને કેટલીક ભવ્યતા આવશ્યક છે. સાદાર્થ ગ્રામ્ય કરવાનો એક માર્ગ એ છે કે કર્મની સાથે જ ભક્તિ, ઉપાસના અને જ્ઞાનનો પણ આશ્રય કરવો—જેથી કર્મભાગ સ્વતઃ ઓછો થતો આવશે, અને જ્ઞાન શુદ્ધ અને નિર્બળ ન થઈ પડે એટલો કર્મનો જોઈતો ભાગ જ રહેશે. કોઈ કોઈ વાર ભવ્ય કર્મો પણ આવરવા ઠીક છે. સાધારણ પ્રજાના આચારમાં કર્મકાંડની સાદાર્થ, તેમ જ કેટલોક મહાન પ્રસંગે અને રાજદિગે કરવાના યજ્ઞાદિમાં ભવ્યતા—ઉભયથી લક્ષિત આપણી ગ્રામીન ધર્મચોજના છે, અને તેમાં મનુષ્ય-હૃદયના ઘણા સૂક્ષ્મ નિરીક્ષણપૂર્વક વ્યવસ્થા થઈ હોય એમ લાગે છે.

હવે ત્યારે વર્તમાન ધર્મસ્થિતિ પરત્વે ધર્મ પ્રતિ અનાદરનો પક્ષ બાદ કરતાં આપણા જનમંડળમાં ત્રણ વિચાર ચાલે છે :

(૧) ‘ગ્રામીનો’નો,

(૨) ‘નવીનો’નો,

(૩) ઇતિહાસદષ્ટિથી, વિશાળ અવલોકનથી, અને મનુષ્ય સ્વભાવના બનધારણનો વિચાર કરી, વસ્તુસ્થિતિ સ્વીકારનારાઓનો.

આ ત્રીજો વિચાર પ્રચલિત કરવાનો ઉપક્રમ ‘સુદર્શન’ના આઠ દ્રશ્યો કર્યો છે—અને એ વિચારને એની અસંખ્ય શાખાપ્રશાખાઓમાં દષ્ટિગોચર કરવો એ એના ખરા અનુયાયીઓનું કર્તવ્ય છે. આ પ્રસંગે લઈ અત્રે એટલું કહેવું જોઈએ કે—અમુક લેખમાં ‘સુધારા’ વિરુદ્ધ કેટલું છે, ‘અભેદ’ કે ‘ત્રિમ’ કે ‘અદ્વૈત’ શબ્દ એમાં કેટલી વાર આવ્યો છે, એ સ્વ. મણિલાલના સિદ્ધાન્તના અનુસરણની ખરી કસોટી નથી. એ મહાન આત્મા

સત્યાનુયાયી હતો, એને સત્ય ‘પ્રાચીનો’ તેમ જ ‘નવીનો’ ઉલ્લેખમાંથી સમાન રીતે ગ્રાહ્ય હતું. ‘પન્થ’, ‘સંપ્રદાય’ વિરુદ્ધ એના જેટલો ઉદ્દેશ્ય થોડાએ ક્યો હતો; છતાં ૨૫. મણિલાલના શબ્દોની પાછળ પ્રકાશતા આત્માને પોતામાં ઉતારવાને બદલે એમના શબ્દો રાત્રિ-દિવસ ગોખનારા અને એ રીતે ‘પન્થ’ની વૃત્તિને ઉત્તેજ વસ્તુતઃ મણિલાલના સિદ્ધાન્તનો વિઘાત કરનારા એમના અનુયાયી હોવાનું અભિમાન રાખે છે. મણિલાલ ‘અદ્વૈતવાદી’ હતા. પણ એમનો ‘અદ્વૈતવાદ’ માત્ર ઉચ્ચારમાં જ ન હતો; અનેક ભેદમાં અભેદ વિલોકવો, અભેદ સમજવો, સમજાવવો અને છેવટે હૃદયમાં દર્શનકૃતિમાં ઉતારવો એ જ ખરા અર્થમાં અદ્વૈતવાદનું અનુસરણ છે, અને એ અર્થમાં અદ્વૈતવાદ જેટલો અનુસરાશે તેટલું જ આદર્શના સિદ્ધાન્તનું ખરું અનુકરણ થયું ગણાશે. મણિલાલ “ચૈતન્યવાદી” હતા; અને વિકાસ, અભિવૃદ્ધિ એ જો ચૈતન્યનો ધર્મ છે તો એમનો સિદ્ધાન્ત પણ જડવત્ પડી ન રહેતાં વિકાસ પામે, એમાં અધિકતા પ્રાપ્ત થાય, એનાં જીર્ણ પદ્ધતિ ખરી પડી નવીન પદ્ધતિ આવે એમાં જ એની ખરી શોધ છે. એમાં જ એનું વાસ્તવિક તાદાત્મ્ય—ભેદમાં અભેદ—સચવાવાનો સંભવ છે.

‘Be doers of the word and not hearers only,
deceiving your own selves.’

‘The letter killeth but-the Spirit-giveth life.’

[સુદર્શન, ડિસેમ્બર, ૧૮૯૯]

૧૪ : મૂર્તિપૂજા

(વિચારમાલા)

વળી, ગયા.અ કમા ડોક્ટર લાંડારકરે અને પ્રાર્થનાસમાજમાં આપેલા ‘ઉપદેશનું’ અવલોકન કરતાં, અમે લખ્યું હતું કે “અખિલ વિશ્વ પરમાત્મામાંથી નીકળ્યું છે અને તેથી અમુક મૂર્તિને જ પરમાત્મારૂપ માનવી— એ જાનતિ છે. ડોક્ટર લાંડારકરની આ દલીલ અમારે કબૂલ છે, પણ એ વિદ્વાન માટે પૂર્ણ માન સાથે અમારે કહેવું જોઈએ કે મૂર્તિપૂજા પરમાત્મા ભાવે થઈ હોય તો પણ ખોટી જ, અને હિન્દુઓ મૂર્તિને જ પરમાત્મા માને છે, એ વાત યથાર્થ જણાતી નથી.” આ શબ્દોનું કાંઈક આજ વિશેષ સ્પષ્ટીકરણ કરીએ.

હિન્દુઓ મૂર્તિને જ પરમાત્મા માને છે એ કહેવું સત્ય છે ?

મિ. રાનડે જેવા એક પ્રાર્થનાસમાજ જ શું કહે છે એ જુવો : મહારાષ્ટ્ર પ્રજાના ઉદય સંબંધી એમના પુસ્તકના “મહારાષ્ટ્રના સન્તો” નામના પ્રકારણમાં એ નીચે પ્રમાણે લખે છે :—

“It a complete misunderstanding of their thoughts and ideas on this subject when it is represented that these gifted people were idolators in the objectional sense of the world. They did not worship stocks and stones.....These illustrations will serve to show in what light image-worship, as an aid to devotion, was utilized by these saints, and unless this distinction is borne in mind, will be impossible to understand the true position occupied by these teachers in this important matter.”

અર્થાત્ મૂર્તિપૂજા ભક્તિમાં મદદ કરે છે, અને એ રીતે જ મહારાષ્ટ્રના સન્તોએ એનો ઉપયોગ કર્યો હતો.

હિન્દુઓ મૂર્તિથી પરતત્ત્વને મૂર્તિમાં પ્રત્યક્ષ કરે છે, એ હરેક મૂર્તિપૂજક હિન્દુને પૂછી જોતાં પાદરીઓને પણ સમજાયું છે. મહામદ, જસસ

અને તે પહેલાંના કેટલાક ચાહુદી લોકોને મૂર્તિપૂજા અનેક પાપની સાથે જોડાયેલી અને અધમ દશામાં પડેલી માલુમ પડી એટલા માટે તેઓએ મૂર્તિપૂજા સ્થાપે વધી લીધી; વળી, એ લોકોનો પરમાત્મા સંબંધી વિચાર જગતની પાર સ્વર્ગમાં વસતા એક પુરુષનો હતો અને તેથી જેમ મહારી પૂજા એ તમારી ન હોય તેમ મૂર્તિની પૂજા એ પરમાત્માની પૂજા નથી એમ એમને લાગ્યું. હવે, પરમાત્મા સંબંધી આ વિચાર ખોટો છે; અને ઐતિહાસિક કારણોથી ઉદ્ભવેલા મૂર્તિપૂજના ખંડનને—અર્થાત્ અમુક સમયની મૂર્તિપૂજના ખંડનને ત્રૈકાલિક સત્ય રૂપે સ્થાપવું એ જીલભરેલું છે. વળી મૂર્તિપૂજા એ પરમાત્માને સંકડાવી નાખવાના પ્રયત્નમાંથી નીકળી નથી. પણ એનો અવ્યવહિત રીતે સાક્ષાત્કાર કરવાની ઉત્સુકતામાંથી ઉદ્ભવી છે એ મિ. પ્રતાપચંદ્ર જેવા ‘બ્રહ્મો’ સમાજ પણ ચિકાગોની ધર્મ પરિષદમાં આપેલા લાખણમાં કબૂલ કરે છે:—

“But silence also becomes too oppressive, and takes shape in the offerings and acts of worship. Flowers, incenses, sacrificial fires, sacramental food, symbolical postures, bathings, fastings and vigils, are oftentimes more eloquent than words. There is no spirit without forms. Ceremonies without spirit are indeed dangerous, but when words fail before God, symbols become indispensable.”

—P. C. Mozoomdar.

અર્થાત્ ધાર્મિકતાની જૂનતા નહિ પણ ધાર્મિકતાની અધિકતા એ એનું કારણ છે.

ડોક્ટર લાઝરકરે એમના આ જ વ્યાખ્યાનમાં કહ્યું હતું કે પરમાત્માના વૈભવનું જ્ઞાન સૂર્ય, તારા, પર્વત, સમુદ્ર આદિમાં થાય છે. હવે, જે રીતે અખિલ વિશ્વ પરમાત્મામાંથી ઉત્પન્ન થયેલ છે અને એનો વૈભવ પ્રત્યેક અણુમાં વ્યાપી રહ્યો છે, છતાં એ વૈભવનું જ્ઞાન પર્વતાદિ—અમુક પદાર્થો—માં થાય છે, તે જ રીતે કેઈ ભક્ત અમુક મૂર્તિમાં એનું દર્શન કરી લે તો એમાં વધી લેવા જેવું શું છે? વગ્નુતઃ કેઈ પણ રીતે—પથ્થર, પાણી, સમુદ્ર ગમે તે પરમાત્મા છે, અને એ મહારી આગળ જ વસી રહેલો છે એવું જ્ઞાન થાય છે કે નહિ, અને એ જ્ઞાનને અનુરૂપ હૃદયવૃત્તિ જીવજે છે કે નહિ એટલું જ જોવાનું છે. ખરી ભક્તિ જીજ્ઞાસી હોય તો.

તે પરમાત્મા તરફ ઝીઝળતો નથી એ વિરોધી વાક્યો છે. તુકારામ આદિ મૂર્તિપૂજકો હતા, તેઓ ખરા ભક્ત ન હતા એમ કોણ કહેશે? પરમાત્માનું દર્શન કરવું એટલું જ કામ છે, અને એ દર્શન વસ્તુનઃ થાય છે કે કેમ એટલો જ પ્રશ્ન છે. પર્વતમાં પરમાત્મદર્શન થાય છે તેમ મૂર્તિમાં પણ થાય છે, ખરી વાત છે કે પર્વતાદિકમાં જે પરમાત્માની ભવ્યતા નજરે પડે છે, તે મૂર્તિમાં નથી પડતી. આ વાન આપણાં શાસ્ત્રોને પણ સંમત છે, અને તેથી એ પર્વતસુગ્રાદિકનાં યાત્રા, પૂજન આદિનો વિધિ દરે છે. અદ્ય પ્રતિભાવાળા માણસોને પર્વતાદિકમાં પરમાત્માદર્શન થતાં વાર લાગે છે, વા થાય છે તોપણ કંઈકે નિર્જળ રહે છે—માટે વિશેષમાં શાસ્ત્રો મૂર્તિપૂજનો પણ ઉપદેશ કરે છે, જેથી ભક્તને પરમાત્મા મહારા ઘરમાં છે, મહારી નજર આગળ છે,—એમ ઉત્કટ અનુભવ થાય, અને શાંતિ મળે.

ગયા અંકમાં અમારા એક મિત્રે, મિત્રિસ એની બેસ્ટે અમદાવાદનાં આપેલા 'ભક્તિ' ઉપરના ભાષણનો સાર આપીને છેવટે લોડે મેટ્રોલેમાંથી એક ઉતારો ટાંક્યો હતો—એવી મનલમને! કે, ચાકુદી ધર્મ જગતમાં બિલકુલ ન વધ્યો અને ક્રિશ્ચિયન ધર્મને આપી જતાં વાર ન લાગી તેનું કારણ એ હતું કે નિરંજન નિરાકરનો વિચાર તત્ત્વજ્ઞાનીઓને ગમે તેટલો સારો લાગતો હોય પણ સામાન્ય લોકને તો એમનાં મુખદુઃખમાં લાગ લેતો અને મનુષ્યાકરવાળો ઈશ્વર જ ભેડે એ છે, એ વાલ રચીકારીને ક્રિશ્ચિયન ધર્મે મૂર્તિપૂજ દાખલ કરી, અને ચાકુદી ધર્મે તેમ ન ક્યું. પણ અમે તો આ કરતાં પણ ગહુ આગળ વધીને કહીએ છીએ કે મૂર્તિપૂજ સામાન્ય જનમંડળ માટે જ નહિ, પણ તત્ત્વજ્ઞાનીઓને પણ સ્વભાવિક છે—ધાર્મિકતાનું એ નીચલું પગથિયું નથી, પણ બહુ જીંચું પગથિયું છે. તમે કહેશો કે જે જંગલી પ્રજામાં જોવામાં આવે છે એ વસ્તુને ઉત્તમ કેમ કહેવાય? આનો ઉત્તર કે, મૂર્તિપૂજ જંગલી પ્રજામાં જોવામાં આવે છે એ વાત એની અધમતા નહિ, પણ વ્યાપકતા સિદ્ધકરે છે. મૂર્તિપૂજ જ શા માટે? જંગલી પ્રજામાં તો યુ' ધાર્મિકતા પણ નથી જોવામાં આવતી? પણ એટલા ઉપરથી ધાર્મિકતાને જંગલી પ્રજાનું લક્ષણ ગણી દેંદી દેવાનું કયો ધાર્મિક જન સચવશે?

માટે અમને તો લાગે છે કે—મૂર્તિપૂજ એ ખરી ધાર્મિકતાનો ઉદ્ગાર છે, પર તત્ત્વને પ્રત્યક્ષ કરી જોવા, સેવવા અને આલિંગવાનો ચત્ત છે, જૂના ચાકુદી ધર્મના વખતમાં અને તે પહેલાં ઘણો વખત, બેબિલોનિયા

વગેરે દેશોમાં ધાર્મિકવૃત્તિ બહુ નિકૃષ્ટ દશામાં ઊતરી પડી હતી અને તે વખતે મૂર્તિપૂજાએ બહુ બહુ અયોગ્ય સ્વરૂપો ધારણ કર્યા હતાં; એ કારણથી કેટલાક જૂના ચાહુદીઓ અને કાઠકો વગેરે નવીન ચાહુદીઓએ મૂર્તિપૂજા ઉપર પ્રહાર કર્યો.† પણ એટલા ઉપરથી, મૂર્તિપૂજાની ઐતિહાસિક સંદેષતાને ત્રૈકાલિક સંદેષતારૂપે માની લઈ, અને પરમેશ્વર સચરાચર વ્યાપી રહેલો છે—જગતથી પર (Transcendent) છે તેમ જગતમાં (Immanent) પણ છે—એ વાત જૂલી જઈ, ઉપર સ્વર્ગમાં ખેડેલો છે અને તેથી મૂર્તિથી ભિન્ન છે એમ બ્રાન્તિમાં પડી, ક્રિશ્ચિયનો અને મુસલમાનોનું અનુકરણ કરી, આપણા અર્વાચીન મુધારકો મૂર્તિપૂજાનું ખંડન કરવા બંધ છે એ મ્હોટી ભૂલ છે.

[સુદર્શન, ફેબ્રુઆરી, ૧૮૯૨]

[* "It must also be remembered that the scientific settling of normal values is a matter of slow growth and that many a prophet has in consequence assigned what seem to us wholly disproportionate values in his assessments of acts. Thus probably the most violent language with which crime was ever denounced has been launched against idolatry, which does not obviously harm society, sabbath-breaking which few communities have regarded as even immoral.....It is a psychological puzzle that this destroyer of idols (Mohammed) maintained the ceremony of kissing the Black Stone, which at any rate bears a close resemblance to idolatry."

—D. S. Margoliotz

આ વિદ્વાન ઓક્સફર્ડ યુનિવર્સિટીમાં અરેબિકના પ્રોફેસર છે, અને મુસલમાન ધર્મની બાબતમાં હાલમાં ઉત્તમ વિદ્વાન ગણાય છે.]

૧૫ : વર્ણવ્યવસ્થા જન્મથી કે કર્મથી?

(વિચારમાલા)

ચર્ચાપત્ર

વિનતિ કે—‘સુદર્શન’ પત્રમા વિચારમાળાનું ધોરણુ તેના આલ્પદ્રષ્ટાએ જ દાખલ કર્યું હતું; અને તે ધોરણુને આપ આગ્રહપૂર્વક વિકસિત કરવાનો પ્રયત્ન કરો છો, તેથી ‘સુદર્શન’ના પાઠકગણને ઓછો લાભ થશે નહિ, પરંતુ તે વિચારમાળાના વિષય નીચે જે જે પ્રશ્નો આવે છે, અને તે-તે પ્રશ્નોની જે-જે રીતિએ ચર્ચા થાય છે, તે ઉપરથી સ્પષ્ટ સમજાય છે કે આપણા ગુર્જર વિદ્વાનો તેનો વાસ્તવિક ઉપયોગ સમજતા નથી; અને કદાચ સમજે છે, તે તેને વિકાસવામાં અને વિસ્તારવામાં અત્યંત પ્રમાદ રાખે છે, તે પણ ઓછું ખેદકારક નથી. અને તે જ કારણથી સ્વં મણિભાઈ તે ધોરણુ દાખલ કરીને જ વિરામ પામ્યા હોય, એમ જણાય છે. તો પણ જેવો આગ્રહ અને સુહૃદયતાથી આપ તે ધોરણુ ખિલવવા પ્રયત્ન કરો છો, તેના જ આગ્રહ અને સુહૃદયતાથી મંડ્યા રહેશે, તો તેથી વહેલે અથવા મોડે તેનો સદુપયોગ થયા વિના રહેશે નહિ, એમ આશા રાખવામા આવે છે.

અહુણાં તો બહુધા પ્રશ્નોનો ઉદ્ભવ આપ તરફથી અથવા મઠ એક વ્યક્તિ તરફથી થાય છે, અને તેનું વિવરણપૂર્વક સંમાધાન માત્ર આપને જ કરવું પડે છે, એમ સમજાય છે. તેથી ‘સુદર્શન’ને શ્રદ્ધાપૂર્વક અનુસરનારાઓના સર્વે સંશયોનું છેદન થઈ, તેઓની હૃદયગ્રંથિ ભેદાઈ જાય છે કે નહિ, એવો પ્રશ્ન આપના હૃદયમાં પણ સ્ફુર્ચા વિના રહેતો નહિ હોય. એના પ્રસંગમાં જ્યારે કોઈ અતિ ગંભીર પ્રશ્નને થોડાએક શબ્દથી પતાવી દેવામાં આવે, ત્યારે તો તેમાંથી કેટલા અનર્થો થતા હશે, તે પણ કદાપી ન શકાય તેવું નથી.

ગયા ડિસેમ્બર માસના ‘સુદર્શન’માં આપે હિંદુઓની ધર્મસંબંધી અને સાંસારિક સ્થિતિના સાપ્રત વલણ વિષે ચર્ચા કરતાં, બ્રાહ્મણ વર્ગ વિષે જે પ્રશ્ન ચર્ચા છે, તે ચર્ચાના શબ્દોમા ઉદ્દેશ નેટલો જ લાવ રહી શક્યો હોત તો, તેમાં હાનિકારક નહોતું. પરંતુ ઘણા થોડા શબ્દોમાં આપે

આપણો મનોભાવ દર્શાવવા પ્રયત્ન કર્યા છતાં, હિંદુસ્થાનના લવિષ્ય સંબંધી-
આર્થ અને અનાર્થ—બંને વર્ગના વિદ્વાનોને જે ચિંતા થાય છે, તે જ
ચિંતાની ભીંડી છાપ તે જ શબ્દોમાં તાદૃશ દીઠામાં આવે છે; અને તેથી-
તે ચર્ચાનું સ્પષ્ટીકરણ થવા વિસ્તારપૂર્વક વિવરણની આવશ્યકતા છે, એમ
ધારી આપને જે પરિશ્રમ આપું છું તે ક્ષતવ્ય છે, એમ આપ સ્વીકારશો જ.

આપ એવો પક્ષ ગ્રહણ કરો છો કે—બ્રાહ્મણવર્ગનું “સ્થાન ધાર્મિક-
તાથી યુક્ત અને કાલેજ આદિ સાધનો વડે વિદ્યાસંપન્ન થયેલા પુરુષોથી
પુરાણો, કારણ કે એ જ લવિષ્યના બ્રાહ્મણો છે.” અને એવી સ્થિતિ
લાભકારક છે, એવો આપનો સ્પષ્ટ સિદ્ધાન્ત છે. એ પક્ષમાંથી નીચે પ્રમાણે
પ્રશ્નો ઉત્પન્ન થાય છે:—

૧. હિંદુઓની વર્ણવ્યવસ્થા જાતિભેદથી ચોખ્ખી છે, તે ધૃષ્ટ છે
કે અનિષ્ટ છે? અનિષ્ટ છે તો પ્રાચીન આર્થ મહર્ષિઓએ તેમ કરવામાં
બૃહદ્ કરી છે કે શી રીતે?

૨. હિંદુ સિવાયની પ્રજાઓમાં વર્ણવ્યવસ્થા એવો કંઈ પણ સામા-
જિક ભેદ છે કે નહિ? અને એવો ભેદ રાખવાનું ધોરણ જાતિ—એટલે
જન્મયોગ વિના અન્ય પ્રકારે ઘડી શકાય તેવું છે કે નહિ?

૩. વર્ણવ્યવસ્થા તૂટતાં હિંદુ પ્રજાના પ્રજાત્વનો નાશ થવાનો સંભવ
છે કે નહિ?

આ પ્રશ્નોનું સમાધાન કરતાં, એક દૃષ્ટિબિંદુ નહિ, પણ અનેક દૃષ્ટિ-
બિંદુઓ લક્ષ્ય થઈ શકે છે. શાસ્ત્રપ્રમાણથી હરકંઈ પ્રમતું નિરાકરણ કર-
નારાંઓ સંસ્કૃત એટલું શાસ્ત્ર સમજતા નથી; પરંતુ શ્રુતિ, સ્મૃતિ અને
પુરાણની બધી એકવાક્યતા હોય, તેને જ પ્રમાણ ગણે છે. તે સર્વમાં પણ
શ્રુતિને જ પ્રધાનપદ આપે છે, અને તેમ કરતા બંને પક્ષવાદીઓ શ્રીમદ્
ભગવદ્ગીતાનું “ચાતુર્વર્ણ્યમયા સૃષ્ટં ગુણકર્મચિત્તમાગતઃ” —એ વચનને
સ્વપક્ષને પુષ્ટિકારક ધારે છે. તેથી તે વચનનું પણ યાથાર્થ સમજાવવાની
સંપૂર્ણ આવશ્યકતા છે. જન્મના યોગથી વર્ણભેદને સ્વીકારનારાઓ ગુણ-
કર્મ પ્રમાણે જ કૃત-કર્મનું ફળ ભોગવવા પુનર્જન્મ થાય છે, અને તેથી
તે સર્વ પ્રસંગને અનુરૂપ યોનિમાં જ જન્મ પ્રાપ્ત થાય છે, એમ જ સમજી
જાતિભેદ સ્વાભાવિક અને આવશ્યક હોય, એમ માને છે; ત્યારે વિકાસ-
ક્રમવાદ (Evolution theory) નો હેતુ પણ તેથી વિરુદ્ધ ન જ હોવો
ભેદી, એમ કહેવું યુક્તિયુક્ત છે. કેમકે વિકાસવાદમાં પણ પૂર્વજગુણોની

સંક્રાંતિ(Law of Heredity)ના નિયમનું અગત્યનું તત્ત્વ માનેલું છે. વળી આપે પણ “ સર્વનો ઉપક્રમ સત્સ્વરૂપ તરફ જ હોય છે ”, “ જે સ્વાભાવિક છે, જે થવું જોઈએ, તે જ થાય છે ” ઇત્યાદિ શબ્દોથી એ વિચારનું સમર્થન કર્યું છે.

વળી જન્મના યોગ વિના હિંદુઓના વર્ણભેદ જેવો ભેદ સર્વત્ર જોવામા આવે છે. માત્ર એટલો જ તફાવત છે કે—તેવી પ્રજાઓમા સામાજિક ઉત્કૃષ્ટતા અથવા નિકૃષ્ટતાનું વિભાજક સૂત્ર વિત્ત થઈ પડે છે; વિત્તથી નિકૃષ્ટ તે ઉત્કૃષ્ટ થઈ શકે છે, અને તેના અભાવથી ઉત્કૃષ્ટ નિકૃષ્ટ થઈ શકે છે. એ તો સામાજિક ભેદ થયો. પરંતુ જેને આપણે સુધરેલી પ્રજાઓ કહીએ છીએ—તેઓમાં વર્ણભેદ કેટલો દઢ અને બળવાન છે, તે જરા પણ ગુપ્ત રહ્યું નથી. મનુષ્યના ગુણોની કસોટી કદી પણ કાઢી શકાતી નથી. કર્મ પ્રકૃતિજન્ય છે, અને યુનિવર્સિટી જેની કસોટી કાઢવા પ્રયત્ન કરે છે, તેનાથી સામાજિક ભેદની બ્યવસ્થા કરવામાં આવે તો કેટલા બધા પાનેલોને આપણે બ્રાહ્મણ વર્ગમાં ચૂકવા પડે! તેમ જ ધનધરાના લોભને વસ્ય થઈ, મનુષ્ય રક્તસ્રાવમાં બુદ્ધિબળ દર્શાવનાર બિરમાકેને માટે કંઈક નવીન વર્ગ જ સ્થાપવો પડે.

એ વિગેરે અનેક દષ્ટિઓએ અવલોકન કરી, આવા ગંભીર પ્રશ્નોનું વિસ્તારપૂર્વક સ્પષ્ટીકરણ જો આપ જેવાં વિદ્વાન તેમ જ આર્થિકધર્મના તત્ત્વને યથાર્થ સમજનાર તરફથી થશે તો અગાનીઓનો ભુદ્ધિભેદ ઉત્પન્ન થતો અટકશે, એમ આશા રહે છે.

—[નિશાસુ]

(ઉત્તર)

૧. પ્રથમ તો રા. ‘નિશાસુ’ને અમારી ‘વિચારમાલા’ને હિદેશ સમજાવવો પડશે. અમારે કહેવું જોઈએ કે “ ‘સુદર્શન’ને શ્રદ્ધાપૂર્વક અનુસરનારા ” એવા શબ્દો વાચી અમને અત્યંત ખેદ થાય છે. અમે અમારા પત્ર માટે શ્રદ્ધા માગતા નથી, વિચાર માગીએ છીએ, અને અમારું સર્વને એટલું જ કહેવું છે કે જે જલાશયે આ પત્રના આદ્ય તન્ત્રીએ પાન કર્યું હતું, અને જ્યાં વર્તમાન તન્ત્રીએ યથાશક્તિ કર્યું છે અને કરે છે, ત્યાં સ્વયં આલીને જઈ તૃષા નિવૃત્ત કરવાયા જ લાલ છે. ખરેખર સ્વ. મણિલાલનાં તેર વર્ષ પર્યંતના ઉદ્દામ શ્રમ પછી પણ ગુજરાતમા સ્વતંત્ર વિચાર-કરવા તરફ લોકની પ્રવૃત્તિ થઈ ન હોય તો એ બહુ શોકજનક

વાર્તા છે. વળી, “સર્વે સંશયોનું છેદન થઈ...હૃદયગ્રન્થિ ભેદાઈ જાય” ત્યારે જ ‘વિચારમાલા’ ચરિતાર્થ થઈ ગણાય । — એ દષ્ટિબિંદુ પણ અમને અભિમત નથી. અમે તો મનુષ્યનું મનુષ્યત્વ વિચારી એમ જ માનીએ છીએ કે, શ્રતિ કહે છે તેમ, ‘પરાવર’નું દર્શન થાય ત્યારે જ ‘હૃદય-ગ્રન્થિ ભેદાઈ જાય, અને સર્વ સંશયોનું છેદન થાય.’ અમે પોતે વિચાર-હીન જડવત્ પડી રહી સંશયાતીત દશા પ્રાપ્ત કર્યાનો દંભ કરવા કરતાં, અનેક હૃદયગ્રન્થિ અને સ શયજાલથી ભરેલું મનુષ્યત્વ સ્વીકારવું જ વધારે પસંદ કરીએ છીએ, અને અમારા વાચકોમા પણ એ જ માગીએ છીએ. ‘સુદર્શન’ના તન્ત્રીએ કાંઈ જગતના સંશયનિવારકનું આચાર્યપદ લીધું નથી : એ માત્ર પોતાનો અનુભવ અન્ય આગળ મૂકે છે, * એનો અનુભવ ખીજના અનુભવ સાથે મળે છે કે નહિ એ શાન્તિથી વિચારી જોવા કહે છે, યથાપ્રસંગ કારણો પતાવે છે, અને એ જ રીતે જાણવા માગે છે.

સામાન્ય નિબંધમાં જે ભિન્ના પ્રકારની શૈલી, વિચારપદ્ધતિ અને સુશ્લિષ્ટતા સાચવવી પડે છે તેને બદલે કાંઈકાંઈ વાર વધારે સરલ, વધારે વાતચીતને મળતી, અને જુદા જુદા અનેક વિષયોને કાંઈક કાંઈક છેડતી એવી તરેહની પદ્ધતિ ‘વિચારમાલા’ દ્વારા ‘સુદર્શન’માં દાખલ કરવા ઇચ્છા થઈ છે. કારણ એ પદ્ધતિના લાભ પણ જુદા જ પ્રકારના અને અનેક છે. આમ હોવાથી સ્વાભાવિક રીતે દીર્ઘકાળના મનનને પરિણામે સિદ્ધ એવાં સર્વો થોડાક શબ્દોમાં દર્શાવવા પડે છે, કારણત્રદર્શન કાંઈક એક સ્થળેઃ કાંઈક અન્ય સ્થળે કરવામાં આવે છે, અને જ્યાં માત્ર હિંસાપ્રત્યે જવાબ જ પ્રાપ્ત આગળ મૂકવામાં આવે છે ત્યાં એની રીત સ્વયં કદખી લેવા વાચકને ગર્ભિત રીતે વિનંતિ થાય છે, જેથી નવીન અવસાસકની વિચાર-શક્તિ—સ્વયં શ્રમ કરવાથી—કેળવાય છે, અને આ રીતે ‘ગંભીર પ્રશ્નોને થોડાએક શબ્દમાં પતાવી દેવામાં’ પણ મહત્વનો હેતુ રહેલો હોય છે. અમારે એમ કહેવું જોઈએ કે સ્વ. મણિલાલની ‘અધ્યાત્મ પ્રશ્નમાલા’ના ધોરણથી આ ધોરણ કાંઈક જુદું જ છે. માત્ર બાહ્યકાર ઉપરથી સામ્ય માની લેવું એ ભૂલ છે.

* ઉદાહરણતરીકે—“સંસ્કૃત એટલું શાસ્ત્ર” સમજનારા જનોનો આપણામાં બહુ મોટો વર્ગ છે એવો અમારો અનુભવ છે. રા. બિન્દાસુનો અનુભવ એવો ન હોય તો એનો ઉત્તર એટલો જ છે કે—આપણો અનુભવ મળતો નથી. આ કરતાં અધિક દલીલ અત્રે સંભવતી નથી. પ્રત્યેક વાચકે પોતાની આસપાસ દષ્ટિ ફેરવી સત્ય નક્કી કરી લીધું હશે જ.

૨. બીજું—ઉપરના પત્રમાં રા. 'ગિરાસુ'એ જે સમ્યક્પુરુષને અને ગિરાસાના આકરમાં ચર્ચા કરી છે તે માટે એમનો ઉપકાર માની—એમાં સર્વેલા વિષય સંબંધે અને એટલું કહીશું તો ખસ થશે કે—

વર્ણવ્યવસ્થા સર્વથા અનિષ્ટ છે એવો સિદ્ધાન્ત અમને આરોપતાં પહેલાં અમારો કોષ એક કરતાં વધારે વાર વિલોકવા રા. 'ગિરાસુ'એ કૃપા કરવી જોઈતી હતી. વળી વર્તમાન સમયના નિર્ણવ 'વાસા'ના પચાવમાં પણ 'ઇવોલ્યુશન થિયરી' (= વિકાસક્રમવદ) ના લગ્ન નામનો આશય લેનાર ગૃહસ્થને એ વાદના વિશાળ સાહિત્યનો અભ્યાસ કરવા, અભ્યાસ કર્યો હોય તો મનન કરવા, અને મનન કર્યું હોય તો યાંત્રિકી પુનરાવર્તન કરવા અસારી નંદ્ર દિનતિ છે. અને માનવે છીએ કે આના શાન્ત વિચાર માટે રા. 'ગિરાસુ'એ તરફી લીધી નથી.—લીધી હોત તો અમારે એમને સ્મરણ કરાવવું ન પડત કે 'ઇવોલ્યુશન થિયરી' "પૂર્વજ ગુણોની સંક્રાન્તિ (Law of Heridity)" ના નિયમમાં જ સમાપ્ત થતી નથી. કોઈ પણ અંગ સ્વકાર્ય કર્યાં વિના લાભે વખત પહોંચે તો તે નિર્ણવ સર્વ વિનાશ પામે છે અને પછી "પૂર્વજ ગુણોની સંક્રાન્તિ"ને પ્રસંગ જ રહેતો નથી એ વિષય પણ 'ઇવોલ્યુશન થિયરી'નો જ ભાગ છે, અને એને આધારે અને અસારા બ્રાહ્મણ-કુળોને સ્વકાર્ય કરવા તરફ પ્રકૃત ધવાને ઉદ્દેશોધને કરીએ છીએ. બીજી રીતે બોલીએ તો, "પૂર્વજ ગુણોની સંક્રાન્તિ"માં રા. 'ગિરાસુ'ના કરતાં વસ્તુતાં અમને અધિક ક્રોધ છે માટે જ અમારે કહેવું છે કે વર્તમાન બ્રાહ્મણોમાં વિદ્યા હશે તો અવિવ્યના બ્રાહ્મણોમાં એ સહજ રીતે આવશે, નહિ કોઈ તો નહિ આવે. વળી રા. 'ગિરાસુ'ને એ પણ સ્મરણમાં હોવું જોઈએ કે જેન સહજ (inherited) ગુણો સંક્રાન્તિમાં સંક્રાન્ત થાય છે, તેમ જ પ્રાપ્ત (acquired) ગુણો પણ થાય છે, અને તેમ થતાં ત્યાં વિદ્યા લાભે કાળ વસશે ત્યાં જ લવિષ્મ. ખરું બ્રાહ્મણત્વ આવશે એ અમારું વાક્ય, 'ઇવોલ્યુશન થિયરી'થી દલીલ કરનાર ગૃહસ્થને અગ્રાહ ન જ હોવું જોઈએ. વળી ગુણોની સહજતા કિંમતે જાર સૂટતાં પહેલાં એક વાત એ પણ લક્ષમાં લેવા જોઈ છે કે જેમ જેમ વિકાસક્રમમાં જાયે ચક્રના બળે છીએ તેમ તેમ સ્વભાવ કરતાં અનુકરણ અને કેળવણીની અસર અધિક દીક્ષામાં આવે છે અને તેમાં પણ દેહ કરતાં આત્માના

શુભોમાં તો એનો બહુ મોટો ભાગ રહે છે. અને દિલ્લીર છીએ કે આ સર્વ સત્યતું રા. ‘જિજ્ઞાસુ’ ને વિસ્મરણ થઈ ગયું છે. પણ આમાં બહુ આશ્ચર્ય જેવું નથી, કારણ સારા સારા લેખકો પણ અર્ધા સમજાયેલાં ‘સાયન્સ’નાં સત્યોનો વ્યવહારમાં કેવો દુરુપયોગ કરે છે એ સુવિદિત છે.

એક ખીણ, પૂર્વના જેવી જ સુપ્રસિદ્ધ દલીલ એ છે કે ‘જન્મના યોગ વિના હિન્દુઓના વર્ણભેદ જેવો ભેદ સર્વત્ર જોવામાં આવે છે.’ ખરી વાત છે. પણ એ અન્યત્ર જોવામાં આવતો વર્ણભેદ ખોટો છે કે સારો છે? ખોટો છે તો એના અતુકરણથી શો લાભ છે? સારો છે તો દલીલ ખાતર એમ પણ કેમ ન કહી શકાય કે ત્યાંનો વર્ણભેદ, ‘જન્મના યોગ વિના’નો છે માટે જ સારો છે! અમારો પોતાનો અભિપ્રાય તો એવો છે કે અન્ય પ્રજાઓને જોઈ એ તેવું ન પ્રતીત થયેલું એવું શાસ્ત્રીય સત્ય પ્રાચીન હિન્દુ-સ્થાનને જડયું હતું—જે સત્ય વર્તમાન હિન્દુસ્થાન વાસ્તવિક રીતે જોતાં ખોઈ ગયું છે. “હિન્દુઓની વર્ણવ્યવસ્થા જાતિભેદથી ચોળાયેલ છે” એમા સ્વતઃ કાંઈ જ અનિષ્ટ નથી, પણ અર્થયુક્ત જાતિભેદ એ જ લાભકારક છે, અર્થહીન જાતિભેદથી કાંઈ જ ફાયદો નથી, ઊલટી હાનિ છે. ગમે તેવા મનોહર દેહમાં પણ ચૈતન્ય ઊઠી ગયા પછી તો દુર્ગન્ધ જ પેદા થાય છે એ સત્ય અત્રે સ્મરણમાં લાવવા જેવું છે. વર્તમાન દશા એવી છે કે નહિ એ વિષે બે મત થવાનો તો સંભવ જ નથી; તથાપિ ‘કારણ આખ્યા વિના એક ગંભીર પ્રશ્નને થોડાએક શબ્દોથી પતાવી દેવામાં આવે’—એવા આરોપથી મુક્ત રહેવા માટે અમે મિસિસ એની એસન્ટનો અતુલ્ય પ્રમાણ તરીકે અત્રે ટાકીએ છીએ. એ કહે છે :—

+ “The lower down we go in the scale of animal intelligence the more seems due to inherited instincts : the higher we go the more is due to imitation and to the training rendered possible by the greater size and complexity of the brain, and necessary by the prolongation of infancy”

—‘Darwinism and Politics’

x આ શબ્દ માટે રા. ‘જિજ્ઞાસુ’ની અમે ક્ષમા ઇચ્છીએ છીએ. અમે ‘આખું’ વાક્ય ‘ડાવિનિઝમ એન્ડ પોલિટિક્સ’ નામના લેખમાંથી લીધું છે—જે મૂળમાં આ પ્રમાણે છે :—“It is instructive to notice the way in which half-understood scientific theories are misapplied to practical matters.”

“It is clear and we all know it, however devoted our belief in the Hindu faith may be, that the four castes of the old time are not really amongst us to-day. If we test them by the test of the Shastras, if we test them by the test of the Lawgiver, we shall find that they are shams to a very large extent, as much a sham and a farce in the East as the titles of the nobility are a sham and a farce in the West.”*

કાઈ કહી શકશે કે આ બાઈ હિન્દુધર્મ વિરુદ્ધ એક ક્ષણ વાર પણ જૂલ કરે એમ છે? પ્રસંગોપાત્ત અત્રે એ પણ ઉમેરીશું કે જે વર્ગ ઉપરનો અમારો આક્ષેપ આ ચર્ચાનો વિષય થઈ પડ્યો છે તે વર્ગ ઉપર જ એ આ અધોગતિના આરંભની જવાબદારી મૂકે છે. એ કહે છે :—

“ભાઈઓ! હું તમને કહું છું—અને મહારો તમને મહોંએમહોં સ્પષ્ટ કહેવાનો હક છે, કારણ પશ્ચિમ દેશમાં જ્યાં તમારા ઉપર આક્ષેપ થાય છે ત્યાં હું તમારો બચાવ કરું છું—કે આ અધઃપાતની શરૂઆત, જે વર્ણ સર્વથી ઉમદામાં ઉમદા હોવી જોઈએ, પવિત્ર હોવી જોઈએ, જે સર્વથી ઉચ્ચ હોવી જોઈએ, ત્યાંથી જ થાય છે.” x

હવે અમે પૂછીશું કે જે આ પ્રમાણે સ્પષ્ટ ખરેખરું બોલી દેવાનો હક

* “હિન્દુધર્મમાં આપણી ગમે તેવી દૃઢ શ્રદ્ધા હોય તોપણ એટલું તો ખુલ્લું છે અને એ આપણે સર્વ જાણીએ છીએ કે પ્રાચીન સમયનું આતુર્વંશ્ય આજ આપણામાં ખરેખરું જોતાં નથી જ. આપણે એને શાસ્ત્રોની કસોટીથી તપાસીએ, શાસ્ત્રકાર(મનુ)ની કસોટીથી તપાસીએ, તો જણાશે કે તે ઘણે ભાગે ઢોંગ જ છે, પશ્ચિમમાં જેમ અમીરાઈના ખિતાબો ઢોંગ અને ફારસ જ છે તેમ અત્રે વર્ણવ્યવસ્થામાં પણ ઢોંગ અને ફારસ જ છે.”
x “I say to you, my brothers—and I have the right to speak to you plainly face to face, for I defend you in the West and there speak in defence of you where I find you attacked—I have a right to say to you face to face that the beginnig of the degradation lies on the caste that ought to be the noblest, that ought to be the highest, that ought to be the purest.”

એક પરદેશી બાઈનો છે, તો આ દેશને પોતાની માતૃભૂમિ કહી શકનાર એક હૃદયને નથી ?

એક ત્રીજી શંકા એવી છે કે “વર્ણવ્યવસ્થા તૂટતાં હિન્દુપ્રજ્ઞના પ્રજ્ઞત્વનો નાશ પામવા સંભવ છે કે નહિ ?” હિન્દુપ્રજ્ઞનું પ્રજ્ઞત્વ જો વર્તમાન સમયની નિર્જીવ દશામાં આવી રહેતું હોય તો ખરેખર બહુ દુર્ભાગ્યની વાત છે. અને અમને તો લાગે છે કે હિન્દુપ્રજ્ઞ વખતસર સ્વકર્તવ્ય સમજશે નહિ તો એ ક્રિયતિ બહુ દૂર પશ્ય નથી. એના પ્રજ્ઞત્વની આશા હાં સુધી જ છે કે જ્યાં સુધી એના અદ્વિતીય ભૂતકાલ માટે એને મમત્વ છે, જ્યાં સુધી સીતા, રામ, પાંડવ, દ્રૌપદી, કૃષ્ણ, અર્જુન આદિ નામો સાંભળી હિન્દુરુધિર હિન્દને એક છેડેથી બીજે છેડે સુધી સરખી રીતે ભીજશે. પરંતુ આ ભૂતકાલને વર્તમાન જોવા ખરેખરી તીવ્ર ઇચ્છાપૂર્વક પ્રવૃત્તિ જો નહિ થાય, ચાલતી વર્ણદશાથી સતુષ્ટ રહેવામાં કર્તવ્યભંગનું જો એને લાગ નહિ થાય, તો વિશ્વનિયમાનુસાર અસત્પ્રવૃત્તિઓનું જો પરિણામ થવું જોઈ એ તે થશે જ—કાંઈક થઈ પણ ચૂક્યું છે, પણ હજી થવું અટકાવી શકાય એમ છે, અને એ આપણા હાથમાં છે.

વળી, સામાન્ય રીતે પ્રાચીન મહર્ષિઓને ચાલતી દશા ઇષ્ટ હોય એમ માનવું એ તો એમની પવિત્ર કીર્તિને કલંક આરોપવા જેવું છે. તેઓમાંના સર્વનાં વિચારોની ‘એકવાક્યતા’ કરવાનું કામ તો એમને માથે લેવા ઇચ્છા હોય તેઓ ભલે લે, અમે તો માત્ર એમાંના એક મૂર્ધાભિષિક્ત વાક્યનો જ અત્રે ઉપયોગ કરીશું. મનુનો શ્લોક સુપ્રસિદ્ધ જ છે કે,

“યથા વાક્યમયો હસ્તો યથા ચર્મમયો મૃગઃ ।

યશ્ચ વિપ્રોઽનધીયાનસ્થાયસ્તે નામ વિચ્છતિ ॥”

“જેવો લાકડાનો હાથી,

જેવો ચામડાનો મૃગ,

તેવો વિદ્યા વિનાનો બ્રાહ્મણ—”

+ રા. ‘જિજ્ઞાસુ’ ઇચ્છે છે તેવી ‘એકવાક્યતા’ અમે ચાર શબ્દોમાં જ કરી દઈશું. સુભાષે અસંખ્ય શ્લોકો ટાકવાની જરૂર રહેતી નથી. મૂળમાં મનુનો શ્લોક અમે મૂકેલો જ છે, અને એની સાથે “यद्वै किं च मनुर्वदत् तद्भेषजम्” એ શ્રુતિ મૂકી લેશે એટલે રા. ‘જિજ્ઞાસુ’ની ઇચ્છાનુસાર અમારા સિદ્ધાન્તને અનકૂલ “એકવાક્યતા” થઈ જશે—જોકે અમારે આ સ્થળે કહેવું જોઈએ કે ‘શાસ્ત્ર’ના સંબંધમાં રા. જિજ્ઞાસુએ બતાવેલા વિચાર અમને સંમત નથી.

અર્થાત્ બ્રાહ્મણ નહિ પણ બ્રાહ્મણાકાર રમકડું—બ્રાહ્મણભાસ,

જાતિ ઉપરથી ગુણકર્મનું અનુમાન કરવું રા. ‘જિગ્તાસુ’ વાળખી ગણે છે. પરંતુ આ અનુમાનનું યાથાર્થ જાતિમાં સત્ત્વ હોય ત્યાં સુધી જ સંભવે છે એ બૂલવાનું નથી. એની બેસંટનું કહેવું માન આપવા જેવું છે કે જાતિ ઉપરથી ગુણકર્મનું અનુમાન કરવું તે કરતાં ગુણકર્મ ઉપરથી જાતિનું અનુમાન કરવું વધારે યોગ્ય છે. *ઉપનિષદમાંનું ‘સત્યકામ જાળ્યાલનું’ પ્રખ્યાત આખ્યાન પણ આ પ્રસંગે સ્મરણમા લેવા જેવું છે.

આ સિદ્ધાન્તો હવે વિચારદશામાંથી આગળ લઈ જઈ આચારદશામાં ઉતારવાનો સમય આવ્યો છે એટલે આ વિષે અધિક વિસ્તર કરવો અમને અરુચિ કર લાગે છે. અને અમારે કહેવું જોઈએ કે હજી સુધી પણ વર્તમાનજાતિભેદ નિર્જીવ અને અનિષ્ટ છે એ સન્યના સમર્થન માટે ‘અનેક દષ્ટિએ અવલોકન ’ કરવાની જરૂર રહેતી હોય તો એ ખરેખર બહુ આશ્ચર્ય અને ખેદની વાત છે. આશા છે કે આટલા જ ટૂંકા પણ કાંઈક દિગ્દર્શક ઉત્તરથી રા. ‘જિગ્તાસુ’ને સારી રીતે સંતોષ થશે કે ઉપર ખતાવ્યા

* “Suppose a Brahman Soul—I mean a highly developed, a spiritual Soul is seeking incarnation, and comes to India and searches for a Brahman's family, and finds the Brahmans ignorant of Sanskrit, of the Vedas, and of the real meaning of the Shastras, and finds with them the outer appearance and no inner reality, and suppose he finds the inner reality in some other caste or even in some other race? Suppose in a Shudra family he finds men and women who are pious, religious, who lead noble, pure and useful lives, it may well be that the Brahman Soul takes on the outer degradation of the body, preferring the degradation of the physical to the degradation of the spiritual. For what is a Real Brahman? A Brahman Soul or a Brahman Body?”—

સારાશ:—“ એમ ધારો કે એક બ્રાહ્મણ જીવ અવતરવાનો છે; હિન્દુ-સ્થાનમાં સર્વત્ર બ્રાહ્મણોમાં અજ્ઞાન છે, અને શરૂ વર્ણમાં વા અન્ય પ્રજામાં વિદ્યા છે; હવે કહો કે એ જીવ કયા અવતરશે? એ બ્રાહ્મણદેહ પસંદ કરશે કે બ્રાહ્મણજીવ? ખરો બ્રાહ્મણ કોણ? બ્રાહ્મણદેહ કે બ્રાહ્મણજીવ?

પ્રમાણે (૧) અમારા પક્ષમા જ ‘ ધર્મોત્થૂશન ચિયરી ’નો વાસ્તવિક અને સંપૂર્ણ સ્વીકાર છે; (૨) અન્ય પ્રજાને અગોચર એવું શાસ્ત્રીય તત્ત્વ માત્ર હિન્દુઓને—પણ તે પ્રાચીન હિન્દુઓને જ—વિદિત હતું, અને વર્તમાન ‘નાતળત’ તો લગભગ દુર્ગન્ધમય મૃત શરીરસમાન છે; (૩) હિન્દુ પ્રજાનું પ્રજાત્વ જો આના ઉપર જ આધાર રાખતું હોય તો આવી નિર્જીવ સ્થિતિ મટાડી એમાં જીવન લાવવાની જરૂર છે; (૪) મનુવાક્ય પણ અમારી તરફ છે, અને તેથી રા. જિજ્ઞાસુએ બતાવેલા ‘ એકવાક્યતા ’ના ન્યાયે શ્રુતિ પણ અમારી તરફ છે, કારણ શ્રુતિ કહે છે કે—

“ યદ્વે કિં ચ મનુરવદત્તદ્ મેષજમ્ । ”

“ જે કાઈ મનુએ કહ્યું છે તે હિતકારી છે. ”

[સુદર્શન; ફેબ્રુઆરી, ૧૯૦૨]

૧૬ : શાસ્ત્રદષ્ટિએ “હરિજનો”નો પ્રશ્ન

એક મહાપંડિત શાસ્ત્રી મહારાજની વાત છે કે એમને ત્યાં એક જાણુ વ્યવસ્થા (ધર્મશાસ્ત્રના વિષયમાં નિર્ણય) લેવા ગયો. મહારાજ જમીને પડખું કરી સૂતા હતા, અને બંને તરફ પોથીઓના ઢગ પડ્યા હતા. સૂતે સૂતે જ શાસ્ત્રીજીએ વ્યવસ્થા આપી દીધી. બીજે દિવસે કાર્ધક શંકા પડતાં એ જ માણસ ફરી પૂછવા ગયો. આ વખતે પણ મહારાજ કાલની માફક જ જમીને આરામ લેતા હતા, પણ તે બીજે પડખે. આજ એમણે કાલ કરતાં ઊલટી જ વ્યવસ્થા આપી ! તે ઉપરથી પેલા માણસે પ્રશ્ન કર્યો કે, “મહારાજ ! કાલે આપે કહ્યું હતું તેથી આજ આપ ઊલટું જ કહો છો. એમ કેમ ?” શાસ્ત્રીજીએ ઉત્તર આપ્યો : “કાલે હું કંઈ તરફ મ્હોં કરી સૂતો હતો ?” પૃચ્છક : “ડાબી તરફ.” શાં : “અને આજ ?” પૃચ્છક : “જમણી તરફ.” શાં : “હવે ખુલાસો થયો ? ગર્ભ કાલે મહારા મ્હોં આગળ પેલી પોથીઓ હતી અને આજ આ છે. એટલામાં બધું સમઝી લેજો.”

આ વાર્તાના જે કોઈ પુરુષ હિન્દુધર્મશાસ્ત્રોના ઉપહાસ માટે ઉપયોગ કરશે તે એનું રહસ્ય કદી પણ સમજી શકશે નહિ. “વેદા વિમિચ્ઞા સ્મૃતયો વિમિચ્ઞા નાસૌ મુનિર્યસ્ય મતં ન મિચ્છમ્”—એ જૂની મહાભારતની ઉક્તિ છે—અને એ ઉક્તિમાં નોંધેલી વિવિધ મતબેદરૂપી વસ્તુસ્થિતિ એ હિન્દુ ધર્મના જીવંત સ્વરૂપનું લઘ્ય ચિહ્ન છે. હિન્દુ ધર્મનો ઇતિહાસ ઓછામાં ઓછા પાંચ સાત હજાર વર્ષનો છે, અને તે પણ એથન્સ કે પેલેસ્ટાઇન જેવી ન્હાની જમીનો નથી, પણ એક મ્હોટા ખંડનો છે. અને તે પણ એક જ જાતિના લોકનો નથી, પણ અનેક જાતિના લોકનો, તેઓના પરસ્પર વ્યવહારનો તેમ જ પારિહાર(ત્યાગ)નો છે. તેમાં પણ વળી હિન્દુધર્મશાસ્ત્ર એટલે સામાન્ય ધર્મનાં વચનો નહિ, પણ ઉપર કહી તેવી હજારો વર્ષની, એક મ્હોટા ખંડની, અનેક જાતિની અનેક સંસ્કૃતિઓની ગૂંથણી—જેમાં સોના-રૂપા અને લોહાના જુદા જુદા તાર ઝાળખી શકાય છે, કેટલીક વાર મહાત્માઓના ઉપદેશરૂપી અગ્નિથી અનેક ધાતુઓની એક લગડી થઈ ગયેલી જ નજરે પડે છે, વા એક જ ધાતુનો સ્વાભાવિક વા આગનતુક મેલ અગ્નિની જ્વાળાથી ફેંકાઈ જતો

દેખીએ છીએ.*—આવી સ્થિતિમાં, હિન્દુધર્મશાસ્ત્રનાં વચનોમાં જે લિન્નતા દૃષ્ટિગોચર થાય છે એ એ શાસ્ત્રોને એક ઉન્મત્તના પ્રલાપરૂપ ન ઠરાવતાં, હિન્દુધર્મને એક અદ્ભુત લબ્યતા અર્પે છે.

ઉપર જણાવ્યા પ્રમાણે શાસ્ત્રોનાં વચનોની વિલિખનામાં દેશ, કાળ, પ્રસંગ,† અધિકાર અને ઉપદેશના સામર્થ્ય ઉપરાંત પણ એક કારણ છે અને તે તે શાસ્ત્રની વિશેષ દૃષ્ટિઃ અર્થાત્ જે શાસ્ત્રને અંગે એ વચન ઉચ્ચારવામાં આવે છે તે શાસ્ત્રને અંગે જ એનું ‘પ્રામાણ્ય સમજવાનું’ હોય છે, એટલે કે છેવટના નિર્ણયમાં તે તે શાસ્ત્રનું ‘બલાબલ તપાસવાનું’ રહે છેઃ જેમકે, અર્થશાસ્ત્ર કરતાં ધર્મશાસ્ત્ર બળવાન અને ધર્મશાસ્ત્ર કરતાં મોક્ષ (અધ્યાત્મ)શાસ્ત્ર બળવાન—જે બલાબલનો સિદ્ધાન્ત અષ્ટ શબ્દોમાં આપણા શાસ્ત્રકારોએ સ્વીકાર્યો છે. †

અત્રે એક વાત વળી વિશેષ જણવા જેવી છેઃ ‘ધર્મ’ શબ્દ આપણે શુજરાતીમાં જે અર્થમાં વાપરીએ છીએ તેના કરતાં સંસ્કૃતમાં એ શબ્દને અર્થ એક રીતે વિશાળ, અને બીજી રીતે સંકુચિત છે—જેથી ધર્મશાસ્ત્રનું પ્રામાણ્ય અને ગૌરવ આંકવામાં ઘણી વાર ભૂલ થાય છે. હિન્દુસ્થાનના ધાર્મિક જીવનના ઇતિહાસમાં એક એવો સમય આવ્યો કે જે વારે ધાર્મિક જીવનની બે ભાવના સ્પષ્ટ જુદી પડી ગઈઃ એક ભાવના પ્રવૃત્તિની અને બીજી નિવૃત્તિની, એક કર્મની અને બીજી જ્ઞાનની, એક ગૃહસ્થની અને બીજી વાનપ્રસ્થ વા સંન્યાસની. આમ થયું એટલે ‘ધર્મ’ શબ્દને વિશાળ અર્થ રાખી, ‘પ્રવૃત્તિધર્મ’ અને ‘નિવૃત્તિધર્મ’ એમ ધર્મના બે વર્ગ પાડવામાં આવ્યાઃ અથવા તો એ જ શબ્દના અર્થને સંકોચાવીને ‘બ્રહ્મ’—યાને ‘અધ્યાત્મ’ શાસ્ત્રથી પૃથક્ ‘ધર્મ’ શાસ્ત્ર રાખવામાં આવ્યું. તાત્પર્ય કે આપણે જેને ધાર્મિક જીવન કહીએ છીએ, એ સંબંધી શાસ્ત્રના સિદ્ધાંત જણવા માટે આપણે ‘ધર્મશાસ્ત્ર’ ઉપરાંત બ્રહ્મવિદ્યા યાને અધ્યાત્મશાસ્ત્રના ત્રણે અવલોકવા જોઈએ, અને તેમાં ધર્મશાસ્ત્ર કરતાં અધ્યાત્મશાસ્ત્ર, ધર્મ-મીમાંસા કરના બ્રહ્મમીમાંસા, ઉચ્ચતર પ્રમાણ મનાય છે એ લક્ષમાં રાખવું જોઈએ.

* જેમકે માસલક્ષણ અને યગમાં હિસા.

† જુલો “સ્મૃતિચન્દ્રિકા”માં દેશધર્મ અને કાલધર્મ સંબંધી પ્રકરણ.

* “અર્થશાસ્ત્રાચ્ચ ચલચદ્ધર્મશાસ્ત્રમિતિ સ્થિતિઃ॥” યાગવલ્કય-સ્મૃતિઃ તથા ધર્મ(કર્મ)મીમાંસા અને બ્રહ્મમીમાંસા, યાને પૂર્વમીમાંસા અને ઉત્તરમીમાંસા પરત્વે લાબ્યકારનાં વચનો.

વળી અધ્યાત્મશાસ્ત્રથી ધર્મશાસ્ત્ર બુદ્ધિ પડયું એટલે ધર્મશાસ્ત્રથી નૈતિક ભાવના પણ અલગ થઈ જઈને દેશ, જાતિ, કુલ આદિના આચાર—એ આચાર અને સ્વતંત્ર નૈતિક ભાવનાનો વિરોધ પ્રકટ થઈને કેટલીક વાર એમ પણ બન્યું છે કે એક જ પુસ્તકમાં બનેલી નોંધ બેવામાં આવે છે, અને શાસ્ત્રકાગ્નું તાત્પર્ય એ આચાર ઉપદેશવાનું નહિ, પણ બને તો એ આચાર ત્યજી એને સ્થળે ભંચી નૈતિક ભાવના સ્થાપવાનું હોય એમ દેખાય છે. પણ જેટલે અંશે ‘Law Giver’ યાને કાયદા બાધનારના અર્થમાં એ પુરુષ ‘ધર્મ’-શાસ્ત્રકાર છે તેટલે અંશે એને પ્રચલિત રૂઢિ યાને લોકના રીત-રિવાજરૂપ વસ્તુસ્થિતિ સ્વીકારવી પડે છે, અને જેટલે અંશે એ ‘Moral Teacher’ યાને નૈતિક ભાવના ઉપદેશનારના અર્થમાં ‘ધર્મ’-શાસ્ત્રકાર છે તેટલે અંશે એ ધર્મશાસ્ત્રકાર પ્રચલિત રીત-રિવાજને ઓળંગી એની પાર જઈ બેસે છે. વળી આ ઉપરાંત એક ગ્રીષ્મી વિચારવા જેવી વાત એ પણ રહે છે કે અમુક વચન કોના મુખનું છે, અર્થાત્ કયા શાસ્ત્રકાગ્નું છે—મતાન્ધ શિવપન્થી કે વિષ્ણુપન્થનું છે, મતાન્ધ જિનમાર્ગી કે વેદ-માર્ગીનું છે, એટલું જ નહિ પણ કયા પાત્રનું છે—અર્જુનનું કે ભીમનું, યુધિષ્ઠિરનું કે ધૃતરાષ્ટ્રનું કે વિદુરનું ? બદલે કયા પ્રસંગનું છે ? અને તે પૂર્વપક્ષનું કે ઉત્તરપક્ષનું ? એમાં મનુષ્યની ઉચ્ચભાવના યાને સિદ્ધાન્ત ઉપદેશવાનું તાત્પર્ય છે કે સામાન્ય મનુષ્યપ્રકૃતિ અને એની દુર્બળતા આલેખવાનો આશય છે ? આવી આવી દેખીતી ગ્રીષ્મી પણ શાસ્ત્રાર્થ-નિર્ણયમાં બહુ મહત્વની એવી ઘણી વાતો છે જે લક્ષ બહાર રાખવાથી ઘણા અનર્થ થાય છે.

ઉપલી વાતના કેટલાંક પગ્યુરણ ઉદાહરણો સંભારી જઈ જે મુદ્દાની વાત માટે આ લેખ લખ્યો છે તે ઉપર આવીશું.

“આત્માનં સતતં રક્ષેદ્વારૈરપિ ધનૈરપિ” એ મહાભારતની પંક્તિ છે પણ એમાં રહેલી નીતિ ઉપદેશવાનો મહાભારતકારનો આશય છે એમ કોણ કહેશે ? અથવા તો સામાન્ય કોટિની નીતિભાવનામાં પણ એને કોણ સંઘરશે ? “શરીરમાદ્યં ચ્છલુ ધર્મસાધનમ્—” એમાં ઘણું સત્ય છે. પણ શરીરને પાળી રાખવા માટે પણ આ પંક્તિ ઘણી વાર ટકાય છે. પરંતુ કોણ લક્ષમાં રાખે છે કે પાર્વતીનો તપશ્ચર્યાનો અડગ નિશ્ચય કસવા સારું શિવજીએ ઉચ્ચારેલું આ વચન પૂર્વપક્ષ છે, ઉત્તર પક્ષ નથી. મહાભારતમાં ધૃતરાષ્ટ્ર વાર વાર કહે છે કે—**“દિષ્ટમેવ પરં મન્યે પૌરુષં चाप्यनर्थकम्”** (નસીબ એ જ મ્હોટી વાત છે. પુરુષાર્થ

શાસ્ત્રદષ્ટિએ “હરિજનો”નો પ્રશ્ન : ૪૫૬

નકાચો છે.) પણ વસ્તુતઃ મહાભારતકારનું આ સિદ્ધાન્તસૂત્ર છે એમ મહાભારતનું ઉપદેશરહસ્ય વિચારનાર કદી પણ કહેશે નહિ. * ‘કામિનીપુ વિવાહેષુ શપથે નાસ્તિ પાતકમ્’ = “સ્ત્રીઓ આગળ અને વિવાહના કામમાં જ્યાં સોગન ખાવામાં પાપ નથી.”—એવું મનુસ્મૃતિનું વચન છે. અને એને મળતા ગૌતમ અને વસિષ્ઠનાં પણ વચન છે. પણ વસ્તુતઃ એમાં મનુષ્યપ્રકૃતિની નિર્બળતા નોંધવા ઉપરાંત શાસ્ત્રકારનું વિશેષ તાત્પર્ય માનવા કારણ નથી. x

વળી શિવ, વિષ્ણુ વગેરે દેવતાઓની નિન્દા અને સ્તુતિનાં પરસ્પર વિરુદ્ધ અસંખ્ય વચનો પુરાણોમાં મળે છે; એક ઠેકાણે ભગ્ન દુઃશક્તિની સ્તુતિ તો બીજા ઠેકાણે એની નિન્દા, એક ઠેકાણે ત્રિપુરૂનો વિધિ તો બીજા ઠેકાણે એનો નિષેધ, પરંતુ એ સર્વ શિવવિષ્ણુરૂપ એક જ પરમાત્માનું ખડું તત્વ બૂલીને દુરામહની મદિરાથી ચકચૂર બનેલા જનોએ દાખલ કરી દીધા છે એ સુપ્રસિદ્ધ છે. પરંતુ એ નિન્દાના મૂળમાં તે તે જનોના આચારરૂપી ઐતિહાસિક કારણ પણ રહ્યું છે એ ભાગવતની દક્ષપ્રબોધપતિના ધરના ધ્વંસની કથા વાંચવાથી સમજાશે.

* વસ્તુતઃ આ વચનમાં મહાભારતકારે અદ્વિતીય સામર્થ્યથી કૃતરાષ્ટ્રના પાતનું રહસ્ય સૂચવ્યું છે. આ વચનથી કૃતરાષ્ટ્ર વારંવાર પોતાની નિર્બળતાનો બચાવ કરે છે—જેમ જેમ એના કુળ ઉપર વિનાશ ધસતો આવે છે તેમ તેમ એમાંથી વિશેષ શીખામણ લેવાને બદલે એ સઘળા ભાવિની રમત છે એમ સમજે છે, અને આ સમજણને પરિણામે એ ક્રમે ક્રમે વધારે-તે વધારે નિર્બળતાના ગર્તમાં દૂબતો જાય છે—જુલો “મહા-ભારતનું ઉપદેશરહસ્ય.”

x મનુસ્મૃતિમાં એ વચન જો રથજો છે ત્યાંથી ઉઠાવી લેવામાં આવે તો એની પહેલાંના અને પછીના શ્લોક વચ્ચે સંબંધ તૂટતો નથી, બદલે ઠીક બેસી જાય છે. વળી, આ એક સામાન્ય લોકોક્તિનો જ અનુવાદ છે એમ મનુસ્મૃતિનો એક વિદ્વાન અંગ્રેજ ટ્રિપ્પણકાર કહે છે :

“I regard this verse as a proverbial saying independent of the position in which it is found, like many others in our text.”

બીજા ઉદાહરણ માટે જુલો—“આપણો ધર્મ : યુધિષ્ઠિરનું અસત્ય-કથન” (પૃ. ૧૭૭) જ્યાંના પ્રસંગને કવિની દષ્ટિએ ન અવલોકવાથી મહા-ભારતકારને અન્યાય થાય છે.

શાસ્ત્રોના વચનોનો મુખ્ય ભંડાર—મહાભારત અને સ્મૃતિઓ, જેનો વિચાર અત્રે પ્રસ્તુત છે તેમાં, “યદિહાસ્તિ તદન્યત્ર યન્નેહાસ્તિ ન તત્ ક્વચિત્” (=“જે આમાં છે તે જ ખીજે છે, અને જે અહીં નથી, તે ખીજે કયાંય નથી.”) એવી જેની સ્તુતિ છે એ ગ્રન્થમાં—મહાભારતમાં—શું ન મળે? સેંકડો વર્ષની અનેક જાતિની અને અનેક પ્રાન્તની સંસ્કૃતિઓ એ મહાન ગ્રન્થમાં પ્રતિબિંબિત થઈ છે.—

મહાભારતના અનુશાસન પર્વમાં ઉમા-મહેશ્વરસંવાદમાં કીક જ કહ્યું છે કે :—

ધર્મા बहुविधा लोके श्रुतिभेदमुखोद्भवाः ।
 देशधर्माश्च दृश्यन्ते कुलधर्मास्तथैव च ।
 जातिधर्मा वयोधर्मा गुणधर्माश्च गोभवे ।
 शरीरकालधर्माश्च आपद्धर्मास्तथैव च ।
 एतद्धर्मस्य नानात्वं क्रियते लोकवासिभिः ॥

મૂળ શ્રુતિના ભેદે કરીને, તેમ જ દેશ, કુળ, જાતિ, વય, ગુણ, શરીર, કાળ અને આપત્તિને લઈને, ધર્મમાં અનેક ભેદ ઊપજ્યા છે.

સ્મૃતિઓ તો (એમાં બને ત્યાં સુધી આર્યતા દાખલ કરવાનો થતો કરતાં છતાં) જન જાતના રિવાજ સ્વીકારીને જ પ્રવર્તે છે. બૌદ્ધાધન કહે છે : “પશ્ચાદ્યા વિપ્રત્તિપત્તિઃ દક્ષિણતઃ તથોત્તરતઃ । યાનિ દક્ષિણતસ્તાનિ ઘ્યાલ્યાસ્યામઃ । યથૈતદનુપનીતેન સહભોજનં માર્યયા સહભોજનં પર્યુષિતભોજનં માતુલપિતૃષ્વસુદુહિતૃગમનમિતિ । અથોત્તરતઃ ડુર્ણાવેક્રયઃ સીધુપાનમુમયદદમ્યવહારઃ આયુર્ધીયકં સમુદ્રયાનમ્ । ઇતર ઇતરસ્મિન્ કુર્વન્ દુષ્યતીતિ । દેશપ્રામાણ્યાત્ ।” પાંચ જાળતમાં ઉત્તર અને દક્ષિણના આચારમાં ફેર છે : વગર જનોઈ દોવેલાની સાથે જમવું, ઝી સાથે જમવું, વાશી ખાવું, મામા ફોઈની કન્યા પરણવી એમ દક્ષિણમાં ચ લે છે. બીન વેચવાનો ધંધો કન્વો, દારૂ પીવો, જે દાતનાં જનાવરનો આહાર કન્વો (‘મનુ’માં નિષેધ છે), શાસ્ત્રોથી આજીવિકા (લશ્કરી સિપાહીગીરી) કરવી, દરિયાઈ સફરે જવું (આ પણ ઉપલા શબ્દની માફક આજીવિકાના અર્થમાં સમજાવવું છે, એટલે કે ખલાસીનો ધન્ધો કરવો) આવા ઉત્તરના રિવાજ છે. આ ઉપરાંત બૃહસ્પતિ, દેવલ, ગૌતમ અને વરાહમિહિર વગેરે તે તે દેશના આચાર ગણાવે

છે તથા પાળવાનું કહે છે. બૃહસ્પતિ તેમ કરવામાં કાગણ બતાવે છે કે “દેશજાતિકુલનાં ચ ચે ધર્માસ્તત્પ્રવર્તિતાઃ । તથૈવ તે પાલનીયાઃ પ્રજુમન્ત્યન્યથા પ્રજાઃ ।” “દેશ, કુળ અને જાતિના ધર્મ જેવા ચાલ્યા આવે છે તેવા જ પાળવા, નહિ તો પ્રજામાં ખળભળાટ થઈ જાય.”— અર્થાત રાજ્યની શાન્તિ ખાતર આ નિયમ છે. આવા રિવાજોને બનતાં સુધી આર્થ કરવાનો મનુ આગ્રહ કરાવે છે, અને કહે છે કે, “સદ્ગિરાચરિતં યત્ સ્યાત્ ધાર્મિકૈશ્ચ વિદ્યાજાતિમિઃ । તદ્દેશકુલજાતિનામવિરુદ્ધં પ્રકલ્પયેત્ ॥” અર્થાત ઉચ્ચ નીતિની ભાવનાને બનતા સુધી દેશ, કુલ અને જાતિના રિવાજ સાથે જોડવી. આર્યો સિન્ધુ નદીના તટથી કન્યાકુમારી સુધી પ્રસર્જી એ દરમિયાન એમણે કેવા કેવા રીતરિવાજ જોયા હશે ? એ રીતરિવાજ જોવાથી તથા એના સર્ગમાં આવવાથી એમના પોતાના રીતરિવાજ ઉપર કેવી કેવી અસર થઈ હશે ?— એ ઇતિહાસનો મહિમા સમજનારા કેમ જૂલી શકે ? મનુસ્મૃતિમાં આશુર, રાક્ષસ, પૈશાચ આદિ વિવાહના; અને કુંડ, ગોલક, ગૂઢજ, કાનીન, અપવિદ્ધ આદિ પુત્રોના પ્રકાર નોખ્યા છે તેથી એ જાતના પુત્રો ઉત્પન્ન કરવામાં મનુનો આશ્રય કોવો ઉચિત ગણાશે ? વિશાળ દેશના અને અનેક જાતિના કષ્ટદા બાંધનાર તરીકે મનુને પોતાના પૂર્વકાળના તેમ જ પોતાના સમયના નિન્દા વ્યવહારો પણ ધ્યાનમાં રાખવા પડ્યા છે. એ વ્યવહારને નીતિની ભાવનાથી સુધારવાનો વા ઉપેક્ષવાનો પણ પોતે યત્ન કરે છે. પણ એ વ્યવહારને એક સ્મૃતિકાર તરીકે એ જૂલી શકે નહિ. આતું એક ઉદાહરણ : ‘નિયોગ’ (ભાઈની વિધવામાં પ્રજોત્પત્તિ)નો રિવાજ એ વર્ણુવે છે, પણ અન્તે કહે છે કે વેનરાજ્યે વણેતિ સંકર કરી દીધો તે મધીથી નિયોગ નિન્દા ગણાય છે.* બીજું ઉદાહરણ : માસલક્ષણ—બ્રાહ્મણ જાતિમાં પણ—મનુસ્મૃતિકારને જાણીતું છે. અને અનેક જાતનાં માંસમાં એ ભક્ષ્યા-ભક્ષ્યનો વિવેક કરે છે, પણ “પ્રવૃત્તિરેષા મૂતાનાં નિવૃત્તિસ્તુ મહા-ફલા” આમ એક જ વાક્યમાં માસલક્ષણનો ચાલુ રિવાજ—એ પ્રત્યે મનુબંધી સ્વાભાવિક પ્રવૃત્તિ નોંધવાની સાથે, અહિંસાની જીવી ભાવના તરફ પોતાનું અન્તરનું વલણ પ્રકટ કરી દે છે. દૂત રમનારને દેશપાર કરવાનું એ કહે છે, પણ ખરેખર વ્યવહારમાં એ આરા અમલમાં મુકાતી

* “તતઃ પ્રમૃતિયો મોહાત્ પ્રમીતપતિકાં સ્ત્રિયમ્ । નિયોજયત્ય-પત્યાર્થં તં હિ ગર્હન્તિ સાધવઃ ॥”

હોય તો દૂત રમનારા હોય જ કેમ ? તે છતાં તેઓનું અસ્તિત્વ હોઈને જ શ્રાદ્ધમાં એમને નોતરવા નહિ એમ મનુજનો નિષેધ બની શકે છે. આવતી કાલે શું ખાઈશું એની દરકાર કર્યા વગર સાદું અને ભિંચું વિદ્યાનું જીવન બ્રાહ્મણોનું આલેખ્યું છે, અને એના સાટામાં બધેકે એને આધારે, બ્રાહ્મણોને કેટલાક વિશેષ અધિકારો પણ આપ્યા છે, પણ તે સાથે કેટલાક બ્રાહ્મણો માસ વેચવાનો ધન્ધો પણ કરતા હશે એમ બતાવનારું મનુસ્મૃતિમાં વાક્ય પણ છે । મનુમહારાજ સર્વળું ભાર્યા પરણવાનો ઉપદેશ કરે છે, પછી અનુલોમ વિવાહ સુધી સંમતિ આપે છે, છતાં પ્રતિલોમ વિવાહની પણ અનેકવિધ સન્તતિ વર્ણવે છે. આ બેનાં મનુસ્મૃતિના સમયની સ્થિતિ પરત્વે જે અનુમાન સંભવે છે : સર્વળું અને અનુલોમનો નિયમ લવિષ્ય માટે હોય અને પ્રતિલોમ વિવાહ છૂટથી ચાલતો હોય; અથવા તો, સર્વળું અને અનુલોમ વિવાહ જ ઉચિત ગણાતા હોય, અને માત્ર કેટલીક જાતિઓની ઉત્પત્તિ વિષે પૂર્વકાળના પ્રતિલોમ વિવાહથી ખુલાસો કરવાનો ચત્ન થતો હોય. આમાંનું ખીજું અનુમાન સંભવને વિશેષ અનુસરતું છે. આ પ્રતિલોમ વિવાહથી ઉત્પન્ન થતી સન્તતિનાં જે નામ આપ્યા છે તેમાંનાં ઘણા તો મૂળ સંસ્કૃત કે તદ્ભવ પ્રાકૃત પણ નથી, કિંતુ અનાર્ય * છે : જેમકે પૌલ્કક્ષ - પુલ્કક્ષ; કેટલાંક સંસ્કૃત છે, તે પણ એના અર્થ સાથે સંબંધ ધરાવતા નથી—જેમકે વૈદેહક. અર્થાત્ આ જાતિઓની મૂળની અનાર્યતા મનુસ્મૃતિ વખતે જુલાઈ ગઈ છે, અનાર્યો આર્ય જનસમાજમાં ભળી ગયા છે, અને મૂળ તો એ આર્યો જ છે એવી સુન્દર કલ્પના દાખલ થઈ છે. † આ જાતના લોક પ્રથમ ‘અન્યાવ-
 * આ લેખમાં ‘અનાર્ય’ શબ્દનો અર્થ સિન્ધુ અને સરસ્વતીને કાંઠે વસેલા આર્ય લોકથી ભિન્ન એવો સમજવો. વર્તમાન સંસ્કૃત ભાષા એ પણ હિન્દમાં વસેલા આર્યોની એક અવાન્તર જાતિની જ ભાષા છે અને ખીજી આર્ય જાતિઓની ભાષા એના મુકાબલામાં ટકી શકી નથી, અને માત્ર થોડાક શબ્દો મૂકતી ગઈ છે એમ ઘણા વિદ્વાનોનું માનવું છે. આ રીતે કેટલીક હુત થયેલી આર્યજાતિઓનો પણ અનાર્ય શબ્દના અર્થમાં સમાવેશ થાય છે. આ નિર્ણયને મનુસ્મૃતિનો ટેકો છે : “મુલ્લવાહુરુપજ્ઞાનાં ચા લોકે જાતયો બહિઃ । મ્લેચ્છવાચશ્ચાર્યવાચઃ સર્વે તે દસ્યવઃ સ્મૃતાઃ” —અર્થાત્ ‘દસ્યુ’ (આ લેખના ‘અનાર્ય’) માં આર્ય અને મ્લેચ્છ ઉભય ભાષા બોલનારી જાતિઓ આવે છે.

x બ્રાહ્મણઃ ક્ષત્રિયો વૈશ્યઃ કૌલયો વર્ણા દ્વિજાતશચ । ચતુર્થઃ પૃથક્જાતિસ્તુ શૂદ્રો નાસ્તિ તુ પશ્ચમઃ । આથી ભલકું, મનુજ ખીજું વચન જીવે :

સાથી ‘અન્ત્યજ’, ‘અતિશદ્ધ’ ગણાતાં, અને એમાંના કેટલાક જતે દહાડે શદ્ધની પંકિત પણ પામ્યા. એ લોકોની સાથે જે અધમતા અને અસ્પૃશ્યતાનું વિશેષણ જોડાયેલું છે એ મૂળ એમની અનાર્થતાનું અને એ અનાર્થતા સાથે જોડાયેલાં ગુણકર્મનું પરિણામ છે.

હવે શાસ્ત્રકારોએ કયો કયો જાતિને ‘અન્ત્યજ’ મા ગણાવી છે એ જોઈએ:

“રજકશ્ચર્મકારશ્ચ નટો લુરુહ યથ ચ ।

કૈવર્તમેદમિલ્લાશ્ચ સપ્તૈતે ચાન્ત્યજાતયઃ(જાઃ સ્મૃતાઃ)”

ખીજી—

“ચળ્દાલઃ શ્વપચઃ ક્ષત્તા સૂત્રો વૈદેહકસ્તથા ।

માગધાઽઽયોગવૌ શ્વેષ સર્વે દ્યન્ત્યાવસાયિનઃ ॥ ”

આમાંના ‘રજક’ (ધોખી) અને ‘ચર્મકાર’ (ચમાર)ને ‘અન્ત્યજ’ ગણવાનું કારણ એમના ધન્ધાની મલિનતા છે જ. પણ વાછીના ખીજી ‘અન્ત્યજ’ શાથી ? કાલિદાસાદિ કવિઓનાં નાટક જેવાં તેવાં પ્રાચીન નથી—એમાં ‘નટ’ અન્ત્યજ ગણાતા હોય એમ લાગે છે ? સ્પષ્ટ છે કે ‘નટ’ શબ્દથી આર્થજાતિના નટ નહિ, પણ દોરડાં ઉપર નાચનારી હીન જાતિ પ્રાચીન કાળમાં એવો ધંધો કરતો હશે તેને એના ધંધાના કારણથી નહિ, પણ અનાર્થતાના કારણથી, અને એ અનાર્થતા સાથે જોડાયેલી આચાર અને દેહવસ્ત્રાદિકની મલિનતાના કારણથી ‘અન્ત્યજ’ કહી છે. ‘લુરુહ’ શબ્દ તો સ્પષ્ટ રીતે જ અનાર્થ છે. ‘કૈવર્ત’—માછીનો ધંધો પણ અનાર્થ

“મુખવાહ્નરૂપજ્ઞાનાં યા લોકે જાતયો વહિઃ । મ્લેચ્છવાચશ્રાર્યવાચઃ સર્વે તૈ દસ્યવઃ સ્મૃતાઃ ।” અર્થાત્ દસ્યુનો તે આહાણુ, ક્ષત્રિય, વૈશ્ય અને શદ્ધ એ ચારની બહારની જાતિ : આ જોનો વિશેષખરિહાર એવી રીતે કે આર્થસમાજમાં માત્ર ચાર જ વર્ણ, પાંચ નહિ—અને દસ્યુઓ એ વર્ણ બહાર. ક્રમે ક્રમે એ જ જનસમાજમાં ભળ્યા, એમ સિદ્ધ કરવાનો આ લેખનો ઉદ્દેશ છે. વિશાળ દષ્ટિ થતાં મનુને ત્યાં સુધી ભ.સ.વા લાગ્યું કે—“શનકૈસ્તુ ક્રિયાલોપાદિમાઃ ક્ષત્રિયજાતયઃ । કૃત્યલત્વં ગતાં લોકે બ્રાહ્મણા-દર્શનેન ચ । પૌષ્કાશ્ચૌદ્રવિઙ્ઘાઃ કામ્યોજા યવનાઃ શકાઃ । પારદા-પહ્લવાશ્ચીના કિરાતાઃ દરદાઃ સ્વશાઃ ।” આઠણુ ધર્મથી બ્રહ્મ થવાથી ક્ષત્રિયો શદ્ધતાને પામ્યા અને તેઓની પૌંડ્રક, ઓડ, કામ્યોજ, યવન, શક, પહ્લવ, ચીન, કિરાત, દરદ અને ખશ એ નામની જાતિઓ બંધાઈ. આ કંપના પણ અનાર્થ જાતિને આર્થ માની લેવાની ઇચ્છાથી બિપજી છે.

છે. ‘મેદ’ અને ‘ભિક્ષ’ પણ ખુદાં અનાર્થ નામ જણાય છે. ખીજા શ્લોકનું ‘આયોગવ’ પણ એવી જ કાંઈ જાતિનું વાચક છે. ‘વૈદેહક’ અને ‘માગધ’નો ધધો મલિન નથી, અને એ પ્રાચીન હિન્દુસ્થાનના અમુક પ્રાન્તના વતનીઓમાં નામ છે એ આપણે જાણીએ છીએ. એટલે હવે વિચાર એ ઉપસ્થિત થાય છે કે એ પ્રાન્તના સઘળા જ વતનીઓ અન્ત્યજ ગણાતા હોય તો તેમાં તે સમયની તેમની અનાર્થતા સિવાય ખીજું શું કારણ હોઈ શકે ? ‘સૂત’નો સૂ ધાતુ સાથે સંબન્ધ માની એનો અર્થ અનૌરસ પુત્ર માનીએ અને એવા પુત્રને હીન જાતિના ગણી એમને ‘અન્ત્યજ’મા લેખ્યા હોય એ સંભવે છે.* ‘ક્ષત્રા’ના મૂળ ધાતુનો એના અર્થ સાથે કાંઈ સંબન્ધ જોસતો નથી. એટલે માગધ, વૈદેહક, સૂત અને ક્ષત્રાને પૂર્વોક્ત શ્લોકમાં ભલે અન્ત્યજ કહ્યા, પણ ઇતિહાસમાં એમને અરપૂર્ય ગણ્યા હોય એમ જોવામાં આવતું નથી. વિદુર, કર્ણ, રામહર્ષણુ, જનક, સુદક્ષિણા + એ શું અરપૂર્ય ગણાતા હતાં ? બુદ્ધ અને મહાભારત બંને ઉપનિષદકાળથી માઠી આજ પર્્યંત તો એ જાતિના લોક અરપૂર્ય ગણાયા નથી. તો પછી રપષ્ટ છે કે આવા વચનો અતિ પ્રાચીન—અનાર્થકાળની જ કાંઈક સ્થિતિ ઉપર રચાયેલાં છે. અને મનુ વગેરે સ્મૃતિઓમાં એ સૌ જાતિઓને આર્યોના અનુલોભ-પ્રતિલોભ વિવાદથી ઊપજેલી વર્ણસંકર જાતિઓ તરીકે વર્ણવી છે એમા પૂરું ઐતિહાસિક સત્ય નથી. x જેમકે ભજજકંટક, આવન્ત્ય, વાટધાન, સક્ષ, મક્ષ, લિચ્છિવિ,

* ‘**ब्राह्मण्यां क्षत्रियात् सूतः**’ એમ સૂતની ઉત્પત્તિ કહેવાય છે. અને કૌર્મ પુરાણમાં વળી જુદું જ વર્ણન છે : **वैन्यस्य पृथोर्यज्ञे वर्तमाने महात्मनः सुत्यायमभवत्सूतः प्रथमं वर्णवैकृतम्**—આમ સૂતની યજ્ઞ-માંથી ઉત્પત્તિ કહી છે, અને પુરાણાન્તરમા રામહર્ષણુ નામના સૂતને (જેણે શૌનકાદિક ઋષિઓને પુરાણ સંભળાવ્યાં) શૌનક મુનિ ‘**अग्निकुण्ड-समुद्भूतसूतनिर्मलमानसे**’ ઇત્યાદિ શબ્દોમાં વર્ણવે છે.

+ દિવીપની પત્ની “**तस्य दाक्षिण्यरूढेन नाम्ना मगधवंशजा । पत्नी सुदक्षिगेत्यासीदध्वरस्येव दक्षिणा ॥**”—રધુવંશ.

x ‘પૂરુ’ કહેવાનું કારણ કે તે વખતે વર્ણસંકર જાતિઓ તો થતી હશે અને તે પહેલાં થઈ પણ હશે, પણ વર્ણસંકર તરીકે વર્ણવેલી ઘણી જાતિઓ વસ્તુતઃ વર્ણસંકર નથી પણ અનાર્થ છે, એ એમનાં નામ ઉપરથી, તેમ જ નામને જન્મના પ્રકાર સાથે સંબન્ધ ન હોવાથી રપષ્ટ જણાઈ આવે છે.

કારુષ, આવર્તક, કટધાનક, પુષ્પગ્રેખર, સન્નજલ, અમ્બજ, શિલીન્દ્ર, ધિગ્વણ, પારશવ, છત્રપ, દોલ, ઉલૂક, વત્સર, આભીર, મૌષ્ટિક, માહિષ્ય, મંચુર, મંડૂપ, મૌષલિ, કુકુટક, ખસ, પુક્કસ, ચુચુ, મદ્યુ ઇત્યાદિ અસંખ્ય જાતિઓનાં નામ અને વર્ણસંકરપ્રકાર મનુ યાગવલ્કયાદિ સ્મૃતિ તથા મિતાક્ષરી ઉપરની બાલંભદ્રી ટીકામાં + જોઈ લેવાં.

ધૃતિહાસના દ્વીપ વિના એકલા શાસ્ત્રનાં વચન વાચવાથી સત્ય જડે એમ નથી એ બતાવવા માટે આટલો વિસ્તાર કર્યો. હવે એક તત્કાલ ઉપયોગી મુદ્દાની વાત ઉપર આવીએ. ઉપર ‘અન્ત્યજ’ જાતિમાં ‘ચંડાલ’ અને ‘શ્વપચ’ ગણાવ્યા છે તેમાં “ક્ષત્રુજાતિસ્તથોગ્રાર્યા શ્વપાક इति कीर्तितः—” ક્ષત્રા’ પિતાથી ‘ઉગ્રા’ માતામા ઉત્પન્ન થયેલા તે ‘શ્વપાક,’ એમ ‘શ્વપાક’ વા ‘શ્વપચ’નું વર્ણન છે. આમાં ‘ક્ષત્રા’ અને ‘ઉગ્ર’ શબ્દ છે એના અર્થ : શુદ્ધ પિતા અને ક્ષત્રિય માતાથી ઉત્પન્ન થયેલ તે ‘ક્ષત્રા’ અને શુદ્ધ માતા અને ક્ષત્રિય પિતાથી ઉત્પન્ન થયેલ તે ‘ઉગ્ર’ એ પ્રમાણે છે. એટલે હવે શ્વપાક તે કોણ એ સમજાયું. શુદ્ધ પિતા અને ક્ષત્રિય માતાથી ઉત્પન્ન થયેલા પુરુષ શુદ્ધ માતા અને ક્ષત્રિય પિતાથી ઉત્પન્ન થયેલી કન્યા સાથે પરણે અને સન્તાન ઉપજાવે તો એ સન્તાન ‘શ્વપાક’ કે ‘શ્વપચ’ કહેવાય. હવે ‘શ્વપચ’ શબ્દનો અવયવાર્થ વિચારો : કૃતરાં રાંધીને ખાનાર તે ‘શ્વપચ’. હવે કહો કે ક્ષત્રિય અને શુદ્ધના વિવાહથી એ પેઢીમાં એવી અધમતા આવી જતી હશે કે એને પરિણામે માણસ કૃતરાનું માસ ખાવા લાગી જાય, અને અરપૃષ્ઠ બને ? તો પછી ખુલ્લું છે કે ‘શ્વપચ’ નામની મૂળ અરપૃષ્ઠ જાતિ છે તે કૃતરા ખાનાર કોઈક અનાય જાતિ છે. બીજો શબ્દ ‘ચંડાલ’ વા ‘ચાડાલ’, : અને એનું વર્ણન ‘ચંડાલ’ એટલે શુદ્ધ પિતાથી બ્રાહ્મણી માતામાં ઉત્પન્ન થયેલ તે. * ‘ચંડાલ’ના ગુણ ભાગવનમાં નીચે પ્રમાણે વર્ણવ્યા છે :—

÷ આ ટીકાનું ‘વર્ણજાતિવિવેક’ નામનું પ્રકરણ પ્રાચીન મધ્ય-કાલીન અને અર્વાચીન હારતની જાતિઓ સંબંધી શોધ કરવામાં બહુ ઉપયોગી થાય એવું છે. જેને સમય હોય તે પ્રથમ એનું અંગ્રેજીમાં લાપાન્તર કરી પછી સેન્સસ રિપોર્ટની મદદથી તથા જાતે હિન્દુસ્થાનમાં ફરીને એ સંબંધી શોધ કરવા બેસી જશે તો સ્હેલાઈથી કોઈ પણ યુનિવર્સિટીની ડોક્ટરની ડિગ્રી મેળવી શકશે.

* आयोगवश्च क्षत्ता च चण्डालश्चधर्मो नृणाम् ।

પ્રાતિલોભ્યેન જાયન્તે શૂદ્રાદપસદાસ્ત્રયઃ ॥

—મનુ

અશૌચમનૃતં સ્તેયં નાસ્તિક્યં શુષ્કવિગ્રહઃ ।

કામઃ ક્રોધઃ તર્પણસ્વભાવોઽન્તેવસાયિનામ્ ॥

—“અશૌચ, અસત્ય, ચોરી, નાસ્તિકતા, શુષ્ક કલહ, ક્રોધ અને તૃષ્ણા એ અન્ત્યજનેના સ્વભાવ છે.” * અહીં પણ એ વિચાર ઉપસ્થિત થાય છે કે એક શુદ્ધ બ્રહ્મણ કન્યા સાથે પરણે અને પ્રજાઉત્પત્તિ કરે તો એ પ્રજા ઉપર જણાવેલા ગુણવાળી થઈ જાય એ સંભવ છે? અનુમાન તો એમ જ થાય છે કે મૂલ ‘ચંડાલ’ તે ચંડ પ્રકૃતિની અનાર્થ જાતિ હોવી જોઈએ અને એનાથી દૂર રહેવા માટે એને અડવાનો નિષેધ છે. રામાયણમાં આપેલું ‘ચંડાલનું’ નીચેલું વર્ણન વાચતાં એની અનાર્થતા સ્પષ્ટ દેખાઈ આવે છે.

अथ राज्यां व्यतीतायां तस्यां राजा बभूव ह ।

चण्डालदर्शिनो राम सद्य एव कुराकृतिः ॥

नीलपीताम्बरधरो रक्ताम्बरकृतोत्तरः ।

संरब्धताम्रबोराक्षः करालो हरिपिङ्गलः ।

ऋक्षचर्मनिवासी च लोहाभरण भूषितः ॥

—રાત પૂરી થતાં, લાલ અને વિકરાળ દેખાવ, લીલો પીળો રંગ, લોહાનાં આભૂષણ, અને રીંછનું ચામડું પહેરેલું—એવી ચંડાલની આકૃતિ રાજાની થઈ ગઈ.

આ વર્ણન ઉપરથી તેમ જ અન્યત્ર જોવામાં આવતા ક્ષમશાનવાસ વગેરે લક્ષણ ઉપરથી ચંડાલ એ એક અનાર્થ જાતિનું જ વિશેષનામ હોવું જોઈએ એ ખુલ્લું છે. ઉપર જણાવેલા * સંકરથી જ એ જાતિ ઉત્પન્ન થયેલી માનીએ તો પણ સાધારણ શુદ્ધ અને બ્રાહ્મણીના વિવાહથી ઉપર ચીતરી છે તેવી ચંડતા સંભવની નથી. એટલે ચંડાલ-માતા બ્રાહ્મણી અનાર્થ શુદ્ધને ઘેર નીકળી ગયેલી માનવી જોઈએ. હવે વર્તમાન સમયના

* આ શ્લોક શિક્ષકાપયોગી હિન્દુ વેદધર્મના “ચાર વર્ણો”ના પાઠમાં મેં ટાક્યો છે. એ સંબંધે એક અન્યજ્ઞાણાના શિક્ષકે મને આશ્ચર્યપૂર્ણ લખી મોકલ્યું કે અન્ત્યજને સ્વભાવે આવા નથી હોતા. મને દિલગીરી થાય છે તે એ કે શિક્ષકે એ વાતમાંથી જે અનુમાન કાઢ્યું જોઈતું હતું તે ન કાઢ્યું, અને વૃથા મહારા ઉપર કોપ કર્યો : અનુમાન સ્પષ્ટ છે કે શાસ્ત્રકારોએ જે અન્ત્યજનેને અસ્પૃશ્ય ગણ્યા છે તે ઉપરના ગુણવાળાને જ.

* બ્રાહ્મણીમાં શુદ્ધી.

ઢેડ, ચમાર અને લાંગી જુવો; અને કહેા કે એમની આકૃતિમાં ઉપર વર્ણવી તેવી અનાર્યતા દેખાય છે? એઓમાં પરમાર, ચોહાણ, સોલંકી વગેરે ક્ષત્રિયકુળનાં નામ છે અને એ એ એ કુળમાંથી પતિત થયા છે એવી એમની સાંપ્રદાયિક કથા છે. વળી, પ્રાચીન ગ્રન્થોમાં ‘ચડાલ’ કે ‘ચાંડાલ’ શબ્દના સહગામી શબ્દ ‘શ્વપચ’ કે ‘શ્વપાક’, ‘પૌલ્કસ’ કે ‘પુલ્કસ’ જેવામાં આવે છે * અને તે સ્પષ્ટ રીતે અનાર્ય છે. યજુર્વેદમાં પુરુષમેધમાં પૌલ્કસના બલિદાનનો વિધિ છે, એથી પણ એની અનાર્યતા સિદ્ધ છે.

આપણા પૂર્વજોએ અનાર્યને પણ આર્ય કરી દીધા, અને આપણે આર્યને પણ અસ્પૃશ્ય કહી બહાર કાઢીશું? ક્ષણવાર માને કે હાલની અસ્પૃશ્ય જાતિ એ પ્રાચીન ચાડાલો અને શ્વપચોની જ સતતિ છે, તથાપિ પૂર્વની સ્થિતિથી ઊતરી પડેલા બ્રાહ્મણોને તમે પૂર્વવત્ બ્રાહ્મણ માને છે. તો પૂર્વની સ્થિતિમાંથી મુધરેલી અસ્પૃશ્ય જાતિને તમે સ્પૃશ્ય નહિ માને? કેટલો અન્યાય! ધંધાની અને આચારની મલિનતાના કાગળથી એમનો સ્પર્શ કરવો ઠીક ન લાગે એ સમજાય એવું છે, પણ તેઓ ખ્રિસ્તી થઈ સ્વચ્છ રહેના શીખે છે ત્યારે આપણે એમને અડીએ છીએ અને તે ચોચ છે, તે જ રીતે હિંદુ રહીને તેઓ સ્વચ્છતા પાળે તો શા માટે એ અસ્પૃશ્ય રહેવા જોઈએ? પણ આ વિષયમાં હિંદુ જનસમાજનો મન એકાએક બદલાઈ જવો સંભવિત નથી. પૃથ્વીના સઘળા લોકોમાં મૂળ સાચા બ્રાહ્મણ જેટલી સ્વચ્છતાથી રહેનાર કોઈ લોક નથી; એટલે બ્રહ્મણોના નેતાપણા નીચે ઉછરેલો હિંદુ જનસમાજ મલિનતા પ્રત્યે અસાધારણ જુગુપ્સા ધરાવે એ સ્વાભાવિક છે. પરંતુ અત્યારે બ્રાહ્મણોમાં પણ મૂળની સ્વચ્છતા રહી નથી એ જોતા હવે એ રૂઢિ હસવા જેવી થઈ પડી છે. તેમ અસ્પૃશ્ય વર્ગે પણ પોતાની મલિનતા ત્યજી બાકીના જનસમાજના દુઃખરૂઢને સપૂર્ણ રીતે ખોટો પાડવાની જરૂર છે.

હેવટે એટલું જ કહેવાનું કે આપણા ભાઈઓએ શસ્ત્રોનાં વાક્યોને જડતાથી વગળી ન રહેતા એના મૂળમાં રહેલ ઇતિહાસ ઉપર ધ્યાન દેવું જોઈએ અને એના પ્રકાશથી શાસ્ત્રનું મર્મ સમજવા યત્ન કરવો જોઈએ. મિ. વેલ્સની સાથે મળીને “Upon the matter of the teaching of

* ચાણ્ડાલોઽચાણ્ડાલઃ પૌલ્કસોઽપૌલ્કસઃ (પૃહ્લારમ્બક ઉપનિષદ).

history I am a fanatic ” એમ કહેવાનું મન થાય છે. આ ઐતિહાસિક દૃષ્ટિબિંદુ રુદ્ધિને વળગી રહી શાસ્ત્રાર્થ કરનારને પરવડતું નથી, પણ આપણા પૂર્વજો ઐતિહાસિક સ્થિતિ પ્રમાણે શાસ્ત્રોને અનુસરતા નવાં શાસ્ત્રો રચતાં એમ બતાવનારા ધણા દાખલા છે.

“ સિન્ધુસૌવીરસૌરાષ્ટ્રાન્ તથા પ્રત્યન્તવાસિનઃ । અન્નવન્નકલિન્નાન્ન ગત્વા સંસ્કારમર્હતિ ।

—આ વાક્યમાં સિન્ધુ, સૌવીર, સૌરાષ્ટ્રદિ દેશોમા જનારને પુનઃ સંસ્કાર ચાને કરી જનોઈ દેવું પડે એમ કહ્યું છે. છતાં કૃષ્ણ, પાંડવ વગેરેએ એ દેશમાં જવાથી જનોઈ બદલ્યાનું કયાય સાંભળ્યું છે? અને અત્યારે પણ એ પ્રમાણે કાણુ કરે છે? એ દેશો જે સમયમાં મ્લેચ્છ જાતિઓથી આક્રાન્ત હતા તે વખતને માટે જ એ વચન હતું અને તે વખતે જ એ પળાતું. હવે એ સ્થિતિ બદલાઈ ગઈ છે તેની સાથે રિવાજ પણ બદલાઈ ગયો છે. ‘મનુસ્મૃતિ’ના ટીકાકાર મેધાતિથિ ‘આર્યાવર્ત’ અને ‘મ્લેચ્છ દેશ’ કોને ગણુવા એ બાબતમા લખે છે કે— “મ્લેચ્છો બ્રહ્માવર્ત વગેરે દેશ જીતી લઈને એમાં વસે તો તે મ્લેચ્છ દેશ સમજવો, અને કોઈ આર્ય ક્ષત્રિય રાજા મ્લેચ્છોને જીતી એમના દેશમાં ચાતુર્વર્ણની સ્થાપના કરે અને આર્યવર્તમાં જેમ ચાંડાલોની વ્યવસ્થા કરી છે તેમ મ્લેચ્છોની વ્યવસ્થા કરે તો એ મ્લેચ્છ દેશ પણ યજ્ઞિય (યજ્ઞ કરવા લાયક આર્ય) ગણાય.” આવું મર્મગ્રાહી દૃષ્ટિબિંદુ શાસ્ત્રાર્થ—વિચારમાં આવવું જોઈએ.

શાસ્ત્રાર્થવિચારમાં આ ઐતિહાસિક દૃષ્ટિબિંદુ ઉપરાંત એક મ્હોટી જરૂર ખરા જિંડા અને ગંભીર અર્થમાં ધાર્મિક દૃષ્ટિબિંદુની છે. ઉપર જણાવ્યું તેમ, સંસ્કૃત “ધર્મ” શબ્દ લોકના રીતરિવાજના અર્થમાં વપરાઈ જતો હોવાથી, તેમ જ અધ્યાત્મશાસ્ત્રથી ભિન્ન એવા કર્મકાંડના અર્થમાં પણ સંકેતાર્થ ગયેલો હોવાથી, ધર્મના વિષયમા સામાન્ય લોકો જોઈએ તેવી વિશાળ દૃષ્ટિ ધરાવી શકતા નથી. આથી વ્યવહાર અને પરમાર્થ વચ્ચે તેઓ કૃત્રિમ ભેદ પાડે છે, અને અમુક તો અમુક અધિકારીનું જ એવું અતિશય નિયન્ત્રણ કરે છે. જેમકે, વ્યવહારમાં પડેલા ગૃહસ્થે જાણે સંન્યાસધર્મ બિલકુલ પાળવાનો જ ન હોય, જ્ઞાનની તો જાણે સંન્યાસી થયા વિના આશા જ રાખી ન શકાય, શંકરાચાર્યે મનીષાપંચકમા ઢેડ

સાથે પણ આત્મભાવ અનુભવ્યો એ આત્મભાવ તરફ ગૃહસ્થે તો જાણે મુખ પણ કરવાનું ન હોય—એવી એવી બ્રાન્તિઓ પ્રવર્તે છે. મનુષ્યજન્મ દુર્લભ છે, એ પ્રાપ્ત થયા પછી આખો જન્મારો કર્મકાંડના વિધિ-નિષેધ પાળવામાં જ ગાળવો, સંન્યાસ ન લઈ શકાય તો સંન્યાસની આખી પણ ન કરવી એ સ્થિતિ ખરા ધાર્મિક હૃદયને માટે વિષમ છે. ઉદય પામતા પહેલાં ઉદયગિરિની પાછળ રહીને સૂર્ય જેમ પૃથ્વીને ઉગાળે છે, તેમ આપણાં અધ્યાત્મશાસ્ત્ર પણ ધર્મશાસ્ત્રને ન ઉગાળે ?

[વસન્ત, આવશ્ય-ભાદ્રપદ, સંવત્ ૧૯૮૮]



१७ : स्पृश्यास्पृश्यत्वमीमांसा ।

यन्नामधेयश्रवणानुकीर्तनात्
यत्प्रह्वणाद्यत्स्मरणादपि क्वचित् ।
इवादेऽपि सद्यः सवनाय कल्पते
कुतः पुनस्ते भगवन्नदर्शनात् ॥

—भागवतम्

अन्नमयादन्नमयमथवा चैतन्यमेवचैतन्यात् ।
द्विजवर दूरीकर्तुं वाञ्छसि किं दूहि गच्छ गच्छेति ॥
—मनीषापञ्चकम्

नारायणं नमस्कृत्य नरंचैव नरोत्तमम् ।
देवी सरस्वतीं चापि शास्त्रं किमपिचिन्तये ॥

अधुना भारतवर्षे चाण्डालादिपदवाच्यत्वेनाभिमता ये जाति
विशेषाः सन्ति ते वेदानुसारिर्मर्षणैः स्पृश्या अस्पृश्या वेति विषये
महति विप्रतिपत्तिर्दरीदृश्यते ॥ अस्पृश्या एव, तेषां सर्वधर्मशास्त्रैः
साक्षात् प्रायश्चित्तविधानमुख्येन वा स्पृश्यत्वनिषेधात्—इत्येकः
पक्षः । स्पृश्या एव “एकोदेवः सर्वभूतेषु गूढः” इत्याद्यैकात्म्य-
प्रतिपादकश्रुतिप्रामाण्यात्”, “विद्याविनयसंपन्ने ब्राह्मणे गवि
हस्तिनः शुनिचैवश्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः” इति भगव-
द्वचनाच्च इत्यपरः पक्षः । एवं विप्रतिपत्तावुपस्थितायामादौतावत्
सामान्यतः विप्रतिपत्तिरहस्यं चिन्त्यते । पश्चात् विप्रतिपत्तिपरि-
हार विधाय सिद्धान्तं स्थिरीकरिष्यामः ॥

अस्ति किल भारतवर्षे पण्डितपुरी नाम नगरी । तत्र कोऽपि
विकल्पनाथो नाम मीमांसापारावारपारीण आचार्यवर्यो निवसति ।
स एकदाऽऽत्मनः सरस्वतीमन्दिराख्ये पुस्तकागारे कानपि
ग्रन्थान् पयल्लोचयन् दिवास्वापो निषिद्ध इति जानन्नपि धर्म-
वशान्मुहुर्तमात्रं निद्रामगमत् । निद्रोपरमे यदा नेत्र उन्मीलयति,
तदा स्वसमीपे वद्धाञ्जलिं किमपि पुरुषमपश्यत् । तेन पुरुषेणा-
चार्यवरः सप्रश्रयं प्रार्थितः—‘भगवन् । अस्मिन् धर्मविषये निर्णयं
दातुमर्हसीति । एवं कस्मिंश्चित् धर्मविषये निवेदिते आचार्येण
तत्रनिर्णयो दत्तः । किन्त्वनेन तस्य संशयो द्विगुणीभूतः । तेन

पुनराप्याचार्यः पृष्ठः—‘ भगवन् ! पूर्वधुर्मयासहागताय मम प्रतिनि-
वेशनेऽस्मिन्नेव विषये भवताऽन्नैव धर्मव्यवस्था दत्ता अद्य तु
तद्विपरीतं कथं दृश्यते ? ’ आचार्यः प्रश्नमुखेनोत्तरमदात् ।
‘ तस्मिन्दिनेऽहमुत्तराभिमुख आसम् दक्षिणाभिमुखो वा ? । ’
उत्तराभिमुख इति पुरुषेणोक्तम् । आचार्योऽवदत्—‘ अद्य तु ’
पुरुष आह—‘ दक्षिणाभिमुखं ’ इति । तदाचार्येणामिहितम्—यानि
पुस्तकानीदानीममाभिमुखं सन्ति तेष्वेवमेव प्रतिपादितं, यानि
पुनः परस्मिन्नह्न्यासंस्तेषु तद्विपरीतमिति ॥

इयमाख्यायिका नास्तिकैः परिकल्पितेति नैव मन्तव्यम् ।
“ वेदा विभिन्नाः स्मृतयो विभिन्ना नासौमुनिर्यस्य मतं न भिन्नम् ”
इति महाभारतकारेणाप्युद्धोषितत्वात् । किन्त्वेतावता बहुविधमत-
भेदेन श्रुतिस्मृत्यादिप्रमाणग्रन्थानामप्रामाण्यं प्रसज्येतेति न भेद-
व्यम् । कुतो नेति चेच्छ्रूयताम् । इदमेव शास्त्राणां भूषणं यत्तेषु
विप्रतिपत्तयो विद्यन्ते । कस्यचिद् अल्पज्ञस्य जीवस्य कृता एक-
मेव मतं संभवति किंतु “ सहस्रगीर्णां पुरुषः सहस्राक्षः ” इत्यादि-
श्रुत्युक्तसर्वव्यापकमहापुरुषस्य कृतौ सहस्रविधा मतविशेषा पर-
स्परं विरोधं परिहाय निवसेयुस्तत्र किमाश्चर्यम् ? । एवमपि विरु-
द्धानामविरोध इति तून्मत्तप्रलपितमिति चेन्न । विरुद्धानामेव
विरोध इति भाष्यते न विरुद्धानां विरोध इति । विरुद्धानां सतां
कथमविरुद्धानामित्युच्यते इति चेन्न । विरोधपरिहारोऽस्माकं
शास्त्रविद्भिः क्वचिदुपसर्गापवादव्यायेन, क्वचित्सामान्यविशेष-
कल्पनया, क्वचिद्गुणप्रधानभावाङ्गीकारेण, क्वचिदधिकारिभेद-
विमशे न क्वचिद्वक्तृश्रोत्रौचित्याचन्तया । क्वचित्प्रयोजनभेद-
दर्शनेन क्वचिच्छास्त्रभेदानुसंधानेन चेति बहुधा कृतः । क्वचित्तु
तेषां वैयधिकरण्येन विरोध एव न जायते ।—अत एव महाभा-
रतेऽनुशासनपर्वणि केचन धर्मभेदा परिगणितः । तद्यथा—

धर्मा बहुविधा लोके श्रुतिभेदमुखोद्भवाः ।

देशधर्माश्चदृश्यन्ते कुलधर्मास्तथैव च ।

जातिधर्मा वटोधर्मा गुणधर्माश्च शोमने ।

शरीरकालधर्माश्च आपद्धर्मास्तथैव च ।

एतद्धर्मस्य नानात्वं क्रियते लोकवासिभिः ॥

एवम् “अन्तःपुरुषेण कालरूपेण यो बहि” स्तस्य धर्मप्रभवस्य सर्वाधारमहापुरुषस्य देशकालाद्युपाधीनां नानात्वं तत्तदुपाभ्युपहितत्वं च इति सर्वं समञ्जसम् ॥

देशकृतो भेदः बोधायनेनैवमुदराहृतः—“पञ्चधाविप्रतिपत्तिः दक्षिणतः तथोत्तरतः । यानि दक्षिणतस्तानि व्याख्यास्यामः । यथैतदनुपनीतेन सहभोजनं भार्यया सहभोजनं पर्युषितभोजनं मातुलपितृष्वसृदुहितृगमनमिति ॥ अथोत्तरतः । ऊणाविक्रयः सीधुपानमुभयददभ्यवहारः आयुधीयकं समुद्रयानम् । इतर इतरस्मिन् कुर्वन् दुष्यतीति देशप्रामाण्यात् ॥”

कालकृतो धर्मभेदो यथा सत्ययुगे ये धर्मा न त एव त्रेतायां द्वापरे कलौ वा । तथा च मनुः—“अन्ये कृतयुगे धर्मास्त्रेतायां द्वापरेऽपरे । अन्ये कलियुगे त्रेतायां युगहासानुरूपतः” इति । तथाऽन्यत्रापि मजुराह—ततः (वेनराज्यात्) प्रभृति यो मोहात्प्रमीतपतिकां स्त्रियम् । नियोजयत्यपत्यार्थं तं हि गर्हन्ति साधवः ॥” इति । अपि च कलौ संन्यासे निषिद्धेऽपि न सर्वथा संन्यासाभावः इति कस्माद्धेतोरित्युच्यताम् । उपाधिभेदात् इत्येव वक्तव्यम् । कलौ संन्यासिनां दुराचारमनुसंधाय, यथार्थसंन्यासस्य दुष्करत्वं च विचार्य कैश्चित्स्मृतिकारैः कलौ संन्यासो निषिद्धः । नैतावताऽयं निषेधः सार्वजनीन इति कश्चित्प्रज्ञावान् मनुते ।

एवमेव—सिन्धुसौवीरसौराष्ट्रांस्तथा प्रत्यन्तवासिनः ।

अङ्गैर्वङ्गैर्लिकङ्गांश्च गत्वासंस्कारमर्हति ॥

अपिच—अङ्गैर्वङ्गैर्कलिङ्गांश्च सौराष्ट्रान् मगधांस्तथा ।

तीर्थयात्रां विना गच्छन् पुनः संस्कारमर्हति ॥

—इत्युक्तं तत्र श्लोकद्वये पाठभेदो कालभेदात् देशभेदे, अत एव धर्मभेदे, प्रमाणम् । यद्ययं निषेधः सनातनः स्यात् तर्हि मगवान् कृष्णः यदा यदा हस्तिनापुरात् सौराष्ट्रान् गत्वा ततो हस्तिनापुरं पुनरागतस्तदा तदा सौराष्ट्रगमननिमित्तकं प्रायश्चित्तं कृतवानिति कल्पनीयं स्यात् । तत्त्वश्रुतपूर्वम् । नास्माभिर्वर्तमानसमये वा तत्क्रियते । तत्त्वस्माद्धेतोः ? । कृष्णस्य सौराष्ट्राणां यवनैरनाक्रान्तत्वात् । इदानीमपि तथात्वात् सत्त्वपि यवनेष्वार्याचारपालनस्य निष्प्रत्यूहत्वात् ।

तस्मात् चाण्डालत्वेनाभिमितानामस्पृश्यत्वसिद्धये स्मृतिव-
चनानां प्रमाणतयोपन्यासमात्रेण नेष्टार्थसिद्धिः । इदानींतना-
श्चाण्डालत्वेनाभिमिता जातिविशेषाः पुरातन चाण्डालसदृशा एव
सन्ति अस्पृश्यत्वबीजं च तेषु पूर्ववदेवेति, यावन्न साध्यते
तावन्न तेषामस्पृश्यत्वसिद्धिः । शास्त्रमर्यादां बहुमन्यमाना अपि
सर्वेजनाः अजा इव सत्पणाभ्यवहारिणो मा भूवन् किंतु हंसवन्नी-
रक्षीरन्यायेन शास्त्राण्यालोचयन्तु, तत्त्वं चोपाधितः पृथक्त्वा
गृह्णन्तु—इत्यस्माकं सविनयमभ्यर्थना ॥

इदानीमन्त्यजानामस्पृश्यत्वे यानि यानि स्मृतिवाचनानि-
प्रमाणतयोपन्यस्यन्ते तेषां सर्वेषां बीजभूतानि वचनानि विशेषतो
मन्वादिस्मृतिषूपलभ्यन्ते तस्मात्तान्येवात्रचिन्तयामः

अत्रिणोक्तं—रजश्चर्मकारश्च नटो बुरुड एव च ।

कैवर्तमेदमिल्लाश्च सप्तैते चान्त्यजाः स्मृताः ॥

अत्र रजकचर्मकारयोरन्त्यजत्वं तज्जन्यमस्पृश्यत्वं च स्पष्टमेव ॥
नटशब्देनात्रैन्द्रियजालिको जातिविशेष एव विवक्षितः, न तु नाटक-
प्रयोगद्वौ भूमिकां गृह्णान्नटः । अन्यथा भरतमुनेः भरतपुत्राणां पारि-
व्राज्यादीनां चान्त्यजत्वापत्तेरस्पृश्यत्वापत्तेश्च । प्राचीनसमये इदानीं
च कदापि तादृशा नटा अस्पृश्या नैव भवन्तीति सर्वं सम्मतम् । बुरुडो
ऽपि कोऽप्यनार्यजातिविशेष एवेति प्रतिभाति साहचर्यद्वयार्थनाम्ना
च व्यवहारात् । बुरुडो वेणुपात्रादिनिर्माता इति केचित् । किंतु
तत्र तस्यान्त्यजत्वे न वेणुपात्रादिनिर्माणं हेतुः किन्त्वनार्यत्वम् ।
वेणुपात्रनिर्माणमात्रेणान्त्यजत्वानुपपत्तेः ॥ बुरुडोवेणुवादनजीवीति
केचित् । एवमपि वेणुवादनकर्ममात्रेण बुरुडत्वं नायाति । भगवतः
श्रीकृष्णस्य बुरुडत्वापत्तेः । न वा वेणुवादनजीवित्वेन । तस्या-
न्त्यजत्वेऽप्रयोजकत्वात् । तस्मात् बुरुडो जातिविशेष एव यो
मनुस्मृतिनिर्माणसमये वेणुवादनेनात्मनः आजीविकां कृतवान् ॥
कैवर्तमेदमिल्लाश्चापि जाति विशेषा एव । कैवर्तशब्देन नौकर्मजीवी
जातिविशेष उच्यते । कैवर्तस्पर्शेन भगवता रामचन्द्रेण कैवर्तक-
न्यायाः स्पर्शेन पराशरमुनिना वा, सचैलं स्नानं कृतमिति तु
कुत्रापि न श्रूयते ।

मेदा मिल्लाश्चारण्यपशुहिंसका अनार्यजातिविशेषाः अत एव
तेषामन्त्यजत्वं स्मृतमित्यपि सुप्रकाशम् ॥

अपि च—

कासुचित् स्मृतिषु पुक्कसशब्दश्चाण्डालश्वपचसहचरो दृश्यते
सोऽप्यनार्यजातिविशेषवाचक एव । पुक्कसशब्दस्य स्पष्टतयानार्य
कत्वात् ।

अथ—चण्डालः श्वपचः क्षत्तासूतो वैदेहकस्तथा ।

मागधाऽऽयोगवौ चैव सर्वे ह्यन्त्यावसायिनः ॥

इत्यङ्गरसा यत्स्मृतं तद्विचार्यते ।

क्षत्रियाद्वैश्यकन्यायां सूतो भवति जातितः ।

वैश्यान् मागधवैदेहौ राजविप्राङ्गनासुतौ ॥

शूद्रादायोगवः क्षत्ता चण्डालश्चाधामो नृणाम् ।

वैश्यराजन्यविप्रासु जायन्ते वर्णसकरे ॥

इति मनुः ।

अपि च स एव—

आयोगवश्चक्षत्ता च चण्डालश्चाधमो नृणाम् ।

प्रातिलोभ्येन जायन्ते शूद्रादपसदास्त्रयः ॥

वैश्यान्मागधवैदेहौ क्षत्रियात्सुत एव तु ।

प्रतीपमेते जायन्तेऽपरेऽपसदास्त्रयः ॥ इत्याह ।

तत्र आयोगवोऽनार्यो जातिविशेषः । एवं मागधोऽपि तत्स-
दृशो मगधदेशनिवासी पुरातनः कश्चिज्जातिविशेष एव । अन्यथा
यदि सर्वेऽपि मागधा नाम मगधोऽपश्च मगधनिवासिनी वाऽन्त्यजाः
स्युः, दिलीपस्य पत्नी

“तस्यदाक्षिण्यरूढेन नाम्ना मगधवंशजा ।

पत्नीसुदक्षिणेत्यासीदध्वरस्यैव दक्षिणा ॥”

साऽप्यन्त्यजेति प्राप्नुयात् । एवं वैदेहकोऽपि पुरातनो जाति-
विशेषः । यदि सर्वेषां विदेहनिवासिनामन्त्यजत्वं स्यात् जगन्मातुः
सीताया ब्रह्मविदो जनकस्य च किं न स्यात् ? । सूतस्यापि यद्य-
न्त्यजत्वं रघुकुलतिलकरथाश्वप्रेरकस्य सुसन्त्रस्य, पवित्रे नैमिषा-
रण्ये शौनकादीनां पुरः पुराणानि कथयतो रोमहर्षस्य च, का
गतिः ? । तथैव च क्षत्रुर्विदुरस्य चान्त्यजत्वापत्तिः ।

एवं स्थितेऽन्त्यजानां कुत्रान्तर्भावः इति पर्यनुयोगे इदमुत्तरम्—

ब्राह्मणः क्षत्रियो वैश्यस्त्रयोवर्णा द्विजातयः ।

चतुर्थः एकजातिस्तु शूद्रोनास्ति तु पञ्चमः ॥ इति मनुः ।

अत्र “ नास्ति तु पञ्चमः ” इत्यस्यायमभिप्रायः । ‘ निषादपञ्च-
माश्वत्वारो वर्णाः ’ । इत्युक्त्या निषादादीनां चातुर्वर्ण्यवाह्यत्वं
सूच्यते इति तु नैव मन्तव्यम् । चतुर्णां वर्णानामनुलोमप्रतिलोम
विवाहकृतेन संकरेणोत्पन्नत्वाच्चातुर्वर्ण्य एव तेषां संग्रहात् । किं
बहुना । “ शनैस्तु क्रियालोपादिमा क्षत्रियजातयः । वृषलत्वं गता
लोके ब्राह्मणातिक्रमेण च (ब्राह्मणादशनैः च इत्यपि पाठः) ।
पौण्ड्रकाश्चोद्भूतविडाः काम्बोजा यवनाः शकाः । पारदा पल्लवा-
श्चीनाः किराता दरदा खशाः ” इति बाह्यानामपि जातीनां क्षत्रि-
यत्वकल्पनेन पुरातनेतिहासज्ञानेन वा महाराजोचितौदार्येण वा
मनुना चातुर्वर्ण्य एव संग्रहः कृतः । सुविदितमेतदितिहासविदां
यद्वह्वः शका यवनाः पल्लवाश्चादौ वेदधर्मं बाह्या अपि पश्चात्
वेदधर्ममङ्गीकृतवन्तः शिवविष्णवादिदेवांश्चाराधयामासुः । अत एव
सुपूक्तं श्रीमद्भागवते-

किरातहृणान्प्रपुलिन्दपुल्कसा

आमीकङ्क्षं (सुह्रा इत्यपि पाठः) यवनाः खसादयः ।

येऽन्ये च पापास्तदुपाश्रयाश्रयात्

शुध्यन्तितस्मै प्रभविष्णवे नमः ॥

अत्रैतदप्यवधार्यम् यदस्माकं द्रविडानामपि पूर्वस्मिन्कालोके
वृषलत्वं प्रतिपादितम् । अनेन प्रमाणेन यदि कथं द्रविडत्वाद्
वृषलास्तस्माकं त्रैवर्णिकत्वेऽशनिपातः संजायेत । अत एवात्र
द्रविडपदेन द्रविडजातिविशेष एव ग्राह्यो योऽधुना तनद्रविडेभ्यः
प्राचीनतरो यमूष ।

श्वपचस्य श्वपाककर्महेतोरन्यजत्वं तु युक्तमेव । एवं चण्डाल-
स्याप्यतिचण्डप्रकृतिवत्तयाऽन्यजत्वमुपपद्यते । अयं चण्डालोऽपि
कोऽप्यनार्यो जातिविशेष एवासीत् । तत्र—

अथ राज्यां व्यतीतायां तस्यां राजा यमूष ह ।

चाण्डालदशनैः राम सद्य एव दुराकृतिः ॥

नीलपीताम्बरधरो रक्ताम्बरकृतोत्तरः ।

संरब्धताम्रधाराक्षः करालोहरिपिङ्गलः ।

ऋक्षचर्मनिवासी च लेहाभरणभूषितः ॥

इति वाल्मीकिरामायणगतं वर्णनं प्रमाणम् । नैतादृशाश्चाण्डाला
भारतवर्षे अधुना सन्ति । तस्मादेते अस्पृश्याश्चाण्डालत्वात् इति

वाक्यं स्वरुणसिद्धहेत्वाभासदुष्टम् । यथा वयमिदानीं तनाद्राविडाः मनुवचनप्रामाण्यादपि वृषला न भवामः पुरातनद्राविडेभ्यो भिन्नत्वात्, तथैवेदानीं तनाश्चाण्डाला अपि मनुप्रोक्ताऽन्त्यजा अत एव अस्पृश्या न भवन्तीति सिद्धम् ॥

अथान्त्यजानां देवकुलप्रवेगो शास्त्रेषु निषिद्धो न वेति विचार्यते । अस्मिन् विषये निषेधवाक्यानि कानिचिदुपलभ्यन्ते किन्तु तान्यस्पृश्यत्वनिबन्धनानीति पूर्वोक्तमीमांसया तेषामस्पृश्यत्वे निवारिते तानि सर्वाणि स्वयमेव निवर्तन्ते । भगवद्भक्त्या यथाऽस्माकं चातुर्वर्णिकानामधिकारस्तथा तेषामपि । तेषां चातुर्वर्ण्य एवान्तर्भावात् पञ्चमवर्णस्य मनुना निराकृतत्वात् । अथवा ॥ “यस्मिन् पञ्च पञ्चजना आकाशश्च प्रतिष्ठितः” इति श्रुतेर्यदि शङ्कराचार्यकृतं व्याख्यानं परिगृह्यते तर्हि पाञ्चवर्ण्ये तेषां संग्रहात् ॥ “य इह कपूयचरणां अभ्याशो ह यस्ते कपूयां योनिमापवेरन् श्वयोनिं वा सूकरयोनिं वा चाण्डालयोनिं वा” इति श्रुतिवचनबलेन प्राक्तनपापकर्मविपाकपारवश्याज्जीवश्चाण्डालादीनां पापयोनौ स्थूलं शरीरं लभते इति यैरुच्यते ते तु क्षतं कृत्वा तस्मिन् क्षारं निवेशयन्ति । तत्तु न वयं मृष्यामहे । चाण्डालेन चाण्डालजातौ जन्म लब्ध्वा केन प्रकारेण मनःसमाधानं कर्तव्यमन्यैर्वर्णैश्च पापकर्म कथं परिहर्तव्यमित्येवास्याः श्रुतेस्तात्पर्यम् । तस्मादेतच्छ्रुतेस्तात्पर्यस्य पूर्वभागो चाण्डालैरुत्तरभागोऽन्यैर्वर्णैरनुसंधातव्य इति श्रुतिरहस्यम् ॥

अपि च “नमः श्वभ्यः श्वपतिभ्यश्च वो नमः” इति श्वपतीनां श्वपचानां ग रुद्रत्वे सिद्धे तेषां दैवतायतनप्रवेशनिषेधो नैव संगच्छते ॥ अत एव रन्तिदेवः श्वपचायाज्ञं दत्वा प्रणमति । तथा च भागवतम्—“तच्च दत्वा नमश्चक्रे श्वभ्यः श्वपतये विभुः ।” अन्त्यजान् प्रत्यस्माभिः कथमाचरितव्यमित्यत्र श्रीमद्भागवतस्यैकादशस्कन्ध एवमुपदिष्टम्—यत्

“ विसृज्य स्मयमानान् स्वान् दृशं क्रीडां च देहिकीम् ।

प्रणमेद्वण्डवद्भूभावश्चचाण्डालगोखरम् ।

यावत्सर्वेषु भूतेषु मद्भावो नोपजायते ॥

तावदेवमुपासीत बाह्मनःकायकर्मभिः ॥ ”

ननु एतत्तु सर्वेषु भूतेषु भगवद्भावं प्राप्तवतो जनानुद्दिश्योक्तं, तेन किमस्माकम् ? । नैवम् । “यावत्सर्वेषु भूतेषु मद्भावं नोपजायते तावदुपासीते” ति स्पष्टं भगवद्भावकाङ्क्षिण उद्दिश्योक्तम् । भगवद्भावकाङ्क्षा चः सर्वैः कर्तव्या, न केवलं सिद्धैः किन्तु साधकैरपि । एतद्दृष्ट्यभावादेव केषांचित् आचार एव धर्मः परिसमाप्यते । वस्तुतस्तु येनात्मत्वधारणं जगतश्च स्वनियमे धारणं क्रियते स धर्मः ॥ अतएव भगवता गीतम्—

“विद्याविनयसंपन्ने ब्राह्मणेन विहस्तिनि ।

शुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः ॥”

ननु यदि चाण्डालादीनां एतादृशं क्रियते तर्हि कथं शास्त्रेषु तेषां पापयोनित्वं प्रतिपाद्यते ? । इति चेन्न । न प्रतिपाद्यते किन्तु अनुद्यत एव । इदमत्राकृतम् । पापयोनित्ववचनं लोकदुष्टद्वयनुवाद एव न विधिः लोकदुष्टमप्राकृत्य तत्र परमात्मभावो भावनीय इति विधावेव शास्त्रस्य तात्पर्यात् । यथा पुरुषसूक्ते ब्राह्मणोऽस्य मुखमासीदित्यादि मन्त्रेण लोकसिद्धवर्णवस्तुप्रयमनूद्य तत्र पुरुषाङ्गभावनया एकशरीरोक्त्येन वर्णानामैक्यं विधीयते तद्वत् । अयं विधिर्न त्वनुवादस्तत्र किं लिङ्गम् इति चेत्, अस्य सूक्तस्य परमात्मा देवता इति लिङ्गम् ॥ एवमेवास्य मन्त्रस्यानधिगतार्थं गन्तृत्वेन ग्रामाण्यम् ॥

ननु शास्त्रेषु ज्ञानभक्तिप्रतिपादकानि वाक्यान्वर्थवादरूपाणि, न विधिरूपाणि अतस्तादृशानि वाक्यानि अस्पृश्यस्पर्शजन्यपापनिवारकप्रायश्चित्तविधेर्विरुद्धत्वादप्रमाणानि अर्थवादाद्विधिर्बलीयानिति न्यायत्—इति केचित् । एवं वादिनस्त्वर्थवादरहस्यमेव न जानन्ति । अर्थवादे नाम अर्थप्रधानो वादः । अर्थवादे न वाच्यार्थो विवक्षितः किं तु तात्पर्यार्थः । इयानेव विध्यर्थवादयोर्मदः । गृहीते च विविक्षितार्थे तयोर्विरोधः बलावलकल्पना च न संभवति । एवमर्थवाद्वाच्यार्थाद्विध्यर्थस्य बलीयस्त्वेऽपि अर्थवादतात्पर्यार्थाद्विध्यर्थस्य न बलीयस्त्वम् । प्रत्युत यथाऽर्थशास्त्रधर्मशास्त्रं बलीयः तथा धर्मशास्त्रेऽपि कर्मकाण्डाद् भक्तिकाण्डः ज्ञानकाण्डश्च बलीयांसौ । यत्र यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारते तदा तदा प्रायशो ज्ञानभक्त्युपेक्षैव तत्र कारणम् । आचारगृहस्य द्वे वाता-

यने ज्ञानं भक्तिश्च । यावदिमे वातायने अपावृत्य. चायुर्वै प्रत्यक्षं
ब्रह्मास्तीति स्मृत्वा, तेनाचारस्य सततं शुद्धिर्न विधीयते तावद-
साकमाचारो निष्प्राणः न च तत्र परमात्मनो वासः संभवतीति
प्राणप्रतिष्ठापन्त्रेणापि किं कृतं स्यादित्यपि सुधीभिर्विभावनीयम् ।
तस्मात्—

ऊर्ध्वबाहुर्विरौतयेष महात्मापुण्यपत्तनात् ।
सर्वधर्मान्परित्यज्य श्रीकृष्णं शरणं ब्रज ॥
तमेव शरणं गत्वा सर्वभावेन भारत ।
तत्प्रसादात्परां शान्तिमचिरेणाधिगच्छति ॥
भूयतां धर्मसर्वस्वं श्रुत्वाचैवावधार्यताम् ।
आत्मनः प्रतिकूलानि परेषां न समाचरेत् ॥

॥ इति ॥

काशी

[वि. सं. १९८९ मार्गशीर्ष कृष्ण ६]

[अस्थान, पे५, १८८६]

—

ग्रन्थावलोकन

૧ : “જડ અને ચિત્”

(સર ઑલિવર લૉજ કરેલું પ્રોફેસર હેકલના

સિદ્ધાન્તનું ખંડન)*

પ્રોફેસર હેકલ, જીવવિદ્યા (Biology) ના એક ઉત્તમ શાસ્ત્રી તરીકે, તથા જર્મનીમાં ડાર્વિનના સિદ્ધાન્તનું વિવરણ કરનાર તથા પ્રસિદ્ધ કરનાર તરીકે, ખરેખર બહુ જીંઘી પ્રતિષ્ઠા ભોગવે છે. એમનું “The Riddle of the Universe” = “વિશ્વરહસ્ય” જેવું એક વિશાળ વિષય ઉપર લખાયેલું અને સાધારણ રીતે કઠિન પુસ્તક લોકમાં આટલો બધો પ્રચાર પામે અને ઘણા વિચારશીલ વાચકોના સમૂહો—તેમાં પણ મુખ્યત્વે કરીને નિપુણકારીગર વર્ગ—એને સત્કાર આપે, એ એમની લેખક તરીકેની શક્તિને થોડું માનદાયી નથી. તેાપણ, પ્રોફેસર હેકલની પ્રકૃત વિષય માટે આટલી બધી યોગ્યતા છતાં, સમસ્ત વિશ્વના પદાર્થોને પોતાના જ્ઞાનનો વિષય ગણી, એ સંબંધી પ્રમાણભૂત અને લાવિધ્યમાં કદી પણ ન ચળે એવા રૂપમાં સિદ્ધાન્તો ઉચ્ચારવાનો એમને પણ અધિકાર છે કે કેમ એ શક પડતું છે.

* પ્રોફેસર હેકલ અને સર ઑલિવર લૉજ બંને અત્યારે ધંક્ષિમના પ્રતિષ્ઠિત મહાવિદ્વાનો છે. પ્રોફેસર હેકલે ઓગણીસમા શતકની સમાપ્તિના વર્ષમાં “The Riddle of the Universe” નામે એક પુસ્તક એ શતકની પૂર્ણકૃતિરૂપે રચી બહાર પાડ્યું હતું. એમાં પ્રકૃતિમાં જડ, અને જડમાંથી ચેતન એવો ઉત્પત્તિક્રમ સ્વીકાર્યો છે. આ સિદ્ધાન્તને ચોક્કસ નામ આપતાં “અદ્વૈતપ્રકૃતિવાદ” (એટલે કે પ્રકૃતિ સિવાય બીજું કંઈ જ નથી એવો વાદ) કહી શકાય. એમાં પ્રકૃતિથી વિલક્ષણ પુરુષ—ચૈતન્ય માનવામાં આવતું નથી, તેથી સાધારણ રીતે એની જડવાદમાં ગણના થાય છે. સર ઑલિવર લૉજ ચૈતન્યવાદી છે. એમણે થોડા વખત ઉપર “બર્મિંગહામ ઇન્સ્ટિટ્યૂટ”માં પ્રમુખ તરીકે ઉપરનું લાપણ આપ્યું હતું : એમાં પ્રોફેસર હેકલના સિદ્ધાન્ત ઉપર વિવેચન કર્યું છે, અને એની ખામી બતાવી છે. સર ઑલિવર લૉજ જેવા મહાવિદ્વાનના તાજા વિચારો ગુજરાતી વાચકને સવિસ્તર લાપાન્તરરૂપે મળે તો ઠીક, એમ ધારી એ લાપણ અત્રે ગુજરાતીમાં ઉતાર્યું છે.

જેઓની એમ સમજણ હોય કે પ્રોફેસર હેકલે પ્રતિપાદન કરેલી “Monism”=“અદ્વૈતપ્રકૃતિવાદ” નામની સાયન્સની ફિલસૂફીથી ધાર્મિક શ્રદ્ધાને પાયો ખોદાઈ ગયો છે અને ધર્મની સકલ ઇમારત ઉથલપાથલ થઈ ગઈ છે, તેઓને મારે રસ્કિનના શબ્દોનું રૂપાન્તર કરીને આટલું કહેવું પડશે કે :—“ન માનશે કે તમારા હાથમા એવું પુસ્તક આવ્યું છે કે જેમાં વિશ્વસંબંધી છેવટનું સત્ય ઉચ્ચારી દેવાયું હોય, અને જેમાં સઘળા પૂર્વ જમાનાની જુલોમાંથી શુદ્ધ સત્યને વિમુક્ત કરવામા આવ્યું હોય.”

આ “Monism”=“અદ્વૈતવસ્તુવાદ” તે શું છે? પ્રોફેસર હેકલ, આ વાદ જાણે કોઈક નવીન શોધ હોય એ રીતે લખે છે. પણ ખરું જોતાં એનાં ઘણાં રૂપો થઈ ગયાં છે, અને એક કે બીજા રૂપમા એ છેક પ્રાચીન કાળમાં પ્લેટોના કરતાં પણ આ વાદ જૂનો છે, છેક પાર્મિનાઇડીઝના વખતનો છે. વાસ્તવિક રીતે જોતાં, થતા અનુભવનો ખુલાસો કરવા માટે એ એક માની લીધેલી કલ્પના છે, તત્ત્વજ્ઞાનનો એ એક તર્ક છે, વિશ્વમા એકતા પ્રકાશ કરવાનો એક પ્રયત્ન છે—જે એકતા તરફ મનુષ્યશુદ્ધિ અનિવાર્ય રીતે દેલાતી દેખાય છે. સન્માત્ર એટલે કે સકલ વિશ્વ માંબધી અખંડ અને એકરસ છે, એમાં કોઈ પણ અન્ય પદાર્થનું મિશ્રણ નથી, જે છે તે કેવલ એકાકાર છે, એમ અનુભવમા લેવા માટે એક અધિજ્ઞાનસતમા સકલ વિશ્વનો સમાવેશ કરવામાં આવે છે, અને આ પરિદૃશ્યમાન ભેદમય પ્રપંચને આભાસનો સમૂહ—મિથ્યા—ગણવામાં આવે છે.

વિશ્વનો ખુલાસો કરવા માટે—એમાં ઝળકતી એકતાને શુદ્ધિમાં ઘટાવવા માટે આ કલ્પના ઘણી જ યોગ્ય છે અને કોઈને કોઈ તરેહનો અદ્વૈત-‘સિદ્ધાન્ત’ છેવટે સ્વીકારવો જ પડશે એમ કોઈ કહે તો તેની પુષ્ટિમાં બેશક ઘણું કહી શકાય તેમ છે. પ્રોફેસર હેકલના સિદ્ધાન્ત ઉપર જે કોઈ આક્ષેપ કરવામા આવે તે આ તત્ત્વજ્ઞાનના અદ્વૈતસિદ્ધાન્તને લાગુ પડે છે એમ સમજવું નહિ. પ્રોફેસર હેકલનું અદ્વૈત અને તત્ત્વજ્ઞાનનું અદ્વૈત એ બે એકબીજાથી સ્વતન્ત્ર છે આપણે યાદ રાખવાનું છે તે એ કે તત્ત્વજ્ઞાનનું અદ્વૈત તે (સાયન્સની રીતિએ) સિદ્ધ થઈ ચૂકેલું નથી, પણ સાધ્ય છે, તત્ત્વજ્ઞાનની લાવિષ્યની લાવના—સાયન્સથી સિદ્ધ થવાનો ગ્રાહ—છે; જે અન્તિમ સાધ્ય કરવા માટે તત્ત્વજ્ઞાન (Philosophy) યત્ન કરે છે, પણ જેને પોતાની રીતિએ સિદ્ધ ક્યોના ભૌતિક શાસ્ત્ર (Physical Science) જરા પણ દાવો કરી શકે એમ નથી. ભૌતિક શાસ્ત્રે હજી તો

રાસાયનિક તત્ત્વો (Chemical Elements)ની એકતા પણ ભાગ્યે જ સિદ્ધ કરી છે, અને હજી એ શાસ્ત્ર ધીમે ધીમે આગળ વધશે. પણ તત્ત્વજ્ઞાનની દૃષ્ટિએ જોઈએ છીએ તો, દ્વૈતવાદ આપણને સન્તોષ આપી શકતો નથી; છેવટે વસ્તુસ્થિતિમાં અદ્વૈત જ હોવું જોઈએ એમ આગળ દૃષ્ટિ નાખીને માનવાનું આપણ સર્વને મન થાય છે. આ દૃષ્ટિ ખરી રીતે તત્ત્વજ્ઞાનની છે, સાયન્સની નથી; સાયન્સના માણસે આ હદ ઓળંગી જવી, અને આજ સુધી જે પ્રદેશમાં તત્ત્વજ્ઞાનનું જ સામ્રાજ્ય આદ્યું છે તેમાં સાયન્સને હકે રાજ્ય કરવાનો દાવો કરવો—એ તો સાયન્સના બંધનની ખાલી ઉમેરી નાખી, લગામ સૂધમાં નાશી જવા જેવું થાય છે; આનું પરિણામ એ નીપજે છે કે અનિર્વાચ્ય અને ગૂઢ પ્રદેશમાં—જ્યાં સાયન્સ બની શકતું નથી—એમાં જીલે. પડે છે, અથવા તો એ તત્ત્વજ્ઞાનની પરિભાષાનો દુરુપયોગ કરે છે અને એને ભ્રષ્ટ કરે છે; અને પછી પોતાની હદમાં પાછા આવી જગતને પોતાની દૃષ્ટ બનાવે છે. દેખાવ એવો કરે છે કે જાણે કોઈક મહાન સત્ય જે પોતે સ્પષ્ટ રીતે જોઈ શક્યો છે, એનું પ્રતિપાદન કરવાને પોતે સમર્થ છે ! ભલે એ પોતાની જ્ઞાનચનામાં એને સુવ્યવસ્થિત રીતે ઘટાડવા માગે; પણ ખરું જોતાં એ જુદી જ વસ્તુવ્યવસ્થિતિના કટકા છે, અને એમનું ખરું સ્થાન ઓળખ્યા વિના પોતાના સાયન્સ—ચિત્રમાં ગોઠવવા જતાં, બધા અવયવોને ફેરવવાની, મરડવાની, અને બન્ધબેસતા ન આવે તો ફેંકી પણ દેવાની એને જરૂર પડે છે. માટે, આવા કાચા અને સોંધા—વિનાશ્રમે સિદ્ધવત્ માની લીધેલ—સાયન્સના અદ્વૈતવાદ કરતાં તો, અદ્વૈતવાદ ન જ હોય એ વધારે સારું.

અદ્વૈતવાદ આપણને કાયમ સન્તોષ ન આપી શકે એ ખરું; પણ જેમ એક પાસ અતિયોક્તિ થવાનો ભય છે તેમ બીજી પાસ ઉતાવળ કરી ધણી પડવાનો પણ સભવ છે. કેટલાક એમ સમજતા દેખાય છે કે અદ્વૈતવાદમાં દેહ અને જીવ, અને ધૃશ્વર અને આત્મા તથા જગદ્વ્યવસ્થા—આદિ સર્વ ભેદ નિગ્વકાશ થઈ જાય છે ! આનો અર્થ તો એ થયો કે સર્વ પદાર્થો છેવટે જૂતાં, એટલે જાણે અત્યારે વ્યવહાર પણ, કોઈક રીતે એક બતાવી શકાય ! તત્ત્વજ્ઞાનની ભાવનામાં સર્વ પદાર્થ એક, માટે શું એનો અર્થ એવો છે કે રાસાયનિક તત્ત્વોને અથવા તો વ્યવહારમાં ઉપયોગી થતા તે તે પદાર્થોને જુદા ન કહેવાય ?

તેમ જ વળી, કેટલાક વિચારકો “કાલ”ને માનસ—આન્તર—પદાર્થ માને છે. અને એ સિદ્ધાન્તની એમના વિચાર ઉપર એટલી બધી અસર

થઈ ગઈ છે કે પ્રકૃતિની પરિણામક્રિયામાં યા ખીજા કોઈ પણ વ્યાપારમાં “કાલ” એવો કોઈ ખરેખરો પદાર્થ છે એમ માનવાને પણ તેઓ ભાગ્યે જ ખુશી હોય છે. તેઓ કહે છે—અને કદાચ યથાર્થ જ કહે છે—કે “કાલ” એક ભ્રમ જ છે. આ સિદ્ધાન્તને છેક સુધી ખેંચી જાય તો, તેઓને કદાચ રેલવે ટ્રેન ઉપર વખતસર પહોંચવાનો કે કેટલા વાગ્યા છે એમ કોઈને પૂછવાનો અર્થ જ નહિ લાગે ! લબાઈ, પહોળાઈ વગેરે પ્રસિદ્ધ પરિમાણો ઉપરાંત કોઈક ચતુર્થ જ પરિણામનું એ રૂપ છે, એમ મને લાગે છે, પણ તેમ હોવા ન હોવા—પણ “કાલ” છે, આપણે માટે પૂરતા અર્થમાં છે. અને આપણા પરિદેશ્યમાન અનુભવના જગતમાં—એટલે કે આ વ્યાવહારિક જગતમાં—એ જરૂરનું તત્ત્વ છે.

તેમ જ વળી, ઘણું કરી આપણું જીવન અને પશુઓનું જીવન એક જ મૂલભૂત જીવનની શાખાઓ છે, એથી કોઈ એમ ફલિત થતું નથી કે મનુષ્યની જીંદી જુદી જાતિઓ ગણાવવી કે મનુષ્યને પશુ-પંખી અને માછલાથી જીંદો પાડી ઝોળખાવવો એ ભૂલ છે. અન્તિમ એકતાથી આપણને ભાવનાત્મક વિચારના પ્રદેશમાં ઝાંખી થાય છે એથી કોઈ દ્વૈતવાદની કે બહુવાદથી ભાષા નિરર્થક અને અયોગ્ય થઈ જતી નથી; અને આ અન્તઃસ્થિત એકતા હાલના કરતાં વધારે સ્પષ્ટ અને પૂર્ણ રીતે ગ્રહવામાં આવે તો—પણ એ ભાષા એટલી જ યથાર્થ રહેવાની. ‘જડ ચિત્તનું’ સ્વરૂપ હોય, ‘વા ચિત્તજડનું’ સ્વરૂપ હોય, વા જડ અને ચિત્ત બંને કોઈક ત્રીજા જ પદાર્થનાં સ્વરૂપો હોય—પણ બંને છે એમાં સંશય નહિ, અને વ્યવહારમાં બંનેને ચોખ્ખી રીતે એકબીજાથી જુદા પદાર્થો લેખવામાં જરા પણ બાધ નથી.

જેમ ‘વિજ્ઞાનમય જીવ’ અને મનુષ્યદેહ બંને એક દેવદત્ત તરીકે વ્યવહારવાથી પ્રકૃતિ-પુરુષના ભેદનો લોપ થઈ જતો નથી, તેમ ઇશ્વર અને પ્રકૃતિ વિષે એકબીજાથી જુદા પદાર્થો તરીકે ભોલવાથી દ્વૈતવાદ આવી જતો નથી. વળી, જેમ જડમાં વિવિધતા છે, તેમ ચિત્તની પણ વિવિધતા હોય એમાં કોઈ અસંભવિત નથી. તેમ જ એ પણ સંભવે છે કે ઇશ્વર જડથી પર છે છતાં જડમાં—આ ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય જગત જે આપણામાં સત્ય, સૌન્દર્ય અને સાધુતા માટે તીવ્ર રસ અને ઉત્સાહ પ્રેરે છે—એમાં પણ રહેલો—જડ ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય જગતરૂપે મૂર્તિમન્ત થયેલો—છે.

આ છેલ્લે ગણુવેલા ત્રણ મહાન ગુણો—(૧) સત્ય (Truth) (૨) સૌન્દર્ય (Beauty) અને (૩) સાધુતા (Goodness); એથી ગેટની માફક ‘હેકલને પણ આનન્દ આશ્ચર્ય અને ભક્તિ ઉત્પન્ન થયાં છે : એ ત્રણને

એ “દેવીઓ” કહે છે. પણ આ ત્રણ, અને કાન્ટની ભક્તિ પ્રેરનાર ઈશ્વર (God), કૃતિસ્વાતન્ત્ર્ય (Freedom) અને અમૃતત્વ (Immortality) એ ત્રિપુટી વચ્ચે હરીફાઈ કે વિરોધ હોવો જ જોઈએ એમ કાંઈ નથી; આમાંની એક ત્રિપુટી સ્વીકારવી એનો અર્થ એવો પણ નથી કે બીજી ત્યજવી; સર્વે એકસરખાં નિત્ય અને સમાન હોય; એટલું કે, પ્રકૃતમાં ઈશ્વર શબ્દનો અર્થ સન્માન એવો ન કરવો, પણ આપણા ગ્રાહરૂપી ઉપાધિના પરિચ્છેદવાળો કોઈકે પદાર્થ, પરિપૂર્ણતાની મનુષ્યભાવનાને મળતો કોઈકે પદાર્થ, ઉચ્ચતર સત્ત્વું મનુષ્યશુદ્ધિએ કદપેલું કોઈકે સગુણ સ્વરૂપ—એવો અર્થ સમજવો. આથી એ સર્વવ્યાપક પણ થશે, અને બીજા કોઈ પદાર્થની સાથે એની ગણના કરવી પ્રકશે નહિ. વળી ક્રિસ્ચિયન ધર્મમાં જે ત્રિપુટી માની છે એની સાથે પણ આ ત્રિપુટીઓ બન્ધમેસતી કરી શકાય એમ છે. કૃત્તન (સર્વ) નિરવચ્ચિન સત્ એટલું બધું વિશાળ છે કે એવું એક પણ સૂત્ર કે શબ્દની તરેહ નથી કે ખાસ કરીને જેમાં એ સર્વનો સમાવેશ થઈ શકે.

(૧) “સત્ય” વિષે તો કહેવાની જરૂર જ નથી : દરેક સાચા સાયન્સના ભક્તનો તો એ પ્રાણ જ છે. જે ખરું નથી, અર્થાત્ જેમાં “સત્ય”નું તત્ત્વ જ નથી, એ વિગુણ અને વિરૂપ, સદ્ગુણ અને સૌન્દર્ય વિનાનું, હોવું જ જોઈએ. પણ એના (સાયન્સના સાચા ભક્તના) સત્ય સંબંધી વિચારો એટલા વિશાળ હોવા જોઈએ કે જેમાં, જે સિદ્ધાન્તોની એને હજી ખાતરી નથી થઈ પણ જે ભવિષ્યમાં સિદ્ધ થવાનો સંભવ એને લાગે છે, એનો પણ સમાવેશ થઈ શકે; અને તેથી જે પ્રદેશમાં પેસવાની હજી એને કૃંચી મળી નથી તે સંબંધમાં એણે સિદ્ધાન્ત બાંધી બેસવા ન જોઈએ, અને નવું શીખવાને હમેશ તત્પર રહેવું જોઈએ.

(૨) “સાધુતા”નો, નીતિના સમસ્ત પ્રદેશનો અને સંતદેશની જે ઉચ્ચતર શ્રીમંકાઓ સંપાદન કરવાની મનુષ્યઆત્માએ શક્તિ બતાવી છે એ સર્વનો અર્થ હજી સાયન્સના પ્રદેશની બહાર છે. અને જો કોઈ સાયન્સનો વિકાન હૃદયના ભાવ અને સંકલ્પશક્તિ વિષે આમ છે અને આમ નથી એવો આગ્રહી મત પ્રતિપાદન કરવા યત્ન કરે, અને એ સર્વ વૃત્તિઓ અણુઓની શક્તિ અને ગતિરૂપે નિરૂપી શકાય છે એમ કહે, તો એથી એના વિચારો કેવા ન્હાના છે એટલું જ બહુાય છે, અને ભવિષ્યના જમાના આગળ પોતે ઉપકાસારપદ બને છે.

(૩) “સૌન્દર્ય”નો પ્રદેશ અને એનો પૂર્ણ અર્થ પણ એ ઝાંખો ઝાંખો જ ગ્રહી શકે છે. સ્ત્રી-પુરુષની પસન્દગીમાંથી, અથવા તો એવો જ

ખીન્ને કોઈક આ ભૂગોલ ઉપર થતી જીવનક્રિયા સંબંધી એકાદ ક્ષુદ્ર નિયમ ઉપજવી કાઢી, એ વડે “સૌન્દર્ય” નો ખુલ સો કરવા ચત્ન કરતો હોય તો તે વૃથા છે. એનાથી કોઈ જ છેવટનો ખુલાસો થતો નથી. એ તો માત્ર અમુક સ્થળે સૌન્દર્ય કેવી રીતે ગ્રહાય છે એટલું જ બતાવી શકે છે; પણ સૌન્દર્યનું આન્તર સ્વરૂપ શું છે, અને એને ગ્રહણ કરનાર શક્તિ શી છે—એ વિષય તદ્દન એની હૃદની બહાર છે. જિંડા અન્તરમા, અને શાન્તિને સમયે, એને પ્રતીતિ થવી જ જોઈએ કે—ખેતર, વાડ વગેરે સૃષ્ટિના દેખાવો જોઈ એના મનમાં સૌન્દર્યનું જે અણચિન્ત્યું અને સહજ રીતે લાન થાય છે એ મનુષ્યઆત્માની કોઈક આદ્યશક્તિ, જેનું વિશેષ પૃથક્કરણ અશક્ય છે એવી શક્તિમાંથી ઉદ્ભવે છે. એથી મનુષ્યઆત્મામાં રહેલી કોઈક સ્વાભાવિક ધ્રુવ સંભળાય છે, કોઈક ઉચ્ચ અલૌકિક અભિલાષા સંતોષાય છે. અને જે કોઈ કવિ, નિર્જન દેશમાં કે આ પૃથ્વી ઉપર મનુષ્યઆત્મા અવતરતા પહેલાંના કાળમાં સન્ધ્યાસમયનાં વાદળાંની શોભા જોઈ, અથવા આકાશ સ્હામે સૌન્દર્યથી જીજ્ઞાસા હિમગિરિઓ નિરખી, —કોઈક અપૂર્વ સત્ય આત્મા ઉપર દબાણ કરતું અને પ્રકટ થતું અનુભવે, અને એ અનુભવથી પ્રેરાઈ, પરમાત્માના સ્વરૂપાનન્દને, અચિન્ત્ય પરિપૂર્ણતા તરફ પરમાત્મા જે સૃષ્ટિને દોરે છે એના વિકાસની ખીજવસ્થા જોઈ પોતાને થતા આનન્દને,— એ (મનુષ્ય આત્મા) સૌન્દર્યસમૃદ્ધિના કારણરૂપે માને—તો સાયન્સના વિદ્વાને એમાં વાધો ન લેવો જોઈએ : કારણ કે રખે ને, પોતે અગ્નિજ્વાલા પોતાની મૂખાઈ અને નિન્દાના શબ્દો ઉચ્ચારી જવાય.

૨. હેકલના મુખ્ય સિદ્ધાન્તો—જેના ઉપર એતું આખું તંત્ર રચાયેલું છે—તે બે છે. અને તેની ટૂંકમાં મતલબ નીચે મુજબ છે:—

(૧) પ્રાણ (Life), પ્રયત્ન (Will) એને પ્રજ્ઞા યા જુદિ (Consciousness) એ જડનો વિકાર છે.

(૨) જે વસ્તુ નિત્ય-સત્ હોય એ જ પરમાર્થ-સત્ય છે.

(૧) પહેલા સિદ્ધાન્તનો અર્થ એ છે કે જડ એની મેળે પોતામાંથી ચૈતન્ય ઉપજાવે છે : પણ હજી સુધીના સાયન્સના સિદ્ધાન્ત પ્રમાણે તો જીવમાંથી જ જીવ નીપજી શકે છે (Biogenesis), અને તેથી ઉપરનો સિદ્ધાન્ત સાયન્સની હાલની માન્યતાથી વિરુદ્ધ છે;—કોઈ નહિ તો સાયન્સ એને ટેકો આપતું નથી એમા તો શંકા નથી જ. ભલે ભવિષ્યમાં સાયન્સ સિદ્ધ કરે કે જીવ તે જડનો વિકારમાત્ર છે, પણ હાલના સાયન્સમાં તો હજી આ સિદ્ધાન્ત સ્થાન પામી શક્યો નથી.

(૨) બીજા સિદ્ધાન્તને એ અધિષ્ઠાનપદાર્થવાદ (Problem of Substance) કહે છે. એ માની લે છે કે ભૌતિકપદાર્થશાસ્ત્રીઓ એટલું તો સ્વીકારવા દેશે કે જડ (Matter) અને સ્ફૂર્તિ—શક્તિ (Energy = ‘રપન્દ’) એ બે પદાર્થો હમેશાં કાયમ રહે છે—એની ઉત્પત્તિ કે વિનાશ સંભવતા જ નથી, અર્થાત્ કે એ બે નિત્ય સત્ છે. આ બેને માટે એ અધિષ્ઠાનપદાર્થ એટલે કે ‘Substance’ એવો એક શબ્દ વાપરે છે અને એ અધિષ્ઠાનપદાર્થમાં ‘છે’ કહેવાતા પદાર્થમાત્રનો સમાવેશ કરે છે. આ અધિષ્ઠાનને એ પરમાર્થસત્ય કહે છે અને પર્વિદ્યમાન સર્વ વસ્તુઓને એ આભાસરૂપ ગણે છે. અને કહે છે કે જડ અને સ્ફૂર્તિમાં પદાર્થમાત્ર આવી જાય છે, અને આ મૂલ પદાર્થોના અન્તરમાં એવું કંઈક ગર્ભિત રહેલું છે કે જેના ગુણ ધર્મ મા વિકાર રૂપે પ્રાણ, બુદ્ધિ, સ્વતન્ત્ર કૃતિ, આત્મોત્સાહ, આનન્દ વગેરે ભીપજે છે, અને આ પદાર્થો તથા તેમના આ ધર્મો મળીને આપણું આ બ્રહ્માંડ બનેલું છે એટલું જ નહિ પણ ઈશ્વર એવી જો કોઈ વસ્તુ હોય તો તે આ બે પદાર્થો રૂપી જ છે.

હેકલ એના પુસ્તકના મધ્ય-સ્થાને રહેલા “The Problem of Substance” યાને અધિષ્ઠાનપદાર્થવિચાર નામના એક પ્રકરણમાં ભૌતિકપદાર્થશાસ્ત્રની હદમા વારંવાર પેસી જાય છે. પરન્તુ એ સંબંધમાં હું હાલ એટલું જ કહેવું બસ ગણું છું કે જડ અને સ્ફૂર્તિની નિત્યતા મિ. હેકલ ધારે છે તેવી સ્વતઃ સિદ્ધ નથી. જાણવા જેવું છે કે હેકલના પોતાના જ જીવતાં, પરમાણુ ભાગી પડી એવો પદાર્થ બની રહેવાનાં ચિહ્નો જણાય છે કે જેને સાધારણ અર્થમાં જડ પદાર્થ ન કહી શકાય. અને એમ પણ સંભવે છે કે થોડા વખતમાં કદાચ પ્રયોગશાળામાં જડ પદાર્થના નવા પરમાણુઓ પણ ઉત્પન્ન કરી શકાશે.

છતાં, હું એટલું કબૂલ કરું છું કે હેકલના સિદ્ધાન્તમાં તત્ત્વજ્ઞાનની કલ્પના રહેલી છે, અને તે વિચારવા જેવી છે. એ કલ્પના તે સાચ-સનેા સિદ્ધાન્ત નથી, પરન્તુ એક સંભવિત પણ કલ્પિત તર્ક છે. એક અર્થમાં એવી કલ્પના સંભવે છે કે—જે પરમાર્થ સત્ય છે તે હમેશાં કાયમ રહેવું જ જોઈએ: જે વસ્તુતઃ પાયામાંથી સત્—અર્થાત્ કે નજીવા અર્થમાં સત્ નહિ, પણ ગંભીર અને નિરુપાધિક અર્થમાં સત્—તે અસત્ થઈ જાય, શૂન્ય થઈ જાય, એ સંભવતું નથી. સૌપાધિક કાદાચિત્ક પરમાણુઓના સંયોગો ઉત્પન્ન થાય અને નાશ પામે, પણ એ સર્વના મૂળમાં એવો પદાર્થ રહેલો હોય કે જે નિત્ય જ હોવો જોઈએ.

પદાર્થોના સમૂહો નાશ પામતા દેખાય છે, અને તેથી ઉપર સ્વીકારેલા સિદ્ધાન્ત પ્રમાણે એમનું અસ્તિત્વ સૌપાધિક અને તુચ્છ કરે છે. દીવાની જ્યોત યુગાર્ધ જાય છે, અને નાશ પામી જાય છે; પર્વત વરસાદ અને પવનમાં ખુદો પડેલો હોઈ ધીમે ધીમે ઘસાર્ધ એની રેતી થઈ જાય છે; એક ગ્રહ કે સૂર્ય ખીજ સાથે અથડાઈ નષ્ટ થઈ જાય છે. આ બધા પરમાણુઓના કાદાચિત્ક એટલે અનિત્ય સંઘાતો છે. પણ તો હવે તો વળી જણાયું છે કે પરમાણુ પોતે પણ તૂટી જઈ વિદ્યુત્કુરણરૂપ થઈ રહે છે, અને આ સ્ફુરણ પણ કોઈક દહાડો મૂલ ‘ધથર’—(સર્વની પ્રકૃતિરૂપ આકાશ)—રૂપ દર્શે. આમ છે તો આ સર્વ પદાર્થો—પરમાણુ સુધ્ધા—અનિત્ય છે, આ જડ જગતમાં ‘ધથર’ તથા એ ‘ધથર’માં ગતિ એવું આદિ જે કાંઈ નિત્ય ધર્મ હોય તે—જ કાયમ રહે છે. આ રીતે જડ વિશ્વની અત્યાર સુધીમાં જણાયેલી સર્વથી મૂળમાં મૂળ પ્રકૃતિ તે ‘ધથર’ (આકાશ) છે.

પણ શું આ ઉપરથી આપણે એમ સિદ્ધ થયેલું માનવું કે એ જડ ‘ધથર’ સિવાય વિશ્વમાં ખીજું કાંઈ છે જ નહિ? શું એક વસ્તુ છે એટલે તે ઉપરાત ખીજી છે જ નહિ? એમ માનવું તો તદ્દન અશક્ય છે. આપણે ઉપર જોયું તો તેમાં પ્રાણુ વા જીવ એની તો વાત જ થઈ નથી. જીવ અને ‘ધથર’ વચ્ચે યા જીવ અને ‘ધથર’ની સ્ફૂર્તિ વચ્ચે કશો સબન્ધ સ્થાપી શકાયો નથી; જીવ શું છે એ હજી જણાયું નથી. જીવ નિત્ય ન હોય એવું જડ યોગિયું નાશ પામે છે તેથી એ પણ નાશ પામે છે? કે જેમ કાગળ બળી ગયા પછી એ કાગળ ગેસરૂપમાં યોગબળી શકાતો નથી તેમ જીવ પણ એવી નવી પરિસ્થિતિમાં સંક્રાન્ત થાય છે કે જ્યાં એ એનો એ છે એવું અનુસન્ધાન રહેતું નથી? જીવ જડ પરમાણુઓના કોઈક વિશિષ્ટ સંઘાત સાથે આવિર્ભાવ પામતો એવો નશ્વર પદાર્થ છે કે જે સંઘાતનો ભંગ થતાં ‘નથી’ થઈ જાય છે? કે જીવ તે કોઈ અજડ મૂળ પદાર્થ છે, જે જડ સંઘાતથી સ્વતન્ત્ર હોઈ એ સંઘાત દ્વારા જડ જગતમાં પોતાને પ્રકટ કરે છે?

ત્રેા. હેકલ આનો તુચ્છકારભર્યા નકારમાં જવાબ વાળે છે! અને જેમ પ્રાણને એ જડનો વિકાર માને છે તેમ ચિત્ અને વિજ્ઞાનને પણ ત્રેમ—કલા—કાવ્ય—ધર્મ તેમ જ ખીજ અનેક અનુભવો જે મનુષ્યે ઉત્પત્તિ-ક્રમમાં સંપાદન કર્યા છે તે સર્વને એ એમ જ માને છે. પણ હું તમને હાક મારીને પૂછું છું, કે શા પ્રમાણને આધારે તમે આમ કહો છો?

હેકલ કલ્પના કરે છે કે આ સર્વ ધર્મો જડ પરમાણુઓમાં લપાઈ રહેલા છે તે આવિર્ભાવ પામે છે : એ પરમાણુઓમાં પ્રાણ, વિવેક અને વિજ્ઞાનની શક્તિ ગુપ્ત રહેલી છે. અને તે જ પ્રકટ થાય છે. કલ્પના તરીકે આ બરાબર છે, પણ સાચ-સ તો વાળખી રીતે એટલું જ કહી શકે “અમને ખબર નથી.”

ઉપરની કેટલીક ટીકાનો જવાબ વાળી પ્રો. હેકલ કહેશે કે ‘હું’ જે કહું છું તે માત્ર ‘સાચ-સ’ના એટલે સિદ્ધપદાર્થવિજ્ઞાનના દષ્ટિબિંદુથી નહિ પણ તત્ત્વજ્ઞાનના એટલે કે સાધ્યપદાર્થજ્ઞાનના દષ્ટિબિંદુથી—ભવિષ્યમાં દૃષ્ટ નાખીને.” પ્રો. હેકલનો આ ઉત્તર સર્વના જાણવામાં અને સમજવામાં આવે તો મને પૂછું સન્તોષ છે. તત્ત્વજ્ઞાની તરીકે તો ખીજા તત્ત્વજ્ઞાનીના કરતા પ્રો. હેકલના વિચારને ખાસ વળનદાર ગણવાનું કારણ નથી, તત્ત્વજ્ઞાની તરીકે એ લખતા હોય, અને એમાં ભૂલ કરતા હોય તો પણ, મારે એમને જવાબ દેવાનું રહેતું નથી, કારણ કે હું તત્ત્વજ્ઞાની ગણાતો નથી.

હાલ વિવિધ જણાતા પદાર્થો ભવિષ્યમાં એક સિદ્ધ થશે એમ ધણા સાચ-સવાળાઓ માને છે, પણ હજી સુધી એ સિદ્ધ કરવાનો કાર્ધ પણ ચત્ત ફતેહમન્દ નીવડ્યો હોય એમ હું જાણતો નથી. આવા ભગીરથ પ્રયત્નની સફળતા માટે વિશ્વનું ધણું જ વિશાળ જ્ઞાન એળવવાની જરૂર છે, અને તે યદ્યપિ સિદ્ધ કરવાની તો આશા નથી, તો પણ એ દિશામાં કાર્મિક સેવા ખળવી શકાય. જેઓ માનતા હોય કે આ બાબતમાં તેઓએ કાર્મિક નવું શોધ્યું છે અને તેજગતને આપવા જેવું છે, તો તે આપવાની તેમની દરજ્જા છે. ખીજાઓ એઆથી જે જે સત્ય લાગશે તે ગ્રહણ કરશે, અને એ સત્યને વિશેષ વિકસાવશે. આ દષ્ટિબિંદુથી જોતા, પ્રો. હેકલનો પ્રયત્ન બરાબર છે. પણ મને લાગે છે કે કમનસીબે, એ વિદ્વાન જોડે અદ્વૈતપ્રકૃતિવાદરૂપી તત્ત્વજ્ઞાનના તરંગમાં તણાયા છે, તો પણ એના વિશેષ વિચારમાં ભિતરી, જડવાદની એવી બાબતો ચોક્કસ રીતે વિગતવાર સ્થાપવા એમણે યત્ન કર્યો છે, અને આપણા અનુભવનો વિષય બનતા આ જગતનો એવો સાંકડો અને પરિચિન્ન વિચાર બાંધ્યો છે, કે જર્મનીમાં પ્રો. હેકલ, આ તરફ ઈંગ્લંડમાં હર્બર્ટ સ્પેન્સરની માર્ક, એકલા કિનારે રહી ગયા છે, અને મનુષ્યવિચારની ભરતીનું મોંઝું તો ખીજા જ તરફ વહેવા માંડ્યું છે. ઓગણીસમી સદીના મધ્યકાળમાંથી આવતો એમનો સ્વર એકલો

સંભળાય છે, તે વખતના વિચારના તેઓ ઉત્તમ ઉપદેશ છે, પણ એ વિચાર હવે પાછળ રહી ગયા છે. એટલે હવે પ્રો. હેકલનો સ્વર અરણ્યરુદિત જેવો જ છે. હવે એમતી એક લક્ષરના અગ્રણી તરીકેની હાક રહી નથી, પણ લક્ષર ખીજી તરફ વળ્યું છે, અને પોતે એક નિશાનદાર જેવા પ્રથમને ઠેકાણે નિશાન આવી જીભા છે—જોકે હિંમતથી અને દૃઢતાથી જીભા છે એમાં તો શક નહિ જ. અને પોતાના વીરબન્ધુઓને નિશાન તરફ વળવા હાલ પણ માર્યા કરે છે । પણ એમની હાક હવે હોંસભરી રહી નથી કિન્તુ નિરાશાથી અંકાયેલી છે.

૩. હવે આપણે વિચાર કરીએ કે જડ અને ચિત્તની એકબીજા ઉપર થતી અસર વિષે ‘સાયન્સ’ની પદ્ધતિથી શુ શું નક્કી થયું છે ? સર્વનો, તળિયે જતા, સાર આટલો છે :—જડ પદાર્થનું એક જળનું જેને આપણે મગજ કહીએ છીએ એ પ્રમાતા અને પ્રમિતિ(સંવિત—બુદ્ધિ)નું વાદિત્ર યાને કરણ—સાધન છે. એ કરણને જગત કરવાથી માનસિક ક્રિયા જીપજે છે; એને એ બગડે છે કે ભાગે છે એટલે માનસિક ક્રિયા પ્રકટ થતી બન્ધ પડે છે. વળી આ ઉપરાત એમ પણ માનવામા આવે છે અને એ વિષે શંકા કરવાનું કારણ નથી, કે દરેક માનસિક ક્રિયામાં (અને માનસિક ક્રિયાના અર્થમા આપણે જાણી-અજાણી સઘળી માનસિક ક્રિયાને સમાવેશ કરીએ છીએ.) મગજના પદાર્થનો કેટલોક ભાગ ખપી જાય છે.

ધારો કે આ સઘળું આપણે કબૂલ કરીએ, તથાપિ શુ ? આપણે કબૂલ કર્યું છે તે એટલું જ કે ચિત્તનો જડ ભૂમિકા ઉપર આવિર્ભાવ થવા માટે મગજ—જડ મગજ—એ સાધન છે, મગજ દ્વારા જ આપણે ચિત્તને ઝોળખીએ છીએ; પણ આપણે એમ કબૂલ કર્યું નથી કે જડ આવિર્ભાવમા સકલ ચિત્તનો સમાવેશ થઈ જાય છે; તેમ આપણે એમ પણ માની શકીએ નહિ કે જડની બહાર ચિત્—બુદ્ધિ—વિજ્ઞાનનું કોઈ પણ પ્રકારનું અસ્તિત્વ જ નથી. આત્મા જડમા મૂર્તિમન્ત—દેહવન્ત બને, પણ તે સાથે દેહની પાર પણ રહેલો હોય ખરો, મગજ એ ચિત્ અને વિજ્ઞાનનું ખરેખર સાધન છે. અને મગજ વિનાના પ્રાણીઓ માટે આ શબ્દો—ચિત્ અને વિજ્ઞાન—અર્થહીન છે; પણ એટલા ઉપરથી એમ કહેવાની કોઈ ને છૂટ નથી કે એ શબ્દોનો ઉપયોગ જે સત્ય પદાર્થ ઉપર રચાયેલો છે તે પદાર્થ આપણા આ પાર્થિવ મગજ સિવાય કોઈ જ ન શકે તેમ આપણે એમ પણ ન કહી શકીએ કે જે જડ પદાર્થ મગજને નામે ઝોળખાય છે તે વિના ચૈતન્યનું ખીજું કોઈ સાધન સંભવી જ ન શકે. છતાં, જડવાદી યા હેકલની તરેહનો

અદ્વૈતવાદી એટલે કે જડ-અદ્વૈતવાદી કહે છે તે આ જ છે! અને આ જડ તે પણ આ પૃથ્વી ઉપર માણસના અનુભવમા આવતા રાસાયનિક પદાર્થ જેમાં ‘ઈથર’ જેવા, સાયન્સના સક્રિય પ્રદેશની બહારના, અને સિદ્ધ નહિ પણ સાધ્ય માનીને સાયન્સ પ્રવર્તે છે એવા, પદાર્થનો સમાવેશ થવો અશક્ય છે!

આગળ જતા આખરે જડ અને ચિત્નો ક્રાંતિક આન્તર અને આવશ્યક સંબંધ સિદ્ધ થશે એ વાતની ના પડાવાની નથી; જોકે અત્યારે, એ થશે જ એમ પ્રતિપાદન કંવુ પણ અશક્ય છે. એમ કલ્પના કરવામાં આવી છે કે જેમ જડના પરમાણુ અને જીવન્ત પરમાણુના પરસ્પર સંબંધ અને ગતિમાથી મનુષ્યના મગજનો જીવન્ત પરિમંડલ યાને અવયવજીવ (cell) બને છે, તેમ આ વિશ્વના પૃથ્વી વગેરે અસંખ્ય ગ્રહ, ઉપગ્રહ, સૂર્ય આદિ, ‘ઈથર’ (આકાશનરવ) ના સમુદાયથી ક્રાંતિક પર એવા અગ્રેય ‘આત્માના મગજના અવયવજીવ બનતા હોય. આ માત્ર કલ્પના જ છે, પણ તેમા અશક્યતા કશી જ નથી. અને સાયન્સથી એ વાત હજી સિદ્ધ થઈ નથી તેટલા માટે તત્વજ્ઞાનની દૃષ્ટિએ અસાધ્ય—બાધિત છે એમ ન કહેવાય. ઉપર જણાવ્યા તેવા ઉચ્ચ અર્થમા જડ અને ચિત્ વચ્ચે નિત્ય અને આવશ્યક સંબંધ હોઈ શકે; બને એક જ મૂલ પદાર્થના જુદાં જુદાં સ્વરૂપો હોઈ શકે; પણ જે નીચ અર્થમાં, જડ એટલે આ પૃથ્વી ઉપરની ધૂળ અને અસંખ્ય દેખાતા સ્થૂળ પદાર્થો, અને ચિત્ એટલે માણસને થતું વિજ્ઞાન, એમ સમજવામા આવે છે, તે તો ભલે ઝોંગાણીસમી સદીના અમુક ભાગને—જેમા સાયન્સે ધ્રમધોષાર કામ ચલાવ્યું છે—તેને લાંબક હોય, પણ નિત્ય સત્યના સિદ્ધાન્ત તરીકે એ ટકી શકે એમ લાગતું નથી.

જડ તે ચિત્નું “વાદિત્ર” કહેવાય છે : આ ‘વાદિત્ર’ શબ્દ ઉપર વિચાર કરે—તો પણ, જડવાદી પોતાનો સિદ્ધાન્ત બાંધતાં ખંચકાય. વાદિત્ર ચિના સંગીનનો આવિર્ભાવ અશક્ય છે: પણ વાદિત્ર દ્વારા સંગીત દેહ ધરે છે—એ સાધનવડે જડ જગત સાથે એ સંગીત સંબંધમા આવે છે, હવાને અને આપણી કર્ણેન્દ્રિયને હલાવે છે, અને આપણાથી ત્રણી શકાય છે. એ વાદિત્રને બગાડશે નો સંગીત બેમરું થશે; અને ભાગશે તો તે મિલકુલ સંભળાવુ બંધ થશે. પણ આટલી વાત ઉપરથી શું એમ કહી શકાશે કે આ જડ આવિર્ભાવ સિવાય ‘સંગીત’ શબ્દનો કાંઈ અર્થ જ નથી? ગમેંયાએ કાગળ ઉપર કરેલી નોંધ અને વાદિત્રમાથી કરેલા આવિ-

ભાવિ સિવાય—શું સંગીતનો અલૌકિક અર્થ જ નથી ? ખરી વાત છે કે યોગ્ય વાદિત્ર વિના અને યોગ્ય કર્ણેન્દ્રિય વિના આપણે સંગીત વિષે કંઈ જ જાણીએ નહિ, પણ એથી એમ મનાય નહિ કે તે વિના સંગીતનું અન્દર રહેલું તત્ત્વ હયાતી ભોગવતું નથી કે અર્થહીન છે. શું આ વિશ્વમા એવા અગણિત પદાર્થો ન હોય કે જેનો આવિર્ભાવ કરવાનો જડ—આપણે જેને જડ કહીએ છીએ તે—અશક્તિમાન હોય ? શું દરેક અલૌકિક પ્રજ્ઞાવાન પુરુષની આ ફરિયાદ નથી કે એના વિચારો જડ આકારમાં પૂરેપૂરા મૂર્તિમન્ત કરી શકાતા નથી ?

જેઓ એમ માને છે કે જે કંઈ છે તે આ પૃથ્વી ઉપર થતા આવિર્ભાવમા જ સમાયેલું છે તેઓને પોતાનું તત્ત્વજ્ઞાન છે, અને એ તત્ત્વજ્ઞાન તેઓ ભલે સ્વીકારે; પણ જે તેઓ ખીજને એવા અદ્વૈતવાદનો ઉપદેશ કરે કે—હાલ જડ પદાર્થની જે શક્તિ જેવામાં આવી છે એટલું જ સત્ય છે અને એ સિવાય ખીજું કંઈ નથી; સાકડા અર્થમાં જે પ્રકૃતિ દેખાય છે તે જ ધ્રુવર છે અને તે ઉપરાત ધ્રુવર એવા ખીજે કંઈ પદાર્થ છે જ નહિ; ચિત્ત અને જેને તેઓ જડ કહે છે તે બે પરસ્પર એવા ગુંથાયેલાં છે કે ચિત્ત તે જડની પાર હોઈ શકે જ નહિ; મગજની યોપરી વિના જ્ઞાન વિવેક ભાવ પ્રેમ રસ આદિ જે ઉચ્ચ ગુણો તરફ મનુષ્ય ફાફાં મારતું જાય છે તે રહી શકે જ નહિ; આત્મા એ અમુક જીવન્તપરિમંડલ(cells)મા થતી ગતિઓનો સરવાળો, તે સિવાય ખીજું કંઈ જ નહિ; અને પ્રકૃતિનો વિકાસક્રમ એનું નામ જ ધ્રુવર : ધ્રુવર એટલે “સઘળી પ્રકૃતિ” શક્તિઓનો અનન્ત સરવાળો, પરમાણુશક્તિઓનો અને આકાશતત્ત્વના સ્ફુરણનો સરવાળો.” જે તેઓને અદ્વૈતવાદનો ઉપદેશ આવે જ હોય, તો એવા તત્ત્વજ્ઞાનીઓએ અણુઘડ લોકોનો શ્રોતૃસમાજ મેળવીને સ્વતોષ માનવો; અને જે તેઓ સાયન્સના વિદ્વાન તરીકે એ પ્રતિપાદન કરવા ઇચ્છતા હોય તો તેઓએ જાણવું કે એમની સામે ખીજા સાયન્સના વિદ્વાનો છે જ—જેઓ વિશ્વનું તેમના કરતાં વધારે વિશાળ અવલોકન કરવા સમર્થ છે.

૪. જડ પદાર્થમાં સતતગતિરૂપી બળ છે, અને એ શક્તિવડે એની ગતિ થયા કરે છે—પણ જડમા કે જડના બળમાં સ્વતન્ત્ર નિયામક શક્તિ નથી. જડમાં જે બળ રહ્યું છે તેમા એવી નિયામક શક્તિ રહી નથી કે અમુક દિશાએ જ એને દોરવું અને ખીજી દિશાએ નહિ. નિશ્ચેષ્ટ—નિર્જીવ જડ પદાર્થ પાછળથી લાગતા ધક્કેવાથી જ હડસેલાય છે, ભવિષ્યનો વિચાર

એના ઉપર અસર કરતો નથી, પહેલેથી વિચારી રાખેલા માર્ગે એ જતું નથી, પ્રથમથી નક્કી કરેલા ઉદ્દેશસ્થાનને એ શોધતું નથી.

સજીવ પદાર્થની રીત જુદી જ છે. સવિધ્યને વિચાર એના ઉપર ખાસ અસર કરે છે. બુદ્ધિમાન પ્રાણીને પાછળથી ધક્કો દેશો તો તે એને પરવડશે નહિ; પોતાની ખુશીથી તમારું બોલાવ્યું એ આવશે, અને એ જ એને ખરાબર લાગશે.

રચના, હેતુ—એ ચેતનનું આન્તર તત્વ છે. કેટલાક આ વિશ્વમાં રચના એવું કાંઈ સ્વીકારતા જ નથી. પણ જો મનુષ્યમાં એ ગુણ (રચના માટે જોઈતી બુદ્ધિ) જોવામાં આવે છે તો એમ કેમ કહેવાય કે વિશ્વમાં એ ગુણ નથી ? જેમ આપણામાં ઉદ્દેશ્ય પ્રતિ આપણી ક્રિયાઓને દોરવાની અને નિયમવાની શક્તિ છે, તેમ આખા વિશ્વમાં પણ એવું જ બુદ્ધિપુરઃસર થતું નિયમન હોય, એમ માનવું શું વધારે યોગ્ય નથી ?

એક મુસાફર કુંગરામાં બૂલો પડ્યો હોય તો તે રસ્તો હાથ લાગતાં હરખાઈને કહેશે કે : “સારું થયું; આ રસ્તો મને ઘેર દોરી જશે.” ત્રી. હેકલ એમ કહેનારને હસી અને નિરરકારી કાઢશે, અને કહેશે કે “જડ પદાર્થમાં વળી દોરી જવાની શક્તિ કેવી ? તે જ પ્રમાણે વિશ્વમાં પણ દોરવાની શક્તિની વાત કરવી તે અર્થહીન છે. વસ્તુઓ યથાવસ્થિત—જેવી છે તેવી છે, કારણ કે છે તે કરતાં અન્યથા થવાની તેઓનામાં શક્તિ જ નથી; નહિ કે બુદ્ધિપુરઃસર તે તેવી છે. ઘાસ ઘસાઈ જઈને પગથી પડે તે પગથી ; કેમ જાણે કે તમે ક્યાં રહો છો, અને તે શી રીતે તમને તમારે ઇચ્છેલે સ્થાને દોરી લઈ જાય ? વળી, જે કાંઈ જ્ઞાન કે હૃદયે એ પગથી દર્શાવે છે તે એ પગથીમાં પોતામાં જ હોવા જોઈએ; એના પરમાણુના જ ધર્મ હોવા જોઈએ. એ પરમાણુઓમાં જ્ઞાન, ઇચ્છા વગેરે ધર્મોના કાંઈક અંશ કદાચ માની શકાય, અને મુસાફર એ સમજી શકે તો તે વસ્તુનો ઉપયોગ પણ કરી શકે; પણ એ પગથી કાંઈ પણ પ્રકારના બુદ્ધિપૂર્વક હેતુથી સર્જાયેલી છે એમ કાંઈ માનતો હોય તો તે માત્ર વહેમને જ શરણુ થાય છે, અને એવી સમજણથી એ પગથીએ ચાલતા પર્વતની કરાડે નીકળી ખીણમાં પડે તો નવાઈ નહિ.”

આ શબ્દો હેકલના પોતાના નથી, પણ રૂપકવાળી ભાષામાં એમનું તાત્પર્ય જણાવીએ તો તે ઉપર પ્રમાણ છે. મારું કહેવું એવું છે કે જડ એ ચિત્તનું સાધન અને આશ્રય છે; ચિત્ત દેહ દારણ કરીને આ પરિદેશ્યમાન

જગતની સાથે વ્યવહારમાં ભિતરે છે, અને એ રીતે જગતના નિયમનું અને વ્યવસ્થાનું તત્ત્વ પૂરું પડે છે:—અર્થાત્ એ વડે જગત અમુક ઉદ્દેશ તરફ દોરાય છે; જડની શુદ્ધિભરી રચનામાં ચિત્ત દેહ ધારણ કરે છે. ઉપર કહી તેવી પર્વતની પગથીમાં પણ ઉદ્દેશ તરફ દોરવાનો ચૈતન્યનો ધર્મ છે; એ પગથી પોતે જોડે જડ છે, તથાપિ એમાં ચિત્તશક્તિ પ્રત્યક્ષ દેહવતી થાય છે.

૫. હવે આ વિશ્વમાં આપણું સ્થાન વિચારો: એ ખરેખર વિચારવા જેવું છે. આપણે આ જૂમંડળનો એક ભાગ છીએ; એક તરફથી જોતાં, આ જડ જગતનો ભાગ છીએ એમ કહીએ તો પણ ચાલે—જો ભાગને પોતાને પોતાનું જ્ઞાન મેળવવાની શક્તિ પ્રાપ્ત થઈ હોય. પ્રથમ તો, આપણે જડમાંથી વિકસીને એક જીવંત ભાગ થયા; જડ અવસ્થા કરતાં આ જીવંત અવસ્થામાં થોડી અધિકતા નથી—એમાં ઘણી નવી શક્તિઓ દાખલ થાય છે, પણ હજી એમાં જવાબદારીનો ધર્મ આવતો નથી: જડ જેમ પાછળથી હડસેલાય છે તેમ જીવંત વસ્તુ હડસેલાતી નથી; પણ એમાં અમુક હાજતો પૂરી પાડવા તરફ સ્વાભાવિક રીતે ખેંચાણ થાય છે—જેમ લોહચુમ્બક લોહને ખેંચે છે, તેમ જો બાહ્ય વિષય ઉપર એની સ્વાભાવિક ધ્રુવ યોગેલી હોય છે તે તરફ ખેંચાય છે. પણ હવે તો આપણે એ દશા કરતાં પણ એક પગલું આગળ પહોંચ્યા છીએ; આપણને પોતાનું જ્ઞાન પ્રાપ્ત થયું છે અને આગળ પાછળ જોઈ શકીએ છીએ, ભૂતકાળમાંથી શિખામણ લઈ શકીએ છીએ અને ભવિષ્યકાળમાં ધારેલા ઉદ્દેશ તરફ જવા ચત્ન કરી શકીએ છીએ; આપણને સારું ખોટું સમજવાનું જ્ઞાન મળ્યું છે, અને સારું પસંદ કરવાની અને ખોટું ત્યજવાની શક્તિ આવી છે—અને તેથી આપણાં કૃત્યો માટે આપણે માથે જવાબદારીનો જોજો પડ્યો છે. હજી પણ જો વિષય ઉપર આપણું મન સૌથી વધારે ચોટયું હોય છે તે વિષય તરફ આપણે દોરાર્ધ એ છીએ, પણ આપણામાં એવું કશુંક આવ્યું છે કે જોને લીધે એ વિષય આપણને દોરતો આપણે જાણી શકીએ છીએ અને જોનાથી એ વિષયનું આપણા મન ઉપરનું બળ નિયમાય છે. જેમ પશુઓ વિષય પ્રતિ ખેંચાય છે તેમ આપણે પણ ખેંચાર્ધ શકીએ, અને ઘણી વાર ખેંચાર્ધ એ છીએ પણ ખરા; પણ તે સાથે આપણે આપણી ધ્રુવને પણ અનુવર્તી શકીએ, અર્થાત્ અમુક વિષયને તાબે ન થતા બીજી તરફ જવા ધારીએ તો જઈ શકીએ.

આ સર્વ શી રીતે આવ્યું એ માનસધર્મોત્પત્તિવિચારના શાસ્ત્રે (genetic psychology) વિચારવા લાયક બાબત છે. પણ સાદી

લૌકિક શુદ્ધિના માણસથી તો એ સમજી શકાય એવું નથી. આપણા પ્રાચીન પૂર્વજોએ એના ખુલાસા માટે કેટલીક વાર્તાઓ કલ્પી હતી, જેમાં ઘણું ભેંકું સત્ય રહેલું છે.

હજી આ વિશ્વની લગભગ પૂરેપૂરી આપણને સોપાઈ નથી. મનુષ્યજાતિની ઈખવણી એક લાખી ક્રિયા છે, અને હજી વહાણ હંકારવાનું સંઘર્ષ મંત્ર આપણા હાથમાં મુકાયું નથી. પણ સારું—ખોટું વિચારવાની અને બેમાથી એક પસંદ કરવાની સ્વતંત્ર શક્તિ આપણને પ્રાપ્ત થઈ છે, અને તેથી જ તે દહાડે દેવોની શક્તિ અને જવાબદારી આપણામાં આવ્યા વિના રહેવાની નથી. જ્યારથી આપણામાં પાપ કરવાની શક્તિ આવી ત્યારથી આપણે અધઃપાત થયો એમ દેખાય છે અને દુર્ગુણી માણસ પશુ કરતાં પણ નીચે ગયેલો આપણને લાગે છે—એ ખરું; પણ જ્યારે પાપની શક્તિ સાથે પુણ્યની શક્તિનો વિચાર કરીએ છીએ અને લવિષ્યમાં કેવા સારા થવાનું સામર્થ્ય આપણા હાથમાં મુકાયું છે એ જોઈએ છીએ, ત્યારે જણાય છે કે મનુષ્યજાતિ એ પૂર્વની અવસ્થામાંથી અધઃપાતની અવસ્થા નથી, પણ ઊર્ધ્વ ગતિની અવસ્થા છે.

આપણી અને પ્રકૃતિની એકતા છે એ વાત દિલગીરી ઇપજીવનારી નથી; ખરાબર સમજવામાં આવે તો ઊલટી એ ખુશીની વાત છે. જે જીવોમાં જીવ્યા વિચાર સુધી મનુષ્ય પહોંચી શકે છે તેનાથી ઊતરતા કેઈ પણ વિચારથી એને શાન્તિ જ વળતી નથી. ખરેખરી વસ્તુસ્થિતિ કરતાં વધારે જીવો અને વધારે ઉમદા વિચાર સંભવતો જ નથી; આપણા જીવોમાં જીવ્યા વિચાર એ સસ વસ્તુસ્થિતિની સમીપમાં સમીપ હોવા જોઈએ, નહિ તો એવા વિચાર આપણને આવ્યા જ ન હોત; તેમ જ આપણા હૃદયની ઉચ્ચમાં ઉચ્ચ અભિલાષાઓ પણ સસની સાથે મળતી જ હોવી જોઈએ, નહિ તો ત્યાં સુધી આપણું હૃદય પહોંચી જ ન શકત. જ્ઞાન (knowledge) ની અને સાધુતા (goodness) ની લાવના (જે અર્દ્રતની લાવના છે તે) સસ વસ્તુસ્થિતિ કરતાં અધિક હોઈ શકે જ નહિ; માત્ર દેશ કાળ લેતાં તે અધિક જણાય, અર્થાત્ કે અત્યારે અને આ સ્થળે જે વસ્તુસ્થિતિ (દૈ) જણાય છે તે કરતાં તે આગળ પડતી દેખાય. સમસ્ત વિશ્વનું તંત્ર આપણે ગ્રહણ કરી શકીએ તો તેને લાગીને પાછું મનગમતું ગોઠવવાના કરતાં, એ જોઈએ છે તેવું યથાર્થ ગ્રહણ કરવું—અને ફાવે તેવી અયથાર્થ કલ્પના ન કરવી—એ જ આપણને વધારે સારું લાગશે. વિશ્વ આપણી

કદપનાની બેઠીથી બંધાયેલું નથી—આપણી કદપનાથી એ સ્વતન્ત્ર છે, આપણી કદપના પોતે જ એનો એક ભાગ છે, અને તે જેટલી એને મળતી આવે તેટલી જ એ અવિરોધી અને નિર્દોષ થાય. જે આપણને નિર્દોષ અને અવિરોધી રીતે પ્રતીત થાય તે તેટલા જ કારણથી વિશ્વમાં હોયું જ જોઈએ. અને આ પ્રતીતિ થવી તે વર્તમાન કરતાં ઉચ્ચતર સત્યની પૂર્વજાયા છે એમ સમજવું.

આવી મારી માન્યતા છે, અને જોકે એમાં આશાનો ભાગ ધણો છે, તોપણ સિદ્ધપદાર્થજ્ઞાનીએ માનવા જેવો સંયુક્તિક મત એ જ છે. સિદ્ધપદાર્થજ્ઞાની, જડ અને ચિત્તના દ્વૈતનો પ્રસંગ આવે એ આક્ષેપથી ન ડરતાં, સારી રીતે માને છે કે આપણા સર્વ આત્માઓ—જ્ઞાન ઇચ્છા આદિ સર્વ ચૈતન્ય ધર્મ સુધ્ધા—

“.....are all but parts of one stupendous whole
Whose body Nature is and God the soul.”

—એક પરમ ‘કૃત્સ્ન’ વસ્તુ(મહાન એક અખંડ વસ્તુ)ના ભાગ છે, જે વસ્તુનું શરીર તે આ પ્રકૃતિ છે, અને આત્મા તે ઈશ્વર છે.

[વસન્ત, જ્યેષ્ઠ, ૧૯૬૧ તથા માર્ગશીર્ષ, ૧૯૬૨]

૨ : “જડ અને ચિત્”

(૨)

“नासौ मुनिर्यस्य मतं न मित्रम्”

મહાભા.

“रचनानुपपत्तेश्च मानुमानम्”—ब्र० सू०

થોડાક માસ ઉપર ‘ભૌતિકપદાર્થશાસ્ત્રીરાજ’ દોડે કલ્લિને જડ અને ચેતનના સ્વરૂપ ઉપર બહુ ગંભીર વિચારો દર્શાવ્યા હતા, અને એ ઉપર ઈંગ્લંડના “ટાઈમ્સ” પત્રમાં બહુ પ્રચંડ ચર્ચા આવી રહી હતી. એક ભાષણ વખતે ભાષણકર્તાનો આભાર માનવાની સાથે પ્રસંગોપાત્ત એ નીચે મુજબ બોલ્યા હતા :—

“He was in thorough sympathy with Professor Henslow in the fundamentals of his lecture, but he could not say that with regard to the origin of life. Science neither affirmed nor denied crea-

tive power. Science positively affirmed creative power. Science made every one feel a miracle in himself. It was not in dead matter that they lived and moved and had their being, but in the creating and directive power which science compelled them to accept as an article of belief. They could not escape from that when they studied the physics and dynamics of living and dead matter all around. Modern biologists were coming once more to a firm acceptance of something, and that was a vital principle. They had an unknown object put before them in science. In thinking of that object they were all agnostics. They only knew God in his works, but they were absolutely forced by science to admit and to believe with absolute confidence in a directive power—in an influence other than physical, dynamical, electrical forces. Cicero had denied that they could have come into existence by a fortuitous concourse of atoms. There was nothing between absolute scientific belief in Creative power and the acceptance of the theory of a fortuitous concourse of atoms. Was there, he asked, anything so absurd as to believe that number of atoms by falling together of their own accord could make a crystal, a sprig of moss, a mycrobe, a living animal? People thought that, given millions of years, these might come to pass, but they could not think that a million of millions of millions of years could give them unaided a beautiful world like ours. They had a spiritual influence, and in science a knowledge

that there was that influence in the world around them. He admired the healthy, breezy atmosphere of free thought in Professor Henslow's lecture. Let no one, he urged, be afraid of true freedom. They could be free in their thought, in their criticisms, and with freedom of thought they were bound to come to the conclusion that, science was not antagonistic to religion, but a help of religion. (cheers.) ”

—Lord Kelvin, reported in the London “Times”

તાત્પર્ય :—ચેતન્યનો કોઈ સ્પષ્ટ છે કે કેમ એ વિષે સાયન્સ હા કે ના કોઈ જ કહેતું નથી, એમ માનવું બૂલભરેલું છે. સાયન્સ સ્પષ્ટ રીતે સ્પષ્ટાના અસ્તિત્વનું પ્રતિપાદન કરે છે આપણા પોતાની અંદર કેવી અમતકારક સર્ગશક્તિ રહેલી છે એનું સાયન્સ આપણને લાન કરાવે છે. આપણું જીવન —આપણો વ્યવહાર—આપણું અસ્તિત્વ જડમાં નથી પણ ચેતનમાં છે— જે ચેતન નવીન સત્ ઉપજાવે છે અને વિશ્વતન્ત્રને શુદ્ધિપૂર્વક ચલાવે છે : આવો, સિદ્ધાન્ત સ્વીકારવાની સાયન્સ આપણને ફરજ પાડે છે. આપણી આસપાસ આવેલા જડ અને ચેતન જગતના ભૌતિક બન્ધારણનો અને એની ગતિનો અભ્યાસ કરતાં માલુમ પડે છે કે આ સિદ્ધાન્ત સ્વીકાર્યાં સિવાય છૂટકો નથી. વર્તમાન જીવનશાસ્ત્રો (Biologists) ફરી કબૂલ કરતા થયા છે કે જડ ઉપરાન્ત કાર્મિક છે, અને તે જીવતત્ત્વ (vital principle). સાયન્સ આપણી આગળ કાર્મિક અસાત પ્રદર્શ મૂકે છે : એ પરિણામો વિચાર કરવા જતા આપણે કબૂલ કરવું પડે છે કે એ શું છે તે આપણે જાણતા નથી. આપણે પરમાત્માને માત્ર એની સૃષ્ટિમાં જ જાણીએ છીએ : પણ સાથે સાયન્સ આપણી પાસે એટલું કબૂલ કરાવે છે કે આ વિશ્વમાં સર્વ પ્રકારની જડ શક્તિઓ ઉપરાન્ત કોઈ એક નિયામક ચેતન-શક્તિ તો છે જ, અને એને સંપૂર્ણ શ્રદ્ધાપૂર્વક માનવાની જરૂર છે. જડ પરમાણુઓ યદ્યપ્યવશાત્ એટલે કે આકર્ષક રીતે એકઠા થઈ જડ, જડ પરમાણુનો પાસો, વનસ્પતિની ડાળી, ઝીંજું જન્તુ કે જીવતું પ્રાણી ઉત્પન્ન કરી શકે—એમ માનવું એ કેવું યુક્તિહીન ! કેટલાક ધારે છે કે લાખો વર્ષ જતા જડમાથી ચેતન એની મેળે ઉત્પન્ન થઈ શકે, પણ લાખોનાં લાખોનાં લાખો વર્ષ જાય તો પણ શું થયું ? અન્ય (ચેતન) શક્તિની મદદ

વિના આ સુંદર વિશ્વ એ કદી પણ ઉત્પન્ન કરી શકે નહિ.

ત્યાર પછી લૉડ કેલ્વિનને “ટાઈમ્સ”ને એક પત્ર લખી એમાં “પાસો” શબ્દ પાછો ખેંચી લીધો, અને જણાવ્યું કે :—

“I wish to delete ‘a crystal’”

“While ‘fortuitous concourse of atoms’ is not an inappropriate description of the formation of a crystal, it is utterly absurd in respect to the coming into existence, or the growth, or the continuation of the molecular combinations presented in the bodies of living things. Here scientific thought is compelled to accept the idea of Creative Power. Forty years ago I asked Liebig, walking somewhere in the country, if he believed that the grass and flower which we saw around us grew by mere chemical forces. He answered, ‘No, no more than I could believe that a book of botany describing them could grow by mere chemical forces.’

Every action of human free will is a miracle to physical and chemical and mathematical science.”

—Lord Kelvin

તાત્પર્ય :—જડ પરમાણુઓનો પાસો પરમાણુના આકર્ષક સંયોગથી બનેલો છે એમ કહીએ તો ચાલે, પણ વનસ્પતિની ડાળી વગેરે ચેતન પદાર્થોનું બંધારણ જુદા જ પ્રકારનું છે. એક તૃણ કે પુષ્પનો ખુલાસો રસાયનશાસ્ત્રે સ્વીકારેલા શક્તિ માત્રથી થઈ શકતો નથી. મિ. લીબિગે એક પ્રસંગે કહ્યું તેમ “કેવળ રસાયનશક્તિઓ વનસ્પતિશાસ્ત્રનું એક પુરસ્ક લખી શકે તો વનસ્પતિ ઉત્પન્ન કરી શકે.” મનુષ્યમાં જે સ્વતન્ત્ર કૃતિશક્તિ (Free will) રહેલી છે એનો ખુલાસો ભૌતિકતત્ત્વશાસ્ત્ર (Physics) રસાયનશાસ્ત્ર (Chemistry) કે ગણિતશાસ્ત્ર (Mathematics) આપી શકે એમ નથી.

લૉડ કેલ્વિનના આ ઉદ્ગારથી સ્કીડાઈ, સર વિલ્યમ થિસલ્ટન ડાયર નામના એક વનસ્પતિશાસ્ત્રીએ “ટાઈમ્સ”ને એક પત્ર લખ્યો કે ભૌતિકશાસ્ત્ર (Physics) માં લૉડ કેલ્વિનની નિદ્રાત્તા અદ્વિતીય છે,

પણ વનસ્પતિશાસ્ત્ર (Botany) અને જીવશાસ્ત્ર (Biology) સબધી બાબતોમાં અભિપ્રાય ફરમાવવા માટે સામાન્ય બુદ્ધિવાન મનુષ્ય કરતા એમનામાં વિશેષ યોગ્યતા નથી. લૉડ^૧ કેલ્વિનના વિચાર રહાને એમણે જે વાંધા બતાવ્યો એના મુખ્ય મુદ્દા નીચે પ્રમાણે હતા :—

- (૧) લૉડ^૧ કેલ્વિને પાછળથી જડ પરમાણુસંયોગથી બનેલા એક પાસા અને વનસ્પતિની ડાળી વગેરે વચ્ચે જે ભેદ દર્શાવ્યો એ માટે કાંઈ જ આધાર નથી. એના પહેલા ઉદ્ભાવ વખતે એમણે સર્વને એક જ ક્રેટિમાં નાખ્યાં હતાં એ બરાબર હતું.
- (૨) જડ પરમાણુઓ માત્ર યદ્વચ્છાવશાત્ એકઠા થઈ વનસ્પતિ આદિ ચેતન જગત ઉત્પન્ન કરે છે એવો સિદ્ધાન્ત રહામાં પક્ષને આરોપવામાં લૉડ^૧ કેલ્વિન એ પક્ષને અન્યાય કરે છે : જડ પરમાણુઓ યદ્વચ્છાવશાત્ નહિ, પણ ડાલિ^૨ને બતાવેલા અમુક પસંદગી (Selection)ના નિયમાનુસાર એકઠા થાય છે, અને વનસ્પતિરૂપે પરિણમે છે, અને એ જ પ્રમાણે સરખા પરમાણુ સરખી રીતે ગોઠવાઈ પાસા રૂપે બન્યા છે, એમાં પણ પસંદગીનો નિયમ રહેલો છે.
- (૩) લૉડ^૧ કેલ્વિન વિશ્વની બહારની શક્તિથી જે ખુલાસો આપવા ચતન કરે છે એ સાચ-સના મૂલ સિદ્ધાંતથી જ વિરુદ્ધ છે : જગતની અંદરના બનાવોનો ખુલાસો જગતની અંદરની શક્તિ થકી જ થવો જોઈએ.
- (૪) “જીવતત્ત્વ” એ જો જગતની એક શક્તિ હોય તો તેનું માપ થઈ શકે, અને જો માપ થઈ શકે તો ભૌતિક સાચ-સની હદની બહારનું એ તત્ત્વ નથી. લૉડ^૧ કેલ્વિન માને છે તેમ જગત બહારથી કોઈ શક્તિ જગતમાં ઊતરી આવતી હોય તો સાચ-સના “Conservation of Energy”ના * સિદ્ધાંતને બાધ આવે. અને આ શક્તિનિત્યતાનો—સત્કાર્યવાદનો સિદ્ધાન્ત ચેતન જગતને પણ લાગુ પડે છે એમ પ્રસિદ્ધ જીવનશાસ્ત્રી મેયરે સિદ્ધ કર્યું છે.

* વિશ્વમાં શક્તિની ઉત્પત્તિ કે વિનાશ સંભવતાં નથી, એના માપમાં કોઈ પણ પ્રકારની ન્યૂનાધિકતા કરી શકાતી નથી. વિશ્વમાં શક્તિનું માપ જેટલું છે તેટલું હમેશા છે, સત્કાર્યથી અસત્ કે અસત્કાર્યથી સત્ કદી પણ આવતું નથી, પદાર્થમાત્ર બ્યારે ઉત્પન્ન થતા કે નષ્ટ થતા દેખાય છે ત્યારે ખરું જોતા એ માત્ર રૂપાન્તર પામતા હોય છે,—એવો સિદ્ધાન્ત.

(૫) દ્રુકામાં, જે સિદ્ધાન્ત ડાવિને હમેશને માટે આપણને રથ પી આપ્યા છે એ સિદ્ધાન્ત ઉપર લૉડ કેલ્વિનના આ વિચારોથી હડતાલ વાગે છે.

રસ વિલિયમ થિસલ્ટન-ડાયરના આ આક્ષેપથી હૅલ્થ'ડનું સાયન્સ વિદ્યાનમંડળ ગાજી બેઠ્યું, અને બે પક્ષની તરફ અને વિરુદ્ધ પત્રો "ટાઇમ્સ" માં પ્રસિદ્ધ થયા. "ટાઇમ્સ" ના તન્ત્રીએ પણ એ ચર્ચામાં લાગ લીધા. એમાં મુદ્દાના લખાણ આટલા હતાં :—

(૧) ઑક્સફર્ડના એક પ્રોફેસર બર્ડન-સેન્ડર્સન નામના શારીરવ્યાપારશાસ્ત્ર (Physiology)ના વિદ્યાને લૉડ કેલ્વિનની વિદ્વતાનાં ધણાં વખાણ કર્યાં, અને સાયન્સની એક શાખાનો વિદ્યાન પોતાની અસાધારણ યુદ્ધિમતાથી અન્ય શાખાના આવા પ્રજા ઉપર અભિપ્રાય આપવાને યોગ્ય છે એમ જણાવ્યું. શારીરવ્યાપારશાસ્ત્રના મહાન આચાર્ય હેલ્થ'ડન નામના જર્મન વિદ્યાને લૉડ કેલ્વિન સાથે એક વખત સમાગમ પડેલો, તે ઉપરથી લૉડ કેલ્વિનની તીવ્ર, સ્વચ્છ અને અનેકશાસ્ત્રગામી યુદ્ધિ વિષે એને જે અસર થયેલી એ જણાવતા એણે કહ્યું કે 'કેલ્વિનની સરખામણીમાં તો હું "dullard" એટલે કે જડ છું.'—આ પ્રમણે લૉડ કેલ્વિનનું ગૌરવ કરવાની સાથે, પ્રો. બર્ડન-સેન્ડર્સને નીચે પ્રમાણે બે પક્ષમાં કાંઈક કાંઈક મળતા વિચારો દર્શાવ્યા :—

(ક) નવીન શારીરવ્યાપારશાસ્ત્રના સંસ્થાપક હેલ્થ'ડનને "જીવવાદ" (Vitalistic doctrine)ને હંમેશ માટે સુવાદી દીધો છે. એણે પહેલા કરતાં વધારે મજબૂત રીતે સિદ્ધ કર્યું કે જડ પ્રકૃતિમાં જે પ્રાકૃતિક નિયમો પ્રવર્તે છે એ જ સંપૂર્ણ રીતે વનસ્પતિ અને જીવનના વ્યાપારને પણ લાગુ પડે છે. જુદી જુદી પરિસ્થિતિમાં એમના દૈશિક અને કાલિક સન્નિધ સરખી રીતે જ માપી શકાય છે : અર્થાત્ સાયન્સની પ્રયોગપદ્ધતિ (Method of Experiment) બનેને લાગુ પાડી શકાય છે.

(જ) પણ ઉપર જણાવેલી હદની બહાર કેટલુંક છે : મનુષ્ય અને અન્ય પ્રાણીઓના માનસિક વ્યાપારના કારણ વિષે વિચાર કરતા, માત્ર કારણની કંઈ પરિસ્થિતિ અને ઉપાધિમાં ફેરુ કાર્ય થાય છે એટલું જ પ્રયોગપદ્ધતિએ નિર્ણય કરી શકાય છે, એ કરતાં કારણના તાત્ત્વિક સ્વરૂપ વિષે અધિક કંઈ શકાયું નથી;

ખીજું, ખીજાંથી જોઈએ તેવી આકૃતિ અને અધારણવાળું વૃક્ષાદિ એતન પહેલેથી છેવટ સુધી કેવી રીતે જોગે છે—એ વ્યાપારો સાક્ષાત્ અવલોકી અને માપી શકાતા નથી.

(૨) એક ગૃહસ્થે ૧૮૮૨ માં ડાર્વિને લખેલા એક પત્રમાંથી નીચેનો ઉતારો ટાકી મોકલ્યો :—

“જોકે હજી સુધી તો જડમાંથી એતન પાકી શકે એમ બતાવનારો પુરાવો મળી શક્યો નથી—તો પણ હું એમ માનું છું કે, અવિચ્છિન્નતા (Continuity) ના નિયમાનુસાર કોઈ દહાડે આ વાતની શક્યતા સિદ્ધ કરી શકાશે. મને સાબરે છે કે પચાસ વર્ષ ઉપર એમ મનાતું કે જીવન્ત વનસ્પતિ અને પ્રાણીમા કોઈ એવો પદાર્થ નથી કે જે જીવશક્તિઓ (Vital forces) ની મદદ વિના ઉત્પન્ન થઈ શકે. ઈઓઝોનનું બહારનું સ્વરૂપ જોતા, જડ (Inorganised—‘નિરિન્દ્રિય’) અને એતન (organised—‘સેન્દ્રિય’) વચ્ચે ભેદ માનવો કેવો દુર્ધટ છે એ સમજાય છે. આ જગત ઉપર જીવન્ત પદાર્થો ઉત્પન્ન થઈ શકે એમ જ્યારે સિદ્ધ થઈ શકશે ત્યારે એ પદાર્થોને પણ પ્રકૃતિના કોઈક સામાન્ય નિયમ નીચે મૂકી શકાશે. જગતના બનાવોમા જે નિયમ પૌર્વાપર્થ છે અને જેને આપણે પ્રકૃતિના નિયમો કહીએ છીએ એમાંથી ઈક્ષિણાદિ એતનધર્મવાળું જગતનું કારણ—ઈશ્વર—સાધી શકાય કે કેમ એ મને ઘણો ગૂંચવણભરેલો વિષય લાગે છે. એના ઉપર મેં ઘણી વાર વિચાર કર્યો છે, પણ એમાં મને સ્પષ્ટ માર્ગ સૂઝતો નથી.”

(૩) “ટાઈમ્સ” પત્રના તન્ત્રીએ આ પ્રશ્ન ઉપર પોતાનો અભિપ્રાય દર્શાવતાં જણાવ્યું કે :—

(ક) ડાર્વિન આ ઉતારામા ઈશ્વરના અસ્તિત્વ બાબત સન્દેહ બતાવે છે, એટલાથી એ સિદ્ધ થાય છે કે ઈશ્વરનું અસ્તિત્વ ડાર્વિનના પ્રાકૃતિક સિદ્ધાન્તો સાથે અસંગત નથી : અસંગત હોય તો એ સન્દેહ બતાવવાને બદલે નિષેધ જ કરત.

(ખ) ડાર્વિનનો વિકાસવાદ જગત-વિકાસના કારણ પરત્વે નથી, એ તો માત્ર એ વિકાસની રીતિ અને પદ્ધતિ જ બતાવે છે,

(ગ) હોર્ડ્સ કેલ્વિન જડ પાસા અને એતન વનસ્પતિ આદિ વચ્ચે

* વિશ્વવિકાસ એક અવિચ્છિન્ન સૂત્રવત્ છે : એમાં કશી પણ ગાંઠ કે તૂટ નથી, સહસા બહારથી કોઈ આવીને એમા પડતું નથી.

જે ભેદ પાડે છે એ જરૂરનો નથી. મહાન ભૌતિકશાસ્ત્રી ક્લાઈ મેક્સવેલે યોગ્ય જ કહે છે કે :—“ જે ગુણોમાં કંઈ કિંમત રહેલી છે એ બધા ગુણોમાં જડ પરમાણુઓ સરખાં થયાં એનું શું કારણ ? આ સાદસ્યના ખુલાસા માટે આપણે એ પરમાણુઓની પાર સર્વનું એક કારણ માનવું જોઈએ.” ક્લાઈ મેક્સવેલે આ કારણને પરમાણુનું સર્જક અને ચેતન્યવિશિષ્ટ નિયામક માને છે. એ જ પ્રમાણે લોર્ડ કેલ્વિન જડમાં પણ પરમાત્માના અસ્તિત્વની સાખ્ય જુએ તો એમાં શું ખોટું ? જોકે, જડ કરતાં ચેતન વધારે અદ્ભુત છે એમાં સંશય નહિ.

- (૪) મિ. મેલોકે લોર્ડ કેલ્વિન રહામે જણાવ્યું કે :—
- (ક) કેલ્વિન આની લે છે કે મનુષ્યમા સ્વતન્ત્ર કૃતિ-શક્તિ છે, પણ એમ માનવાને શું પ્રમાણ છે ?
- (જ) ચેતન કારણ સિદ્ધ કરવાથી બસ નથી : એ કારણ નીતિથી ભરપૂર છે એમ સિદ્ધ કરવું જોઈએ. વિશ્વતન્ત્રમાં જે કૃતતા ટેનિસનને નજરે પડી હતી, એ કેલ્વિનને નજરે કેમ ન પડવી જોઈએ ?
- (૫) પ્રોફેસર રે લેકેસ્ટર નામના એક પ્રતિષ્ઠિત વિદ્વાને એક લાંબા પત્રમાં નીચેના તાત્પર્યવાળા વિચારો દર્શાવ્યા :—
- (ક) સાયન્સ અને ધર્મ વચ્ચે લોર્ડ કેલ્વિન જે નિકટ સંબંધ બતાવે છે એ જૂલભરેલો છે : એ બંને વચ્ચે પૂર્વે કંઈ પણ સંબંધ જોવામાં આવતો હોય તો તે વિરોધનો છે.
- (જ) સમસ્ત વિશ્વ—જડ અને ચેતન, મનુષ્ય પણ અને ગેસ સર્વ એક યન્ત્રવત્ સખ કાર્યકારણના નિયમને અધીન છે. અને મુખ્ય મુખ્ય ગુણો અને વિગતો દિનપરદિન મનુષ્ય એની શુદ્ધિથી જાણ્યો આવે છે. પણ એ યન્ત્ર કયાંથી આવ્યું ? શા માટે અસ્તિત્વમાં છે ? કયા તરફ જાય છે ? એની પાર આપણી ધન્દ્યોથી અગ્રાણ એવું શું છે અને શું નથી ?—એ વિષે આપણે કંઈ પણ જાણીએ છીએ, કે જાણવાની આશા રાખી શકીએ, કે જાણવાની શક્યતા સરખી પણ કલ્પી શકીએ એમ કંઈ પણ ડાહ્યો માણસ કહેશે નહિ. આનો ખુલાસો સાયન્સે કદી આપ્યો નથી, અને આપશે નહિ.
- (ગ) લોર્ડ કેલ્વિને જડ અને ચેતનની ઉત્પત્તિનો ભેદ બતાવ્યો એ બાબત દલીલવાળા ખુલાસાની જરૂર છે,

- (જ) ઈશ્વરે પ્રથમ જડ પરમાણુઓ ઉત્પન્ન કર્યા, અને પરમાણુ-ઓમા સ્વયંચેતન ઉપજાવવાની શક્તિ ન હતી તે પોતે ઉપ-જાવી આપ્યું—અર્થાત્ ઈશ્વર એક ચિતારા જેવો છે, જે પ્રથમ રંગ બનાવે છે, અને એ રંગ પોતાની મેળે જીભી ચીતરી શકતા નથી માટે પોતે એને યોગ્ય રીતે વ્યવસ્થિત કરી જીભી ચીતરી લે છે. આ પ્રમાણે પરમાણુની સૃષ્ટિ અને એની વ્યવસ્થા કરનાર ઈશ્વરની કલ્પનામાં પ્રાચીન અનેક-દેવવાદના લીસોટા આપણે જોઈએ છીએ.
- (ઙ) “જીવન્તત્ત્વ”ની કલ્પના સાયન્સની વ્યભિવૃદ્ધિમાં બહુ વિશ્વકારક થઈ પડી છે. વિચારસંક્રમણુ પ્રેતાવાહન વગેરે સંબંધી કલ્પના જેવી જ આ કલ્પના પણ નિર્મૂલ છે.
- (ક) છેવટે પ્રસિદ્ધ મહાવિદ્વાન સર ઓલીવર લોન્ડે લોર્ડ કેલ્વિનને ક્રેટલોક બચાવ કરતા જણાવ્યું કે પાસા અને ચેતન વનસ્પતિ આદિ વચ્ચે આ ભેદ છે—સામાન્ય યાન્ત્રિક નિયમાનુસાર પાસો બંધાય છે, પણ વનસ્પતિ અને પ્રાણીના બંધારણ માટે કાર્બિક વિશેષ જોઈએ છે. આ બંધારણનું નિયામક કાર્બિક “જીવન્તત્ત્વ” (Life-germ) હોવું જોઈએ, જેનું સ્વરૂપ હું કે બીજો પણ ભૌતિકપદાર્થતત્ત્વશાસ્ત્રી બિલકુલ સમજતા નથી. વિચારસંક્રમણુ વગેરે બાબત લોર્ડ કેલ્વિન, પ્રો. રે લે ફેસ્ટર વગેરે તિરસ્કારી કાઢે છે એ હું જાણું છું—પણ એ બાબત નવી શોધાયેલી હું માનું છું, અને ભવિષ્યમાં કાણ ખરું પડે છે એ આપણે જોઈશું ! એ લખે છે:—

“As to the little parting shot at me about telepathy; it is true that I regard it as a recently discovered fact, opening a new and obscure chapter in science; it is also true that Lord Kelvin, Professor Ray Lankester, and nearly all biologists disagree contemptuously with this opinion. Well we shall see.”

[વસન્ત, ભાદ્રપદ, ૧૯૫૯]

૩ : હિન્દુસ્તાનના યોગી, સંન્યાસી અને સાધુઓ

“The Mystics, Ascetics and Saints of India ”
—(By J. C. Oman)

હિન્દુસ્તાનના ‘યોગી, સંન્યાસી, વેરાગી અને સાધુઓ’ સંબંધી મિ. ઓમન નામના એક અંગ્રેજે આ પુસ્તક લખ્યું છે. મિ. ઓમન પૂર્વે લાહોરની સરકારી કોલેજમાં ‘નેચરલ સાયન્સ’ના પ્રોફેસર હતા. અને એમણે આખા હિન્દુસ્તાનમાં ફરીને તેમ જ હિમાલય વગેરે સ્થાનમાં કેટલોક વખત કાઢીને આ વર્ગના લોકની માહિતી મેળવી છે, તેઓની અદ્વિત વાતો સાંભળી છે, અને એક અંગ્રેજ આપણા લોકોને જેટલો પરિચય મેળવી શકે તેટલો મેળવીને આ પુસ્તક રચ્યું છે. પુસ્તકમાં અંગ્રેજ વાચકને વિનંદ અને આશ્ચર્ય પમાડે એવા બાવાઓ અને ફકીરોનાં ચિત્રો આપ્યાં છે, અને ઘણી વાર્તાઓ લખી છે, જેમાં આપણા લોકોને તદ્દન નવું જ બાજુવાનું હોય એવું કાઠ નથી, પણ વાંચતાં રસ બિપળે એવી હકીકત ઘણી છે. શરૂઆતનું અને છેવટનું—એ બે પ્રકરણ ખાસ વાચવા જેવાં છે. પ્રથમ પ્રકરણમાં આપણી ત્યાગભાવનાના કારણ અને વિકાસ સંબંધી ચર્ચા છે.

મિ ઓમનનું એમ કહેવું છે કે અન્ધાધૂંધી, જીલ્લમ અને આપત્તિના વખતમાં માણસ સ્વાભાવિક રીતે આ દુનિયાથી નિરાશ થાય છે એટલે એનું મન મરણ પછીની બીજી દુનિયા શોધવા તથા ઈશ્વર મેળવવા તરફ દોડે છે. સપાટ દેશમાં લોક આળસુ અને નબળા થાય છે, અને રાજ્ય જીલ્લમી થાય છે. લાખા વખત સુધી આ દેશમાં મોટાં વન પડેલાં હતાં; તાવ, મરકી અને દુકાળ વારંવાર આટ્યાં કરતાં; નહાનપણથી સ્ત્રી-પુરુષોમાં વિષયવાસનાઓ પેદા થતી એથી લોક નિર્બળ થતા, અને નાત-જાતનાં બંધનોને લીધે લોકમાં ફજર-કરીગરી પણ સંકટાઈ ગયાં હતાં. આ લોકમાં ઇતિહાસ લખાયો નથી. એનું કારણ પણ એ જ છે કે જે ગ્રંથ આનંદી, સુખી અને બળવાન હોય છે એને જ પોતાનાં પરાક્રમે નોંધવાનું સૂઝે છે. વળી અત્રે મોટી સંખ્યા વનસ્પતિના ખોરાક ઉપર જીવે છે એથી પણ તેઓ નામદં અને આશાહીન થયા છે. તથા એમના મનના બન્ધારણમાં લાગણી અને કલ્પનાનું પ્રાધાન્ય હોવાથી, તેઓ સ્વાભાવિક રીતે ધર્મ તરફ વળે છે. એમના શાસ્ત્રકારે પણ ચાર આશ્રમ બાધ્યા, એમાં પહેલો ભીખનો અને

છેલ્લો સંસાર છોડી જતા રહેવાનો; એમની કુટુંબલાવના અવિભક્ત રહેવાની—એ પણ આળસ અને નિરુદ્ધોગની પોષક.

ઉમદામાં ઉમદા વસ્તુસ્થિતિનો પણ વિપરીત ગ્રહ કેવી રીતે થાય એના ઉદાહરણ રૂપે ઉપરની કલ્પના ઠીક છે. મિ. ઓમન ગયા જમાનાના સાયન્સના પ્રોફેસર હોય તો એમની પાસે ધર્મ સંબંધી યથાર્થ સમજણની આશા રાખવી વ્યર્થ છે. સુભાષે બકલની રીતે હવા, પાણી અને પૃથ્વી માત્રથી મનુષ્યના આન્તર સ્વરૂપનો ખુલાસો કરવાનો યત્ન હવે ખરો ગણાતો નથી, અને ધર્મ સંબંધી વિચારો તે રોગી હૃદયની કલ્પના જ નથી પણ સત્ય પરમાત્માનું દર્શન કરાવનાર આન્તર પ્રકાશ છે એ વાત પાશ્ચાત્ય તત્ત્વજ્ઞાનમાં હવે એટલી બધી સિદ્ધાન્તરૂપ થઈ ગઈ છે કે એથી વિરુદ્ધ મત ધરાવનારને માથે સઘળો પુરાવાનો બોજો રહે છે એમ કહીએ તો ચાલે. અસલ રાજ્યપદ્ધતિ જુલમી હતી એ વાતને સ્વયંપ્રકાશ સત્ય માનનાર પ્રતિ તો કાંઈ કહેવું રહેતું નથી, પણ જેઓના મન હજી આ સંબંધમાં વિચાર કરવાને તૈયાર છે એમને એટલું સ્મરણ આપવાનો અવકાશ છે કે—પ્રાચીન તેમ જ મધ્યયુગ સુધ્ધાંતી રાજ્યપદ્ધતિમાં રાજાની સત્તા તદ્દન નિરર્ગલ હતી એમ માનવું જોઈ છે. પ્રાચીન સમયમાં રાજાની સત્તા ઉપર, લોકહિતાથે સ્વયં નિર્ધન રહી ઉમદા સલાહ આપવાનું કાર્ય વહનાર ગુરુઓ, તેમ જ કાર્યદક્ષ મન્ત્રીઓ, તથા અનેક વર્ણના યોગ્ય અગ્રણીઓ એઓનો અંકુશ હતો. મિ. ઓમન જે વૈરાગ્યવૃત્તિને નિન્દે છે એ મેગેસ્થિનીસના સમય પહેલાં સેકડો વર્ષથી ચાલી આવતી હતી, છતાં એવા વખતમાં હિંદુસ્તાનનું રાજ્યતંત્ર કેવું સન્તોષકારક હતું એ સુવિદિત છે. વળી બ્યારે આવા દોષદર્શકો રાજાના જુલમની વાત કરે જ ત્યારે તેઓ એક વાત બૂલી જાય છે કે વ્યક્તિ ઉપરના જુલમના ભલે ઘણા દાખલા મળે, પણ જનસામાન્ય ઉપર જુલમ થયાના દાખલા તો થોડા જ જોવામાં આવશે. લઘાઈ વખતે પણ કોઈ ખેડૂતના ખેતરોને નુકસાન કરતું નહિ એ મેગેસ્થિનીસનું અવલોકન મધ્યયુગમાં પણ ઘણે ભાગે ખરું હતું. અને તેથી જ કરીને ગ્રજરાતનો એક ઇતિહાસકાર લખે છે તેમ, અત્રે રાજ્ય બદલાતા છતાં લોકો તો જાણે જાણતા જ નથી ! વિશેષમાં એ ખૂબ યાદ રાખવા જેવું છે કે હિંદુસ્તાનની પ્રિન્ટિશ અમલ પહેલાની રાજ્યનીતિ હમેશા “Village communities”—ગ્રામસંસ્થા અને તે સાથે જોડાયેલા સ્થાનિક સ્વરાજ્યના ધોરણ ઉપર રચાયેલી હતી, અને તેથી હાલ કરતા પણ એક રીતે લોકતંત્ર સ્વાતંત્ર્ય આધારક હતું. સ્વતંત્રતાનું અભિમાન ધરાવનાર ઈંગ્લંડ હજી દેશની

ભૂમિને લોકની ભૂમિ કહી શકતું નથી, અને હજી એવું સ્વામિત્વ થોડીક વ્યક્તિઓના હાથમાં રોકાઈ રહ્યું છે, અને એને પરિણામે નીચલા વર્ગની સ્થિતિ કેવી કરણાબનક થઈ છે એ જાણીતું છે; આપણા દેશમાં ભૂમિ હમેશાં પ્રભની જ ગણાતી. પ્રભ ખેતી કરે અને પાકે તેમાંથી અમુક હિરસો રાખને આપે — પાકે તો જ આપે અને ન પાકે તો એવું કોઈ નામ પણ ન લે — દેશમાં દુકાળ પડે તો રાખ એમાં પોતાનું પાપ માને અને રાખ કોઈ વખત જીલમી થવા જાય તો પ્રભના અગ્રણીઓની ફરજ કે એ જીલમ પોતાને માથે બેઠોરી લઈને પણ પ્રભસામાન્યનું રક્ષણ કરવું.

ઓછામાં ઓછા ત્રણ ચાર હજાર વર્ષથી આ દેશમાં વૈરાગ્યની સંસ્થાઓ ચાલી આવી છે; અને એટલો બધો વખત પ્રભએ નીચે મોઢે રાખ્યો જીલમ સહન કર્યાં કર્યો એમ માનવામાં તો આ દેશના લોકને સ્વસંરક્ષણરૂપી સામાન્ય મનુષ્યસ્વભાવ તદ્દન નિષેધવામાં આવે છે આ કલ્પનામાં બધી જૂલ ધર્મ સંબંધી ખોટી સમજણમાંથી જ ઊપજી છે : ખરી વાત એ છે કે સંસાર કરતાં પણ મનુષ્યસ્વભાવને વધારે પ્રિય થઈ પડે એવો પર પદાર્થ છે, એ પદાર્થની શોધમાં કેટલાક વિરલ પુરુષો પોતાની ઉચ્ચ સ્વાભાવિક મનુષ્યતાથી દોરાય છે, અને એ શોધથી પોતાનું તેમ જ જગતનું કલ્યાણ કરે છે; જેઓને આ શોધમાં કાંઈ અર્થ જણાતો નથી, અને જેઓ પર પદાર્થને માત્ર ઝાંઝવાનું પાણી જ સમજે છે, તેઓ મનુષ્ય સ્વભાવની આ વૃત્તિને હવ્વા, પાણી વગેરે બાંધ આગનુંક કારણથી ખુલાસો કરવાનો ચત્તન કરે છે. જેઓ પરમાત્માને સત્ય પદાર્થ માને છે અને જીએ છે, તેઓને એક વાર એમ કહેશે કે રાખના જીલમથી તમારા મનમાં આ કલ્પના બીડી છે, તો તેઓ આ વાત નિષેધશે, અને તમે દુરાગ્રહથી તમારા નિદાનને વળગી રહેશો તો તેનો એટલો જ ઉત્તર આપશે કે 'એવો રાખનો જીલમ સદા સર્વદા હો !' અમે તો પરમાત્માને જોઈએ છીએ, અમને એ સંસાર કરતાં વધારે પ્રિય લાગે છે અને તેથી અમે એને તનમનથી લજીએ છીએ; રાજકીય જીલમને અમારા વલણના કારણરૂપે બતાવવાથી પણ અમારી શોધ ખરા પદાર્થ માટે છે એ વાત મટતી નથી. દૂરકામાં જ્યાં સુધી એ પદાર્થ શોધવા જેવો છે ત્યાં સુધી અમારો પંથ પણ એ સાથે જડાયેલો છે. જે દિવસે ઈશ્વર નથી એવો સિદ્ધાન્ત જગતમાં માન્ય થશે, તે દહાડે અમારા પંથની ઉપયોગિતા વિષે પ્રશ્ન કરજો. હાલ તો, અમે સત્યના ઉપાસક છીએ, એની ઉપાસનામાં આપણે હાથે શાળાએ છીએ, અને અમને જે

જડે છે તે અમે જગતને આપીએ છીએ—એટલો જ ઉત્તર આપી એસી રહીએ તો તેમ કરવાનો અમારો હક છે.’

અમુક કાર્ય અમુક કારણથી ઊપજે છે એટલું બતાવવાથી એ કાર્યની નિર્મળતા સ્વતઃસિદ્ધ થઈ જતી નથી. આ ઉપર્યુક્ત ઉત્તરમાં મિ. ઓમનના કથનનો ઉત્તર થઈ જાય છે છતાં, એમણે બતાવેલાં ખીબ્બ કારણો ઉપર પણ સામાન્ય નજર ફેરવીએ.

પૂર્વે તાવ, મરહી અને દુકાળથી લોકમાં સંન્યાસવૃત્તિ ઉત્પન્ન થઈ છે એ નિદાનપ્રદર્શનનો ઉપરના જવાબમાં ઉત્તર થઈ ગયો : વિશેષમાં આશ્ચર્ય એટલું ઊપજે છે કે ત્રણ હજાર વર્ષ સુધી જે દેશમાં તાવ, મરહી અને દુકાળે સનત વાસ કર્યો હશે એ દેશમાં ત્રીસ કરોડની વસ્તી શી રીતે થઈ હશે? પ્રસંગોપાત્ત, પૂર્વોક્ત મ્હોટાં વન સંબંધી વિષયાન્તરના બે શબ્દો કહેવાનું મન થઈ આવે છે : આ સંબંધમાં થોડાક વખત ઉપર પ્રિન્સિપાલ ‘સેલ્મીએ ટાઈમ્સ ઓફ ઇન્ડિયા’માં એક પત્ર લખ્યો હતો. એમાં ઘણી નહેરોથી જમીનને નુકસાન બતાવી જંગલો વધારવાની ભલામણ કરી હતી એનું અત્યારે અમને સ્મરણ થાય છે.

ઉપહાસ સાથે હિન્દુસ્તાન પરત્વે ઘણી વાર કહેવામાં આવે છે કે ‘જે પ્રજામાં ઇતિહાસ નથી એ ખરેખર સુખી છે.’ અમને લાગે છે કે જે પ્રજા હજાર બે હજાર વર્ષ ઉપર જંગલી દશા ભોગવતી હતી અને અત્યારે જેને એ વાતનું વિસ્મરણ થઈ ગયું છે એ એ કરતાં પણ વધારે સુખી છે? વ્યવહાર અને પરમાર્થ ક્ષેત્ર વિષયમાં ત્રીસ ઇન્જિન પેલેસ્ટાઈન અને અરબસ્તાન દ્વારા હિન્દુસ્તાનને ગુરુ કર્યા પછી, હવે એ વાતનો ઉપકાર માનવાની જરૂર રહી નથી એ વિસ્મરણશક્તિનું થોડું સુખ નથી! જે લોકને ઇતિહાસના અભાવ માટે નિન્દવામાં આવે છે એ લોકે ઇતિહાસના બદલામાં જગતને શું શું આપ્યું છે, વિશ્વમાં મનુષ્યના સ્થાન સંબંધી કેવી કેવી ભાવના જગતને ઉપદેશી છે, એ પાશ્ચાત્ય ઇતિહાસકારો પોતાના ઇતિહાસમાં નોંધે તો બસ છે. આ પ્રજા એક વખત કેવી આનન્દી, સુખી અને બલવાન હતી એ વાત અત્રેના સાહિત્યાદિકના પુરાવા ઉપરથી સહજ સિદ્ધ થશે : છતાં અત્રેની અને પશ્ચિમની પ્રજાના આનન્દ તથા સુખના સ્વરૂપમાં અન્યત્ર તત્ત્વજ્ઞાનને પરિણામે કાંઈ ભેદ જણાતો હોય તો એમાં સમજવાનું એટલું જ કે મનુષ્યજ્ઞાનનું બાળકપણું મટી જાય અને વિશ્વમાં મનુષ્યનું શું સ્થાન છે એ વિચારવા જેટલી પૌઠતા આવે, ત્યારે પૂર્વનો

આનન્દ ક્ષણવાર જઈ, વિચારગ્રસ્તતા પ્રાપ્ત થઈ, છેવટે કોઈક ગંભીર આનન્દ જ ઊપજવા લાગે તો તે સ્વાભાવિક છે. આપણા આનન્દના સ્વરૂપમાં કોઈને કોઈ વિદ્યક્ષણતા પ્રતીત થતી હોય તો તેનો આ ખુલાસો છે.

વનસ્પતિના ખોરાકથી પ્રજા નાર્મદ થાય છે કે કેમ એ પ્રશ્ન દેહ અને આત્માને સંપૂર્ણ રીતે એક ગણી વૈદ્યકશાસ્ત્રાંતર્ગત માત્ર આહારશાસ્ત્રથી જ નક્કી થઈ શકે એમ નથી. તેમ, અમુક પ્રજા વનસ્પતિભક્ષક છે અને તે નિર્બળ છે એટલાં દર્શનથી પણ વનસ્પતિભક્ષણ અને નિર્બળતા વચ્ચે અબ્યાખ્ય કાર્યકારણભાવ સ્થાપવો મુશ્કેલ છે. છતાં, આપણે ક્ષણવાર આ વાત માની લઈએ, પરંતુ એ ઉપરથી અમને પ્રશ્ન એ થાય છે કે—છગ્લાંડના લોક હાલમાં એના વ્યાપારકુન્નર આદિ સુધારાને લઈ લડાઈને માટે ઓછા લાયક થાય છે અને લશ્કરખાતામાં જોઈતાં માણસો મળવા પણ કઠણ પડે છે, ત્યારે છગ્લાંડ વ્યાપારકુન્નરો આદિ સુધારાને અનિષ્ટ ગણી ત્યજે એ ઠીક મનાશે? અમને લાગે છે કે વ્યાપાર અને શૌર્ય ઉભય જળવી રાખવાનો પ્રયત્ન કરવો પડશે; અને તદ્દનુસાર પ્રકૃત વિષયમાં પણ ખોરાકમાં દયાની ભાવના સાથે જ પ્રજા તરીકેનું બળ જોડવું પડશે; મનુષ્યસુધારાના ક્રમમાં એક વાર આગળ ભરેલું પગલું પાછું ભરવું એ ચોગ્ય નહિ ગણાય.

મિ. ઓમન કહે છે કે હિન્દુસ્તાનમાં નહાનપણથી સ્ત્રી-પુરુષોમાં જે વિષયવાસનાઓ પેદા થાય છે તેથી નિર્બળતા થાય છે, અને તેથી નિવૃત્તિ-માર્ગ સૂઝે છે. નિવૃત્તિમાર્ગને હૃદયનો ગેગ માનનારને આ કલ્પના સહજ છે. પણ જોએ એ માર્ગને સત્યાન્વેષણનો અને આત્મબળનો સમજો છે તેઓ તો આનો ઉત્તર એટલો જ આપશે કે નિવૃત્તિમાર્ગ એ વિષયવાસનાનું પરિણામ નથી, પણ ઔષધ છે. વળી, નાતજાતનાં બન્ધનોની ખીજાં ગમે તેટલાં અનિષ્ટ ફળ ઊપજતા હોય, પણ એથી લોકમાં કુન્નર કાંરી-ગરીને કેવળ તુકસાન જ થયું છે એ પ્રતિપાદન તો બહુ સાહસભરેલું છે; અમુક માણસ અમુક જ ધન્ધો કરે એ નિયમથી હિન્દુસ્તાનમાં ઉદ્યોગ સંકડાઈ ગયો એમ વિચાર કરનારા તે સાથે રહેલી એક ઐતિહાસિક વસ્તુ-સ્થિતિ ભૂલી જા ન છે કે ધન્ધાઓને જીવતા રાખનાર અને વંશપરંપરા નિપુણતા વિસ્તારનાર સંસ્થા પણ પૂર્વેકૃત નિયમ જ, x હાલમાં સરકારે

x દેહલામાં છેલ્લો પ્રતિષ્ઠિત અભિપ્રાય:—

“The Hindu Village System is based upon division of labour quite as much as upon hereditary caste. The Weaver, the potter, the blacksmith, the brazier, the oil-presser are each

ટેકનિકલ ડેળવણી સંબન્ધી વિચાર કરવાને એક કમિટી નીમી હેતી એણે પણ તે તે વર્ગની પોતપોતાના ધન્ધામાં સવિશેષ નિપુણતા જોઈ સિદ્ધાન્ત એ કયો કે દરેક વર્ગને પોતાના આપદાદાને જ ધન્ધો શીખવવો. વળી 'નિર્ગર્ભ સ્પર્ધા'થી પ્રજાનાં અવયવોને કેટલું કષ્ટ થાય છે, બળવાનને લાભ થઈ નિર્બળને આત્મસંરક્ષણ કેવું અશક્ય થઈ પડે છે એ સુવિદિત છે. પ્રકૃતિની આ ક્રૂરતા દૂર કરવી એમાં મનુષ્યનું મનુષ્યત્વ રહેલું છે, અને તે જ કારણથી ઈંગ્લંડમાં પણ મજૂર વર્ગનાં મહાજનો બંધાયાં છે. તાત્પર્ય કે ઉદ્યોગ ઉપર પ્રાતિસંસ્થાની કેવળ માહી જ અસર થઈ છે એમ કહેવામાં અતિશયોક્તિ છે. નિવૃત્તિમાર્ગની ઉત્પત્તિ અન્ય સ્વતન્ત્ર કારણથી જ છે એ વાત તો અમે ઉપર અનેક વાર બતાવી ગયા છીએ.

અવિભક્ત કુટુંબભાવના આગસ અને નિરુદ્યોગની પોષક હોય, તો વિભક્ત કુટુંબભાવના પણ સ્વાર્થ અને દ્રોહની પોષક છે, અને આશ્રયને અભાવે ઘણી અમૂલ્ય શક્તિ બીજ રૂપે જ રહી જાય છે, ઘણી સુન્દર અને અમૃત સરખી વેલો જમીન ઉપર વગર પાંગરે નષ્ટ થઈ જાય છે, એ વસ્તુ પણ સ્મરણ બહાર જવા દેવી જોઈતી નથી, અને તે સાથે એ વિચારવાનું છે કે—જનમંડળની ભાવના પ્રબળ રાક્ષસો ઉપભવવામાં સિદ્ધ થાય છે કે ચોગ્ય બળ સાથે પ્રેમભાવ વિસ્તારનાર ભગવાનની વિભૂતિ પ્રકટાવવામાં સિદ્ધ થાય છે? જીવનનો હેતુ જ જેઓ આપણાથી ભલે કદાચ છે તેમનાથી આપણી ભાવનાની ઉચ્ચતા કદી પણ સમજી ન શકાય એમાં અમને આશ્ચર્ય લાગતું નથી. પણ જ્યારે આપણી આશ્રમવ્યવસ્થા—જેની એકે અવાજે ઘણા પાશ્ચાત્ય વિદ્વાનો પણ પ્રશંસા કરે છે—એમાં પણ મિ. ઓમનને પહેલે અને છેડે ભીખ અને કાયરતા જ લાગે, ત્યારે તેના આ અભિપ્રાયને આશ્ચર્યચિહ્ન(!)થી અંકવાનો અમને હક છે. ગયા વર્ષના એક અંકમાં

members of a community as well as inheritors of family occupation. On the one hand, they have secure market for their wares, and on the other, their employers have guarantee that their trades shall be well learned. Simplicity of life and permanence of employment are here happily combined with a high degree of excellence in design and honesty of execution."

(' એન્સાઇક્લોપીડિયા બ્રિટનિકા ' ની નવમી આવૃત્તિના દ્વિતીય મુદ્રણની પરિપૂર્તિમાંથી)

અમે વાચકને આ સંબંધી કેટલુંક કહી ગયા છીએ, એટલે આ સ્થળે હાલ કંઈ કહેવાની જરૂર જણાતી નથી.

મિ. ઓમને કરેલી નિવૃત્તિમાર્ગની નિદાનકલ્પનાએ આપણને ઘણા રોક્યા. હવે આપણે એમના ફલિચિન્તન—નિવૃત્તિમાર્ગે આ દેશ ઉપર કરેલી સારી ખોટી અસરના નિરૂપણ—ઉપર આવીએ. આ ભાગમાં મિ. ઓમનના પહેલા પ્રકરણનું કેટલોક અંશે પ્રાયશ્ચિત્ત થઈ જાય છે. અત્યંત નિવૃત્તિમાર્ગના ધાર્મિક લાભમાં મિ. ઓમન ત્રણ ગણાવે છે: એથી લોકની દષ્ટિ આગળ વિશુદ્ધિસંયમ અને ક્ષુદ્ર સ સારવ્યવહારની ખેદરહીત એની લાવના ઉપસ્થિત રહી છે, ગરીબને દાન કરવા તરફ ગૃહસ્થવર્ગમાં વૃત્તિ પ્રેરાર્થ છે, અને અનેક પન્થો ઉત્પન્ન થઈ પરસ્પર સહનતા આવી છે. સામાજિક મ્હોટો હાલ એ થયો છે કે માતિબન્ધનથી દુઃખનીચના જે વિચાર ઉત્પન્ન થાય છે, એમાં ઘટાડો થઈ મનુષ્યમાત્રની સમતા તરફ લોકની દષ્ટિ ગઈ છે. રાજકીય દષ્ટિએ સાધુઓએ એક લાભ કર્યો છે અને એક નુકસાન કર્યું છે: તેઓ સદા આખા હિન્દુસ્તાનમાં ભટકતા રહે છે, અને તેથી આખા દેશની એકતા લોકની નજર આગળ આવે છે; પણ તેઓ આ જગતને મિથ્યા ઠરાવે છે તેથી રાજકીય દષ્ટિમાં અતિઆવશ્યક એવું જે સ્વદેશાભિમાન તેને નાશ થાય છે. (આ મિથ્યાદષ્ટિનું પરિણામ છે કે કેમ, અને એ મિથ્યાદષ્ટિ સાથે પણ સ્વદેશાભિમાન કેવું સંગત કરી શકાય છે એ એક જુદો પ્રશ્ન છે અને તે ખીજે કાર્ધક વખતે ચર્ચવા જેવો છે.) વળી, મનુષ્ય-શુદ્ધિના વિકાસમાં આ માર્ગે નુકસાન કર્યું છે: એ પ્રકૃતિનો અભ્યાસ નિરર્થક ગણી કાઢી નાખે છે, અને ધ્યાન વગેરે અશાસ્ત્રીય સાધનોની મૃગતૃષ્ણા ઉત્તેજે છે. ઉલ્લોગની બાબતમાં, નિવૃત્તિમાર્ગે હિન્દુસ્તાનમાં કાયમ આળસુ-પણાના તત્વજ્ઞાન અને કલા ઉપજાવ્યાં છે. એક પાદરીની ગણતરી પ્રમાણે હિન્દુસ્તાનમાં વસ્તીને આઠમો ભાગ ભીષ્મ માગવાનો ધર્મો કરે છે. મિ. ઓમન આ ગણતરીના વિષયમાં કેટલોક ઘટાડો કરે છે—તે કહે છે કે ઇંગ્લંડ જેવા દેશમાં પણ કેટલોક ગરીબ વર્ગ એવો હોય છે જેને સરકારી તિબેરીમાંથી એટલે કે દેશના પૈસામાંથી નિર્વાહ કરવો પડે છે—અત્રે સાધુઓનો ખ્યાનગી દાનથી નિર્વાહ થાય છે, માટે અમુક સંખ્યા તો ભીષ્મ માગનારાઓની આવશ્યક ગણી બાદ કરવી જોઈએ. વળી દરેક દેશમાં ધર્મોપદેશકો પણ કાર્ધક કરે છે, અને તે પ્રમાણે અત્રે સાધુઓની કેટલીક સંખ્યા લોકને ધર્મ ઉપદેશવાનું કામ કરે છે, એટલે તેટલી સંખ્યાને

છેક નિરર્થક ગણવી ન જોઈએ. વળી દરેક દેશમાં કેટલાક સત્પુરુષો એવા હોય છે કે જેઓ “ ગિરિપ ક્રેટન એક સ્થળે કહ્યું છે તેમ સ્વર્ગમાં સોના જેવા કિંમતી ગણાય, પણ આ પૃથ્વી ઉપર નકામા. ” આવા સત્પુરુષો અને શાન્ત પુરુષો હિન્દુસ્તાનના સાધુઓમા પણ કેટલાક હોય છે. વળી ખીજા દેશમાં, કેટલાક નિરુદ્ધમી લોકો એવા દુષ્ટ નીવરે છે કે તેવા તો આ દેશમાં હોતા જ નથી. એકન્દર ધાર્મિક દષ્ટિએ મિ. ઓમન સાધુઓને ઉચ્ચ ભાવનાના પ્રેરક અને કેટલેક અંશે ઉપયોગી માને છે. અને આ પ્રકરણ વાચતા તો લગભગ એમ થાય છે કે સાધુઓ વિષે આવો નિબ્ધક્ષપાત વિચાર બાધનારા થોડા હશે. તેઓ ઉપર દયા લાવી મિ. ઓમન લખે છે કે—

‘ Sadhus are not more fortunate; for whatever merits or their claims may be they are looked down upon with contemptuous indifference by the ruling race, the new *twice borns* of the Indian world, now in effect the *predominate caste*, exhibiting all the virtues and the vices of its peculiar position, privileges, and pretensions. ’

આ વાક્ય અમને રાજકીય ચર્ચામાં ખેંચે છે, પણ તેમ થવા દેતા પ્રકૃત લેખ બહુ લખાઈ જશે અને વિષયાન્તર પણ બહુ થશે, માટે આટલેથી જ અટકીશું.

હવે એટલું જણાવીશું કે ઉપરના અવલોકનમાં યદ્યપિ અમે નિવૃત્તિમાર્ગની હિમાયત કરી છે, તથાપિ એનો અર્થ એવો નથી* કે આજ

* કલિયુગમા નિવૃત્તિમાર્ગ કેવું સ્વરૂપ ધારણ કરશે એ સંબંધી શ્રીમદ્ભાગવતમાં દક્ષપ્રજ્ઞપતિના યજ્ઞને પ્રસંગે એક લવિષ્યવાણી છે એનું અત્રે અમને સ્મરણ થાય છે. દક્ષપ્રજ્ઞપતિના યજ્ઞમાંથી શિવને અપમાન કરીને કાઢી મૂકવામાં આવ્યા તે વખતે શિવના ગણ નન્દીશ્વરે કર્મમાંગી, બ્રાહ્મણો કલિમાં કેવા થશે એ વિષે, અને તે સ્થાને બ્રાહ્મણોના અગ્રણી ભૂગુરુપિએ નિવૃત્તિમાર્ગી બાવાઓ કેવા થશે તે વિષે, પરસ્પર શાપરૂપ ઉદ્ગારો કાઢ્યા હતા.

નન્દીશ્વરે દીધેલો શાપ

“ વિપયસુખની લાલસાથી કપટયા ભરેલા ઘરસંસારમા બંધાઈ રહેલો વેદનાં રાયક વચનોથી બુદ્ધિહીન થયેલો જે દક્ષ કર્મો કર્યા કરે છે, તે, દેહને જ આત્મા માનનારી બુદ્ધિને લીધે આત્મસ્વરૂપને વીસરી ગયેલો પશુના

કાલ કહેવાતા વેરાગીઓ, સંન્યાસીઓ અને સાધુઓનું જીવન અને પસન્દ સમાન દક્ષ સ્ત્રી ઉપર અત્યંત આસક્તિ રાખનારો થજો અને થોડા સમયમાં તેનું મુખ ઓકડાનું થજો; કારણ કે એ દક્ષપ્રજાપતિ કર્મ કરવારૂપી અજ્ઞાનને જ્ઞાન માનનારો જડ છે. વળી જેઓ અત્રે શંકરનું અપમાન કરનારા એ દક્ષને અનુસરનારા હોય તેઓ પણ આ સંસારમાં જન્મ-મરણ પામ્યા કરો. જેમાં પુષ્પની પેઠે મનને પ્રસન્ન કરનારા ઘણા અર્થવાદો રહેલા છે, જેવી વેદવાણીનાં મધના ગધની પેઠે મનને મોહ કરનારાં ઘણાં વાક્યથી મૂઢ મનવાળા, શંકરના દેખી લોકો કર્મમાં જ આસક્ત રહેજો. સર્વ વસ્તુનું ભક્ષણ કરનારા, આજીવિકા માટે વિદ્યા, તપ અને વ્રતોને ધારણ કરનારા તથા ધન વિષે, દેહ અને ઇન્દ્રિયો વિષે આનંદ માનનારા તે બ્રાહ્મણો આ જગતમાં યાચક થઈને રૂપાં કરજો.”

ભૃગુશ્રુતિએ દીધેલો શાપ

“જેઓ શંકરના વ્રતને ધારણ કરે છે તથા જેઓ તેઓને અનુસરે છે, તેઓ પાખંડી તથા સારા શાસ્ત્રના શત્રુ હજો. વળી તેઓ પવિત્રતા વિનાના, મૂઢ બુદ્ધિવાળા તથા જટા, ભરમ અને હાડકાંને ધારણ કરનારા થજો અને શિવની દીક્ષામાં પ્રવેશ કરજો કે જે દીક્ષામાં મદિરા તથા તાડી દેવના જેવી પૂજ્ય છે. વળી, તમે વર્ણશ્રમના આચારોનું રક્ષણ કરનારા મર્યાદારૂપ વેદની તથા બ્રાહ્મણોની નિંદા કરો છો, માટે પાખંડોના આશ્રય કરનારા થજો. લોકોનું કલ્યાણ કરનારો સનાતન માર્ગ આ વેદ જ છે; જે માર્ગને પ્રાચીન ઋષિઓ અનુસરતા હતા, અને જે માર્ગ ભગવાને પ્રવર્તાવેલો છે; તે પરમ શુદ્ધ અને સત્પુરુષોનો સનાતન કાળનો જે વેદ, તેની તમે નિંદા કરો છો, માટે તમે પાખંડી માર્ગમાં જાજો કે જે માર્ગમાં જૂતપ્રેતનો રાજા તમારો દેવ છે.”

ઉપરના એ ખંડો એકમીજ્ઞ સાથે મેળવીને વાંચવાથી કર્મમાર્ગ અને નિવૃત્તિમાર્ગ બન્નેના શુભદોષ સમજશે, અને તેમાંથી ચાલતા પ્રશ્નના સંબંધમાં નિવૃત્તિમાર્ગે મૂળ ઉપજાવેલી અભેદબુદ્ધિ અને સાંકડા વેદોકત કર્મમાર્ગની ખામી અને વિશાળ જ્ઞાનમાર્ગની ઉચ્ચતા ધ્યાનમાં આવશે. તે જ સાથે, નિવૃત્તિમાર્ગ એની અધમ સ્થિતિમાં રેવું સ્વરૂપ ધારણ કરે છે તે પણ સમજશે. દક્ષ (દક્ષ=કુશળ, કર્મકાંડ કુશળ) એ કર્મમાર્ગની મૂર્તિ છે. અને પરમહંસ શિવ એ કલ્યાણ માર્ગની મૂર્તિ છે. જે જે કરતા ઓકડાનું મુખ—‘અળ’નું મુખ—એ પશુરૂપ ‘અળ’ કહેતાં માયા એનું રૂપ છે.

કરીએ છીએ. હમણાં થોડાક વખત ઉપર, લાલા ઐજનાથ નામે ઉત્તર હિન્દુસ્તાનના એક નામીયા ગૃહસ્થે હરિદ્વારના મેળાના પોતાના અનુભવ ઉપરથી એક લેખ લખ્યો છે, એમાં આ વર્ગના લોકો ખરો નિવૃત્તિમાર્ગ કેવા વીસરી બેઠા છે એ બહુ સારી રીતે બતાવ્યું છે : કેટલાક ધનાઢ્ય હોય છે, ઘણા મૂર્ખ અને કલહપ્રિય હોય છે, અને માત્ર થોડાક જ શાન્ત, વિદ્વાન અને ખરી સાધુતાના લક્ષણવાળા હોય છે. તેઓ કહે છે કે એ મેળામા સો હજુપુટ જીવાન છોકરાઓને સવારમા જનોઈ દીધું, અને સાંઝે સર્વને સંન્યાસી કરી છોડી મૂક્યા ! આ વાત જેમ એક તરફથી હાસ્ય ઉપજાવનારી છે, તેમ બીજી તરફથી આપણને નીચું નેવડાવનારી છે અને એની યથાર્થતા માટે લેશભર પણ શંકા લેવાનું કારણ નથી. લાલા ઐજનાથને એ વર્ગ માટે મમતા હતી, અને એમનો હિન્દુસ્તાનના હિતાર્થે કાંઈ સદુપયોગ થઈ શકે તો કરવો એ ધરાદાથી તેઓ ત્યા ગયા હતા, અને છેવટે નિરાશ થયા. થોરિયામાંથી કેળ ઉપજાવવાનો શ્રમ વૃથા છે. લોહમાંથી સુવર્ણ કાઢવું અશક્ય છે. લોહને સુવર્ણ બનાવવા માટે અલૌકિક પારસમણિનો સ્પર્શ જોઈએ. એક નવો જ સંન્યાસી અને સાધુઓનો વર્ગ ઉપજાવવાની જરૂર છે. જે નિવૃત્તિમાર્ગ ખરો છે, તો ઉત્તમ મગજ અને હૃદયવાળા જગહિતૈષી હિન્દુનિવાસીઓએ જ્ઞાન, ભક્તિ અને વૈરાગ્ય મૂર્તિરૂપ થઈ સર્વત્ર વિચરવું જોઈએ. આવા પરમદયાળુ મહાત્માઓ, જેમનો અવતાર પૃથ્વીને કૃતાર્થ કરવા માટે જ છે, એમના નામની પરંપરા અત્યારે સ્મરણમાં આવી અમારા હૃદયને પાવન કરી રહી છે—

“યં પ્રવ્રજન્તમનુપેતમપેતકૃત્યં

દ્વૈપાયનો વિરહકાતર આજુહાવ ।

પુત્રેતિ તન્મયતયા તરવોમિનેદુઃ

ત સર્વં ભૂતહૃદયં મુનિમાનતોઽસ્મિ ॥”

જેને કાંઈ પણ કર્મો કરવા બાકી રહ્યાં ન હતા, તથા જેને હજી ઉપનયનસંસ્કાર પણ થયો ન હતો એવા શુકદેવજી વનમાં ચાલી નીકળ્યા, તે સમયે વિરહથી વિકલ થયેલા એમના પિતા વેદવ્યાસ દ્વૈપાયન મુનિ એમણે એમની પાછળ દોડી “હે, પુત્ર !” એમ ઉદ્ગાર કર્યો. તે વખતે આસપાસનાં વૃક્ષોએ, શુકદેવજીરૂપ હોઈ, ઉત્તર વાળ્યો ! એવાં સર્વં ભૂત માત્રના હૃદયરૂપ શુકમુનિને હું પ્રણામ કરું છું.

[વસન્ત, પોષ, સંવત ૧૯૬૧]

૪ : શ્રી મહાભારતનું ઉપદેશરહસ્ય

શ્રી મહાભારત અસંખ્ય ન્હાનાં-મોટાં આખ્યાનોથી ભરેલું છે. કેટલાક વાચકોને એ આખ્યાનોરૂપી વૃક્ષોથી ભરેલું એક જંગલ દીસે છે; કેટલાકને એ આખ્યાનોમાં કિંમતી ઉપદેશો નજરે પડે છે, અને તેથી તેઓની દૃષ્ટિ પ્રમાણે આ પુસ્તક અમૂલ્ય ઉપદેશરત્નોની ખાણ જેવું, અને એ આખ્યાનો પાછળથી સંગ્રહવામાં આવ્યા છે એમ માનીએ તો ઉપદેશરત્નોના સંગ્રહસ્થાન જેવું છે. આ ત્રણે ઉપમાઓમાં કાંઈ ને કાંઈ સત્ય તો સમાયેલું છે જ. મહાભારતનાં આખ્યાનોમાં ભમતાં બેશક એક ભવ્ય અને સ્વયંજૂ જંગલનું ભાન થાય છે—એમાં જંગલ જેવી જ વિવિધતા, વિપ્રમતા, અકૃત્રિમતા અને નિરંતરતા પ્રતીત થાય છે; એટલું જ નહિ, પણ એમાં મનુજ-હૃદયની વૃત્તિઓરૂપી વિવિધ પશુપંખીઓનો કોલાહલ, તથા પરમાત્મારૂપી અદૃશ્ય વાસુનું ક્વચિત્ મધુર ગાન, ક્વચિત્ ધોર સુસવાટ, અને ક્વચિત્ તરુવૃક્ષોને મૂળમાંથી ઉભેડી નાખતો પ્રચંડ વેગ—એ જંગલની ઉપમાને યોગ્ય બનાવે છે. ખાણની ઉપમા પણ એ મહાન ગ્રંથમાં કેવા જીંડાં કિંમતી સત્યો રહેલાં છે એ સૂચવે છે : જેમ જેમ એ ગ્રંથના મનનમાં જીંડાં જીત રતા જઈ એ છીએ તેમ તેમ તેમાં સત્યનાં જીંડાં ને જીંડાં પડે માલમ પડતાં જાય છે, અને એનાં અખૂટ રત્નો કઢી પણ પૂરેપૂરાં બહાર આવશે કે કેમ એની શંકા રહે છે. વળી હાલનું મહાભારત તે અનેક શતકોમાં બનેલા વાર્તાલકારનું વ્યાસજીએ રચેલું સંગ્રહસ્થાન છે એમ કહેવામાં પણ કેટલુંક સત્ય છે : કારણ, યદ્યપિ જૂની વાર્તાઓ એકઠી કરીને પ્રસિદ્ધ કરવા પૂરતો જ વ્યાસજીનો ઉપકાર નથી, ઘણી વ્યાસજીની પોતાની પ્રતિભા છે, તથા જૂની વાર્તાઓની અત્રે કરેલી રચનામાં પણ ઘણી શુદ્ધિમત્તા પ્રતીત થાય છે—તથાપિ એટલું તો ખરું જ કે મહાભારતમાં એવી ઘણી વાર્તાઓ આવે છે કે જે સ્પષ્ટ રીતે વ્યાસના પહેલાંની હોઈ વ્યાસે આ ગ્રંથમાં સંગ્રહેલી છે. આમ યદ્યપિ પૂર્વોક્ત ત્રણે ઉપમાઓમાં કાંઈક કાંઈક તો સત્ય છે જ, તથાપિ એમાં એક અગત્યની બાબત સૂચવતી રહી જાય છે. શું મહાભારત તે પણ જંગલ, ખાણ કે સંગ્રહસ્થાન જેવો માત્ર અસંખ્ય ઉપદેશોનો સમુદાય જ છે ? તે તે પ્રસંગોવાળી તે તે ઉપદેશો તારવ્યા પછી, કાંઈ એવો ઉપદેશ રહેતો નથી કે જેમાં સમસ્ત ગ્રંથ—સૂત્રમાં મણિગણની

માફક—પરોવાઈ રહેલો હોય? આ પ્રશ્ન ઉપર મનન કરતાં, એક પરમ ગંભીર ઉપદેશ પ્રતીત થાય છે; એ ઉપદેશ તે મહાભારતનું રહસ્યજૂત સૂત્ર છે—એ સૂત્ર એ તન્તુઓનું વણાયેલું છે, અને એ એ તન્તુઓનો સ્વરૂપ-નિર્દેશ કરવાનો આજનો યત્ન છે.

૧. મહાભારતની વાર્તામાથી નીકળતો એક સામાન્ય ઉપદેશ શો ?—
એક પ્રશ્ન થતાંની સાથે જ એક ઉત્તર તો મહાભારતકારના પોતાના જ શબ્દોમા આપણી સમક્ષ ઉપસ્થિત થાય છે; અને તે એ કે :—

“યતઃ કૃષ્ણસ્તતો ધર્મઃ યતો ધર્મસ્તતો જયઃ.”

જ્યાં કૃષ્ણ ત્યાં ધર્મ, જ્યાં ધર્મ ત્યાં જય ! સંસારમાં પરમાત્માનો અવતાર છે એમ સમજી, પરમાત્માને ઝોળખી એની સહાયના પામવી, અને એના સારથિપણાથી ચાલતા આ જીવનરૂપી રથમાં આરૂઢ થઈ આસુરી સંપત્તિ સામે લડવું, એ ધર્મ—અને જ્યાં આ પ્રકારનો ધર્મ ત્યાં જ જય. પરમાત્મા આ સંસારમાં દેખાય છે તેટલો જ નથી : સંસારમાં તો એનું માત્ર એક પગલું જ પડેલું છે. બદલે આ સંસાર એ જ એનું એક પગલું, ચાને ચરણારવિન્દ છે—અને અખિલ અનન્ત પુરુષ તો એ કરતા ઘણો અધિક છે, આમ છતાં જેઓ એને સંસારની પેલી પાર રહેલો સમજે છે, અને એ રીતે સંસારથી આવૃત્ત થતો માને છે, અને એમ શંકા ઉઠાવે છે કે ‘પરમાત્માનો વળી અવતાર કેવો ?’ તેઓ પરમાત્માની અનન્તતા વીસરી જાય છે, અને સમજતા નથી કે પરમાત્માનો અવતાર તો આ વિશ્વમાં નિત્ય નિરન્તર બન્યો જ રહે છે. પરમાત્માનો ‘અવતાર’ એટલે પરમાત્મા પોતે આકાશમાંથી નીચે પૃથ્વી ઉપર ઊતરી આવે છે કે પોતે આકાશમાં બેઠો રહી અહીં એક બીજું સ્વરૂપ ધારણ કરી માણસ બને છે એમ સમજવાનું નથી; પણ પરમાત્માનો ‘અવતાર’ તે પરમાત્માનું પોતાનું જ જગતના અનુગ્રહાર્થે થતું પ્રાકટ્ય છે. અને તેથી પરમાત્માને જગતની પાર શોધવા જવું પડે એમ નથી; તથા એ આપણી બહાર—મહારી રહામે તમે જિભા છો એમ—એક બીજો પુરુષ છે એમ પણ નથી : જગતમાં એ પ્રકટ થાય છે અને આપણા સર્વની અંતરમાં નિકટ રહેલો છે, અને તેથી જ—
“મીરા ભક્તિ કરત હૈ પ્રકટકી, નાથ તુમ જનત હો સખ ઘટકી.”

એ પ્રાકટ્ય ‘અસત્’માંથી ‘સત્’માં જવા, ‘તમસ્’માંથી ‘જ્યોતિર્’માં જવા, જીવાત્માને તેમ જ જગતને આવશ્યક છે. ચઘપિ એ પ્રાકટ્ય નિત્ય નિરંતર થયાં જ કર છે, તથાપિ જેમ અન્ધકારમાં દીપ

સર્વિશેષ ભાસે છે તેમ ધર્મગ્લાનિના સમયમાં એ ખાસ દાંષ્ટગોચર થાય છે. એવે સમયે, અમુક પુણ્યશાળી આત્માઓનું એનું ઝોળખાણ પડે છે, અને એ ઝોળખાણ પડતાંની સાથે અધર્મનો સંહાર કરવામાં તેઓ સાધન બને છે. પ્રકૃતિના જે ખંડમાં પરમાત્માનું પ્રાકટ્ય તેઓ નિહાળે છે અને જ્યાંથી તેઓ ધાર્મિક ઉત્સાહ પામે છે, જેનાં નેત્રથી તેઓ જગત જુવે છે અને જેની આસપાસ તેઓ એકતા પ્રાપ્ત કરે છે,—એ સુભગ પ્રકૃતિખંડ તે ભગવાનના અવતારનું શરીર છે. જેમ કોઈ પણ આત્મવાદી દેહને આત્મા માનતો નથી તેમ કોઈ ખરો કૃષ્ણભક્ત કૃષ્ણના શરીરને જ કૃષ્ણ માનતો નથી. એ શરીરમાં જે પરમાત્માનું પ્રાકટ્ય હતું તેના અમે ભક્તો છીએ; અપ્રકટના નથી, કારણ કે અપ્રકટની ભક્તિ જ સંભવતી નથી; તેમ શરીરના પણ નથી, કેમકે એ શરીર પ્રભાસકાંઠે ક્યારનું ચે વિલય પામી ગયું છે એ અમે સારી રીતે જાણીએ છીએ. તથાપિ જેમ પ્રિયા ઉપરનો પ્રેમ એના નિત્ય આત્માને અવલબે છે, એના નશ્વર શરીરનો લોપ થયા પછી પણ એવો જ જાળવદયમાન રહે છે, અને છતાં એવી કલ્પના તો શરીરવિશિષ્ટરૂપે જ થાય છે—તેમ કૃષ્ણપરમાત્માના ભક્તો પણ એના પરમાત્મતત્ત્વના ભક્તો હેવા છતાં, એની મનુજઆકૃતિ વિલય પામ્યા પછી પણ, એ જ અદૌકિક છબીનું ધ્યાન ધરે છે. આવું અવતારભક્તિનું રહસ્ય છે માટે મહાભારતકારે માત્ર પરમાત્માનો નિર્દેશ ન કરતાં, “યતઃ કુલ્લગઃ” એમ શ્રીકૃષ્ણનો નિર્દેશ કર્યો છે તે યોગ્ય જ છે.

વળી જ્યાં કૃષ્ણ છે ત્યાં જ ધર્મ—અર્થાત્ આચારવિચારની સઘળી સફલાવના જેમ એક પાસ જીવ થકી કે જગત થકી નિર્મિત નથી, તેમ બીજી પાસ જીવ અને જગત બંનેની બહાર વસતા પરમાત્માની પણ કંરેલી નથી. આ સર્વ વાત વર્તમાન સમયમાં આપણા દેશના લોકે ખૂબ મનન-પૂર્વક ધ્યાનમાં લેવાની છે. જીવને ધર્મનું નિદાન માનવું—અર્થાત્ પોતા-પોતાને ફાવે તે નીતિ એ સમજણ, જનસમાજને ઊન્નિલિન કરી નાખે છે; આટલી ચેતવણી કેટલી વાર ‘અન્તર્દીપ’ને નામે મિથ્યાભિમાન અને દુરાગ્રહને પ્રજનારા કેટલાક સુધારાવાળાઓએ લક્ષ્યમાં રાખવા જેવી છે. જગત ઉપર નીતિને સ્થાપવી—અર્થાત્ દુનિયાદારીના ડહાપણને અને લોકલાજને વળગીને ચાલવું એ નિયમ—જનસમાજને જડ અને નિર્જીવ પથ્થર જેવો કરી મૂકે છે; આ બાબત ‘સ્વદેશાભિમાન’ને નામે વર્તમાન દોષોના બચાવ કરનાર ‘પ્રાચીનો’એ લક્ષમાં લેવાની છે. જગત અને જીવ ઉભયથી લિન એવા

ધર્મિને જે આગ્રા કરી મૂકી એ નીતિ, એ સમજણ પણ ખોટી છે; કારણ કે જે આગ્રાની યથાર્થતા જગતના વ્યાપારમાં અત્યારે પ્રતીત ન થાય, અને જેની યથાર્થતામાં આપણું મન સાક્ષી ન પૂરે એ માનવાથી ધર્મિને આપણે દૂર રાખીએ છીએ. આટલા માટે પરમાત્માની આગ્રાને વર્તમાન હિન્દુસ્તાનમાં જાતથી અનુભવવી—દેશકાલાનુસાર પ્રાચીન વાક્યોને વર્તમાન યુગને અનુકૂલ કરવાં, તથા એ વાક્યોનું રહસ્ય સમજવું, એ આપણું કામ છે. પાંડવો સ્વચ્છન્દાચારી થયા ન હતા; લોકમતરૂપી આંધળાની લાકડીનો પણ આશ્રય લીધો ન હતો; કે કર્તવ્યના નિર્ણય અર્થે કાલાતીત પુસ્તકોનું પણ શરણ લેતા ન હતા : તેઓ કૃષ્ણ પરમાત્માને અધીન થયા હતા, એના નેત્રે જોતા હતા, અને એણે ઉપદેશોલા સમયધર્મનું પરિપાલન કરતા હતા. જ્યાં આવો જીવંત ધર્મ છે ત્યાં જ જય છે—અને જય છે એ પણ નક્કી જ છે, આટલું સત્ય જો આપણે હૃદયમાં સારી રીતે સ્થાપી રાખીએ તો આપણી સ્વદેશહિતાર્થે થતી પ્રવૃત્તિમાં ઘણા વિવાદો, ઘણી નિરાશાઓ, ઘણા મિથ્યા પ્રયત્નો થતા અટકે, અને અડગ ધૈર્ય તથા ઉત્સાહ પ્રાપ્ત થવાની સાથે ઉજ્જવિતો ખરો, સુનિશ્ચિત અને સીધો, માર્ગ હાથ લાગે.

૨. પૂર્વેકિત ઉપદેશ સાથે વર્ણવાયેલો ખીજો ઉપદેશ તે ધૃતરાષ્ટ્રના પાત્ર દ્વારા મહાભારતકારે સૂચવેલો બોધ છે. ધૃતરાષ્ટ્ર અન્તરૂમાથી દુષ્ટ નથી—પાંડવો ઉપર એને ઘણો રોષ છે, તેઓ પ્રતિ વડીલ તરીકે પોતાનું કશું કર્તવ્ય કરવાની એનામાં હિંમત અને દૃઢતા નથી. દુર્યોધને જ્યારે યુધિષ્ઠિરને ફસાવવા માટે ઘૂત રમવાની યોજના કરી ત્યારે ધૃતરાષ્ટ્રે એને ઘણી સારી શિખામણ દીધી, પણ જે દૃઢતાથી એને એ દુષ્ટ કૃત્ય કરતો અટકાવવો જોઈએ તે ન દાખવતાં, એણે આત્મવચન(મનકોસલામણી)ના વચલા માર્ગ કાઢવા માંડ્યા. પણ કર્તવ્યનો માર્ગ તો ડુંગરની કરાડે આવેલી સાંકડી પગથી જેવો છે : એના ઉપરની ખસ્યા પછી અડધે ડુંગરે પડીને અટકાતું નથી; ત્યાંથી ખસેલાનો અધઃપાત તો છેવટે જાંડી ખીણમાં જ થાય છે. ધૃતરાષ્ટ્ર દુર્યોધનને ઘૂત રમવાની ના પાડી શક્યો નહિ ત્યારે તેણે પોતાના આત્માને છેતરીને એમ ઠરાવ્યું કે ભીષ્મની દેખરેખ નીચે ઘૂત રમાશે તો હરકત નથી ! આ વચલો માર્ગ કેવો મિથ્યા નીવડ્યો એ આપણે સારી રીતે જાણીએ છીએ.

કાર્યાકાર્યના વિવેકવાળા અને ધર્મ (નીતિ) ઉપર અચલ નિષ્ઠાવાળા ક્ષત્રિયમાતા ગાંધારી, પોતાના છોકરાની દુર્જીવિ કેટલે દૂર પહોંચી છે એ

સારી રીતે સમજીને, માતાના સ્નેહ જેવો સ્નેહપાશ પણ ધર્મ ખાતર છોડીને જે વારે ધૃતરાષ્ટ્રને સલાહ આપે છે કે દુર્યોધન જેવો પુત્ર ઉપદેશથી માને એમ નથી (“ન શાસ્ત્રં શાસ્ત્રેતુર્બુદ્ધિ”) માટે કુળના કલ્યાણ ખાતર ભણે એ ન હોય—તે વારે ધૃતરાષ્ટ્ર કહે છે:—

“અન્તઃ કામં કુચસ્યાસ્તુ ન શક્નોમિ નિવારિતુમ્.”

(= ભણે કુલનો નાશ થાઓ; હું એને અટકાવી શકતો નથી.)

કેટલી નિર્બળતા ! પણ આ નિર્બળતા માટે ધૃતરાષ્ટ્ર ખેદ કરતો હોત તોપણ કર્ષક ઠીક હતું : કારણ કે, તેથી હૃદયમાં બળ લાવી, આવી કાર્પણ્યની સ્થિતિમાંથી ઉદ્ધરવાનો એને કાર્ષક દિવસ પણ માર્ગ સ્પષ્ટ. પણ તેમ ન કરતા, એ પગલે પગલે નગીચ ભણી આંગળી કરે છે !

“દિષ્ટમેવ પરં મન્યે પૌરુષં આપ્યનર્થકમ્.”

(= નસીચ એ જ મહોટી વાત છે; પુરુષ થી નકામો છે.)

—આ શબ્દો, અને એ જ તાત્પર્યના થોડાક ફેરફારવાળા શબ્દો, ધૃતરાષ્ટ્ર વખતોવખત ઉચ્ચારે છે, અને પોતાની નિર્બળતાનો બચાવ કરે છે. જેમ જેમ એના કુળ ઉપર વિનાશ ધસતો આવે છે તેમ તેમ એમાંથી શિખામણ લેવાને બદલે એ સઘળી ભાવિની રમત સમજે છે, અને આ સમજણને પરિણામે એ ક્રમે ક્રમે વધારે ને વધારે નિર્બળતામાં ડૂબતો જાય છે. બ્યારે મહાભારતનું સુદ્ધ પૂર્ણ વેગથી ચાલી રહ્યું છે અને હજારો ક્ષત્રિયોનો—ધૃતરાષ્ટ્રનાં પોતાના સન્તાનો સુધ્ધાંતનો—સહાર થવા માડ્યો છે તે વારે ધૃતરાષ્ટ્ર સંજયને પૂછે છે કે મહારા પુત્રો મરે છે અને પાંડવો મરતા નથી એ શું ? આખરે એનો હંમેશનો નિર્બળતાભર્યો અસત્ સિદ્ધાન્ત અવસંખી દિલાસો પામે છે કે—

“અથવા માન્યમેવ હિ સંજયતેન સર્વથા ।

પુરા ધાત્રા યથા સૃષ્ટં તત્તથા નૈતદન્યથા ॥”

(= “અથવા મંબજ ! મને તે રીતે પણ એ થવાનું જ હશે; વિધાતાએ જેવું પ્રથમથી નિર્માણ કરી મૂક્યું હોય છે તેમ જ થવા કરે છે; એમાં ખીચું કાંઈ જ થઈ શકતું નથી.”)

પાંડવના જયમાં ધર્મનું માહાત્મ્ય સમજવાને બદલે આમ નસીચને દોષ દેનાર ધૃતરાષ્ટ્રનું વચન સાંભળી સંજયથી ગાળી બીટ્યા વિના રહેવાનું નથી કે—
આ. ૩૩

શૂણુ રાજશ્વહિતઃ શત્વાચૈવાવધારય ।
 નૈવ મન્ત્રકૃતં કિંચિન્નૈવ માયા તથાવિદામ્ ॥
 ન વૈ વિમીષિકાં કાંચિદ્રાજન્ કુર્વન્તિ પાણ્ડવાઃ ।
 યુધ્યન્તિ તે યથાન્યાય શક્તિમન્તશ્ચ સંયુગે
 આત્મદોષાત્ ત્વયા રાજન્ પ્રાપ્તં વ્યસનમીદશમ્ ॥

... ..

આત્મનૈવ કૃતં કર્મ આત્મનૈવોપમુજ્યતે ।

હહ ચ પ્રેત્ય વા રાજસ્ત્વયા પ્રાપ્તં યથાતથમ્ ॥”

“હે રાજન્ ! દક્ષ દર્ષ સાંભળ અને સાંભળીને મનમાં આટલી વાત ઉતાર—કે પાડવો કેઈ પણ પ્રકારના મન્ત્રના બળથી, કે છળથી, કે ડરામણી બતાવીને લદતા નથી : ન્યાયપુરઃસર લદે છે, અને યુદ્ધમાં શક્તિવાળા છે.”

“હે રાજ ! તું તારા પોતાના જ દોષથી આ દુઃખ પામ્યો છે... પોતે કહેલું પોતે જ જીવીને અને મરીને અર્થાત્ આ લોકમાં અને પરલોકમાં ભોગવવું પડે છે. તને જે પ્રાપ્ત થયું છે તે બરાબર જ છે.”

સંજયનું આ વાક્ય એ મહાભારતનો ખીળે મુખ્ય સિદ્ધાન્ત છે. એ સિદ્ધાન્તમાથી વર્તમાનકાળે આપણી પ્રભાએ બહુ બેધ લેવાનો છે. આપણી વર્તમાન દુર્દશા માટે, વિશુદ્ધ પુરુષાર્થને અવગણી, ભાગ્યનો દોષ કાઢવો એ અન્ધ ધૃતરાષ્ટ્રની રીતિ છે; પ્રતિપક્ષીમાં છળ આદિ દોષની મિથ્યા સંભાવના ન કરતાં, તથા ભાગ્યનો દોષ ન કાઢતા, મનુષ્યે પોતાની જવાબદારી સ્વીકારી અને (યતો ધર્મસ્તતો જયઃ) એ સમજણથી પ્રભાના અસ્તોદય બેત્રા એ દિવ્ય નેત્ર પામેલા સંજયની દષ્ટિ છે.

[વસન્ત, પૌષ, સંવત્ ૧૯૬૩]

૫ : હિન્દુ ધર્મનું હાઈ

કેટલાક સિત્તે મને પૂછે છે : ‘તમને સર નારાયણ ચંદાવરકરના ‘The Heart of Hinduism’ ઉપરના લેખો કેવા લાગ્યા ?’

‘Fry’s Cocoa’ (ફ્રાય)ની પેઠે આને માટે એમ તો ન કહી શકાય કે “There is nothing to throw away”=“આમાં કાંઈ જ કંઈ દેવા જેવું નથી.” કમી મનુષ્યકૃતિને માટે એમ કહી શકાય છે ?—પણ મારો એવો તો મત ખરો કે સર નારાયણ ચંદાવરકરે હિન્દુ ધર્મના હૃદય ઉપર ‘રેટેરેકોપ’ ઠીક મૂક્યું છે જેઓ આ લેખોમાં હિન્દુ ધર્મના મગજના ઝમકારા જેવા માગતા હશે તેમને તો અસન્તોષ થશે. પણ દાક્તર તમને હૃદયના ધબકારા સાંભળાવે તે વખતે ‘ના મારે તો મગજ જેવું છે’ એમ આગ્રહ કરવાનો તમારો શો અધિકાર છે ? તમારો અધિકાર માત્ર એટલું જ જેવાનો કે દાક્તર જેને હૃદય કહે છે તે ખરેખર હૃદય જ છે કે શરીરનો કાંઈ અન્ય—‘સ્પીન’ (સ્પીન—ખરોળ) જેવો નકામો ભાગ છે ? મને તો લાગે છે કે એ હૃદય જ છે, અને એના થોડાક ધબકારા સર નારાયણે બરાબર સાંભળ્યા છે, અને આપણને બરાબર સંભળાવ્યા છે. ખીજું આપણામાં હજી જુદા જુદા પ્રસંગને વારતે જુદી જુદી ભાષાશૈલી અને જુદી જુદી નિરૂપણપદ્ધતિ જોઈએ એ વાત સુચાત નથી. એવી વિવિધ શૈલી અને વિવિધ નિરૂપણપદ્ધતિ હજી આપણી ભાષામાં ખીલી જ નથી એમ કહીએ તો ચાલે. અને તેથી કેટલીક વાર એક મહાન પુસ્તકનું ગૌરવ એક ન્યૂઝપેપર આર્ટિકલમાં પણ આવે એમ આપણે આશા રાખીએ છીએ. પરંતુ એ જૂલ છે, અને તેથી આ ગૌરવને અભાવે કાંઈ ને સર નારાયણના લેખો નાપસંદ પડતા હોય તો ભલે—મને તો આ અંશમાં પણ એ લેખો ગમ્યા છે. કેટલીક વખત, એક બાળકને કાને રેટેરેકોપ ધડું હોય અને એમાં હૃદયના ધબકારા સાંભળી એ જેમ આશ્ચર્યચકિત થાય, તેમ સર નારાયણરાવના મુખ ઉપર નવીન શોધનો વિસ્મય છાઈ રહેલો દેખાય છે. પણ હું ધારું છું કે સર નારાયણરાવ આ વિષયમાં બાળક નહિ હોય; વર્ડ્સવર્થના નેત્ર આગળ સૃષ્ટિ હમેશા નૂતનતા ધારી રહેતી, તેમ એમનાં નેત્ર આગળ કદાચ આવા વિષયો હમેશા મનોહર નૂતનતાથી જ ભરેલા રહેતા હશે—

આ વર્ણવર્થનું નામ દેતાં જ, સર નારાયણ વર્ણવર્થની કવિતાના સારા અભ્યાસી અને પ્રેમી છે એ વાત સાબરી આવે છે. અને તેની સાથે જ, સર નારાયણના “The Heart of Hinduism” માં સ્વીકાર-યેલા દષ્ટિબિન્દુના પ્રદારનો ખુલાસો થઈ જાય છે. વર્ણવર્થના વાચકોને સારી પેઠે જાણીતું છે કે એ મહાન અંગ્રેજ કવિ સામાન્ય મનુષ્યજીવનમાં—બાળકોમાં અને ખેડૂતોમાં—દૈવી પ્રભા જોતો, અને મહોટી વચના અને સંસ્કાર પામેલા જનોએ પણ એમને ગુરુ કરી બોધ લેવા જોવો છે એમ પ્રતિ-પાદન કરતો. આ દષ્ટિબિન્દુ ગમે તેટલું અપૂર્ણ હશે, પણ એ વડે મનુષ્ય-હૃદયની એક અદ્ભુત બાજુ—એની મનોહર સાદાઈ—દષ્ટિગોચર કરી શકાય છે એમાં સંશય નથી. વળી તે સાદાઈ તે વસ્તુનું પહેલું પડ નથી પણ બીજું પડ છે, ઉપલી હાલ નથી પણ અંદરનો ગર્ભ છે. અને એનો મહિમા જેમ અંગ્રેજ કવિ વર્ણવર્થે જોયો છે, તેમ આપણે ત્યાં ભાગવતકારે પણ જોયો છે—અને તે પણ સર નારાયણની પેઠે જ, ધર્મના વિષયમાં. ભાગ-વતકારે કૃષ્ણની પૂર્ણ મૂર્તિ ક્યાં રમતી જોઈ? ભરવાડણોના રાસમાં; ઋષિ-ઓના યગમાં નહિ. તેમ સર નારાયણ પણ ‘હિન્દુ ધર્મનું હાર્દ’ ‘મહારી ધ મહાર’ (‘મહારી—હેડ’) અને ‘હરિ ધ હાઉસહોલ્ડર’ (‘હરિબા—ગૃહસ્થ’)માં શોધે છે અને જીવે છે—એમાં એ આપણા પ્રાચીન ભાગવત ધર્મને જ અનુસરે છે.

સર નારાયણરાવે આ લેખમાં હિન્દુ ધર્મને લગતી કેટલીક બાબતો બહુ સારી રીતે તારવી બતાવી છે.

(૧) એમનું એક એમ કહેવું છે અને તે યથાર્થ છે કે—હિન્દુ ધર્મ-શાસ્ત્રોમાં વૈરાગ્ય અને સંન્યાસનો ઉપદેશ કરનારાં સેંકડો વચનો છે. પણ એ સર્વની પાર ગૃહસ્થાશ્રમનો મહિમા પણ થોડો ગાયો નથી—અને તે માત્ર શાસ્ત્રનાં વચનોમાં જ સમાઈ રહેલો નથી, પણ વાસ્તવિક હિન્દુ જીવનમાં નજરે પડે છે. આ વાત એમની રસિક કલમથી, હિન્દુ ગૃહસ્થાશ્રમીઓનાં સાદાં વર્ણવર્થો અને ઉદાહરણો લઈને વર્ણવી છે, અને એ વર્ણન એવાં તાદ્દશ કર્યાં છે કે હિન્દુ જનસમાજનાં મહાર અને ખેડૂત વર્ગનાં—અજ્ઞાન પણ જ્ઞાનીઓ કરતાં પ્રજાની અધિક સમીપ એવા—સ્ત્રીપુરુષોનાં જોડાં આપણી નજર આગળ તરે છે. હિન્દુ જનસમાજમાં સ્ત્રી પુરુષથી કચ-રાઈ ગયેલી કહેવાય છે, અને એમાં કેટલેક અંશે સત્ય પણ છે, પણ તે જ સાથે ગૃહવ્યવહારમાં સ્ત્રીનું પુરુષ ઉપર કેવું રાજ્ય છે—એક સાડી-ખરીદી

આવેલો પતિ કદાચ 'ધરવાળા'ને એ ખ્યાનમાં નહિ આવે એ કાયથી કેવે-થરથરે છે। છત્યાદિ રમૂજ પણ બોધક રીતે બહુ સારું બતાવ્યું છે. પણ હિંદુ સ્ત્રીનું જોર આમ સાડીઓ અને ઘરેણા પહેરવાના અધિકારમાં જ રહેલું નથી; ભાવનાના પ્રદેશમાં પણ એનો અધિકાર પહોંચે છે, અને ત્યાં એની પદવી બહુ જીવી છે. "સ્ત્રી વિના ઘર નહિ"; "સ્ત્રી વિના સ્વર્ગ નહિ." આ વચન માત્ર શાસ્ત્રોનાં નથી, પણ અભણ મહારનાં છે।—એ હિન્દુ ધર્મની જીંડી અસર બતાવી આપે છે. આ ઉદ્દગાર કેવળ સાદા મનુષ્યભાવના હોઈ, હિન્દુ ધર્મ સાથે એને કાઈ લેવા દેવા નથી એમ ધારવું નહિ. યાજ્ઞવલ્ક્યાદિક અનેક સ્મૃતિકારોના આ ઉદ્દગાર છે અને તે હિન્દુ જનસમાજમાં મહાર પર્યંત જિતર્યા છે.

(૨) બીજી એક વાત સર નારાયણરાવે એ સારી બતાવી છે કે—હિન્દુ જનસમાજમાં અત્યારે અસંખ્ય લિખારીઓ જોવામાં આવે છે તેથી હિંદુ ધર્મના હૃદયમાં આત્મમાનનો વાસ નથી એમ ન સમજવું. પોતે એક ગામમાં પાસે ફરવા નીકળ્યા હતા ત્યાં આપણે રસ્તામાં થોડાક સ્ત્રી-પુરુષ અને છોકરા ગાડામાં બેસી જતા જોયા. ચોમાસું માથે આવ્યું હતું અને ખેતીનો વખત થયો હતો, તેથી શહેરમાં આઠ મહિના મજૂરી કરી, હવે પોતાને ગામ પોતાનું ખેતર વાવવા તેઓ જતા હતા. સૌ ગાડીમાંથી જિતર્યા અને ગામને જોદરે ઝાડ નીચે વાસો કર્યો. ગાડામાંથી સામાન ઉતારાતો હતો અને રાંધવાની તૈયારી થવાની હતી, એટલામાં એક છોકરું બૂખ્યું થવાથી રોવા લાગ્યું. એને રોતું જોઈ સર નારાયણરાવે દયા આવી અને એમણે ગામને નાકે એક જણું ફેરી વેચતો હતો ત્યાંથી ફેરી લાવી અપ્પવા એની માને કહ્યું, અને બે ચાર પૈસા આગળ ધર્યો. થોડો છોકરાના કળકળાટથી ગભરાઈ છોકરાને ધમકાવતી હતી તે એકંદમ સર નારાયણરાવે સંબોધીને બોલી : "તું તારા ઘરનો બાળરાવ ! અમે લિખારી નથી કે તારા પૈસા લઈએ." એટલામાં એના ધણીએ આગળ આવી વધારે શાત વાણીમાં કહ્યું : "મહારાજ ! આ મારી ધરવાળી કહે છે એ ખરું છે. અમે માગણુ જાત નથી કે દાન લઈએ. અમે તો મજૂરી કરી ચાર પૈસા કમાઈએ છીએ અને ગુજરાન ચલાવીએ છીએ. દાન લેવું એ નીચું છે." સર નારાયણ ચકિત થઈ ગયા. અતે લાખો આગસુ લિખારીથી ભરપૂર આ દેશમાં હજી શૂદ્ર-સ્થાત્રમનું આત્મમાન હુપ્ત થયું નથી એમ એમને ખાતરી થઈ.

(૩) એક ત્રીજી મહત્વની વાત સર નારાયણરાવે આ બતાવી છે કે—હિંદુ ધર્મશાસ્ત્રકારો મનુષ્યજીવનને બહુ ગભીર રીતે વિચારે છે, અને

આત્માના ચિન્તનમાં એ દેહને અવગણે છે એમ જે કેટલાકનું ધારણું છે તે ખોટું છે. શાસ્ત્રકારોએ ધર્મ, અર્થ, કામ અને મોક્ષ એમ ચાર ભાગમાં પુરુષાર્થ વહેચ્યો છે (અર્થાત્ અર્થ અને કામનો પણ એમાં સમાવેશ કર્યો છે.) અને મનુષ્યનું આયુષ્ય ઓછામાં ઓછું સિત્તેર વર્ષનું તો થવું જ જોઈએ એમ દેહસંરક્ષણ પરત્વે આગ્રહ દર્શાવ્યો છે. લોકના આરોગ્ય અર્થે કરવામાં આવતા દાનની પુરાણાદિકમાં પ્રશંસા કરેલી છે. વૃદ્ધતા માટે પણ તેઓને એવું તો માન છે કે અમુક ઉંમર ઉપરના શ્રદ્ધને બ્રાહ્મણવત્ માન આપવાની આજ્ઞા કરી છે. અને આ સર્વ બાબત ઉપર હિન્દુ શાસ્ત્રકારોએ એટલું બધું લક્ષ આપ્યું છે કે એઓએ જીવનની એક કલા ('Art of life') રચી ચૂકી છે એમ કહીએ તો ચાલે. દંતધાવનથી માંડી દિવસના સઘળા વ્યવહારમાં શારીરિક સ્વચ્છતા જાળવવાના નિયમો ચૂક્યા છે એમાં અતિશય પડતું થઈ જતું હશે, પણ વર્તમાન સમયની "કલ્પ અને જીમખાનાની લાઈફ"માં એટલું સ્મરણમાં રાખવા જેવું છે કે— "Health means holiness"—તન્દુરસ્તી એ એકલી તન્દુરસ્તી જ નથી પણ પવિત્રતા પણ છે. માટે પ્રાચીન "સદાચાર"નું સેવન કરો—એ સદાચારના બાહ્ય સ્વરૂપને વળગવાની જરૂર નથી, પણ એના આંતર સ્વરૂપને ખૂબ સમજો અને આચરો.

પણ આ વિગતો કરતાં પણ સર નારાયણરાવે પ્રકટ કરેલી બે બાબતો મને ખાસ કરીને ગમે છે :

(૧) એક તો એમણે પહેલાં જ આટિંકલમાં હિન્દુ ધર્મનાં લક્ષણ પરત્વે બહુ ઉત્તમ વિચાર પ્રતિપાદન કર્યો છે : જો બ્રહ્મનું લક્ષણ શક્ય હોય તો હિન્દુ ધર્મનું લક્ષણ શક્ય છે. આ વિચાર આ જ આકારે હું ઘણા વખતથી ધગવું છું, અને હિન્દુ ધર્મનું લક્ષણ શું એ પ્રશ્ન કોઈ ઠેકાણે પુછાયેલો હું વાંચું છું * કે તુરત મારા મનમાં પહેલો વિચાર આ આવે છે કે— 'આ પ્રશ્ન કરનારને ધર્મ એટલે શું એની ખબર હશે ખરી ? શું ધર્મ એ પરમાત્મવિષયક નથી ? અને પરમાત્મા કદી પણ લક્ષણથી બાધી શકાય છે ખરો ? અને નથી બાધી શકતો તો એના પ્રત્યેની વૃત્તિ પણ લક્ષણથી કેમ બાધી શકાય ? અને જો ધર્મનું લક્ષણ નબાધી શકાય, તો હિન્દુ ધર્મ—

* દાખલા તરીકે, ગયે વર્ષે મેં 'વસન્ત' પત્રમાં કેટલાક ધર્મ સંબંધી લેખો લખ્યા હતા. તે વખતે એમાંના એક લેખનું અવલોકન કરતાં 'ગુજરાતી'માં કોઈક ગૃહસ્થે આ પ્રશ્ન પૂછેલો.

ને એ વાસ્તવિક રીતે ધર્મ હોય તો, એનું ધક્કણ પણ કેમ બાંધી રોકાય ?”
માટે, સર નારાયણરાવનો પૂર્વેક્ત સિદ્ધાન્ત ખરો છે, અને હિન્દુ ધર્મના
હાર્દનું, બધું ધર્મના હાર્દનું, એમને સાચું જ્ઞાન છે એમ લાગે છે.

(૨) એક બીજી ધ્યાન યેચનારી બાબત એમણે એ બતાવી કે હિન્દુ
ધર્મનું રક્ત્ય બાણુનું હોય તો હિન્દુઓના જીવનમાં બુદ્ધિ—અને તે જીવન
પરદેશી વિદ્યાથી રૂપાન્તર પામી ગયેલા કે શહેરના એશઆરામથી વિદ્યાર
પામેલા હિન્દુ જીવનમાં નહિ બાણુાય—એ માટે તમારે અલણુ અને ગરીબ
લોકોનાં મુંપડાંમાં બધું લાંબું જીવન ભેળું ભેળું શે—અને તે પણ બહારનાં
પડ ઉતારીને અંદર દરિ નાખવાથી જ બાણુાયે. એમને આ દરિમિન્દુ પૂરે
મુઝુનું ન હોય તેમને મારી વિનતિ છે કે તે ઉપર ચિત્ત ચિત્તે મનન કરવું,
અને તેમ થશે તો મને ખાતરી છે કે ક્રીડસ આગળ કૃપમનના ‘હોમર’
નેવા—હિન્દુ ધર્મની એક નવી જ પોથી એમની નજર આગળ ઊઠેલી
દેખાશે. અને એ ભેળું એમને મુજેથી,—શાન્તિવ્યસની અને તર્કવ્યસની પડિ-
તોને મુજેથી—ક્રીડસને મળના ઉદ્દગાર નીકળ્યા વિના નહિ રહે કે—

“Much have I travelled in the realms of gold.
And many goodly states and kingdoms seen;
Round many western islands have I been
Which bards in fealty to Apollo hold.
Oft of one wide expanse had I been told
That deep-browed Homer ruled as his demesne;
Yet did I never breathe its pure serene;
Till I heard Chapman speak out loud and bold;
Then felt I like some watcher of the skies—
When a new planet swims into his ken!”

[વસન્ત, શ્રાવણ, ૧૯૧૮]

૬ : હિન્દના તત્ત્વજ્ઞાનનો ઇતિહાસ

“ A History of Indian Philosophy ”—હિન્દના તત્ત્વજ્ઞાનનો ઇતિહાસ મિ. દાસગુપ્ત નામે એક જ ગાળીગૃહરથે લખવા માડ્યો છે, અને એનો પ્રથમ ભાગ કેટલાક માસથી પ્રસિદ્ધ પણ થઈ ચૂક્યો છે. પુસ્તક ‘ મહોદુ ’ છે (પૃ. ૪૬૪). એમાં નવીન કલ્પના કે નવીન દૃષ્ટિબિન્દુ કે નવીન જ્ઞાન ભાગ્યે જ જોવામાં આવે છે, પણ આવો વિગતભર્યો ઇતિહાસ આ પહેલવહેલો જ પ્રકટ થયો છે, અને તેથી આ અન્યકારને એમના અથન માટે પુષ્કળ ધન્યવાદ ઘટે છે.

પરંતુ આ વિચારમાધુકરીમાં એ અન્યનું અવલોકન કરવાનો પ્રસંગ નથી. એનું એક અવલોકન (ખીજાં ઘણાં થઈ ગયાં છે.) હમણા જ— જાન્યુઆરીના Mind પત્રમાં—પ્રો. મેકેન્ઝી નામના એક પ્રૌઢ પાશ્ચાત્ય તત્ત્વજ્ઞાનના વિદ્વાને લખ્યું છે. એમાંના થોડાક વિચારો અત્રે નોંધી એ ઉપર બે શબ્દો કહીને અટકીશું.

હિન્દના અને યુરોપના તત્ત્વજ્ઞાન વચ્ચે ભેદ એ બતાવવામાં આવ્યો છે કે યુરોપનો ઇતિહાસ એક સળંગ સાંકળમાં સંકલિત કરી શકાય છે તેમ હિન્દના તત્ત્વજ્ઞાનનું નથી. યુરોપમાં એક તત્ત્વજ્ઞ એના પહેલાંના તત્ત્વજ્ઞનું તત્ત્વજ્ઞાન લઈ એનું ખંડન વા પરિષ્કાર કરે છે, અને આ રીતે ત્યાંના ઇતિહાસમાં અનુક્રમે પ્રકટ થયેલા સુધળા તત્ત્વજ્ઞાનના વિચારો એક સાંકળની કડીઓ યાને એક સીડીના પગથિયાની માફક રહેલા બતાવી શકાય છે. અને તે એટલે સુધી કે હેગલે ગ્રીસ તત્ત્વજ્ઞાનના સમયથી માંડી યુરોપના તત્ત્વજ્ઞાનના ઇતિહાસને એક સળંગ વિચારરૂપે પ્રતિપાદન કર્યો છે—અને મારી મચડીને, કવચિત્ કાલિક અનુક્રમ ઉલટાવી નાખીને પણ, એ ઇતિહાસને એની વિચારત્રિપદી (Dialectic) ના ચોક્કામાં બંધ-એસતો કર્યો છે. મિ. દાસગુપ્ત અને એમના અવલોકનકારને અહીંના તત્ત્વજ્ઞાનના ઇતિહાસની આવી કોઈ પણ રીતની સંકલના પ્રતીત થતી નથી.

મને લાગે છે કે આપણાં દર્શનોને મૂળ આંતર વિચારના સંબંધથી સારી રીતે સાકળી શકાય એમ છે—જુવો ‘ વસન્ત ’, માર્ગશીર્ષ ૧૮૭૦; ‘ આપણો ધર્મ ’ ‘ ષડ્દર્શનની સંકલના. ’ પરંતુ અહીંના તત્ત્વજ્ઞાનનો સંપૂર્ણ ઇતિહાસ એ એ રીતે સાકળી શકતો નથી એમ જ દેખાય છે તેનું કારણ એ છે

કે સાંકળની કડીઓ ઝોળખવામાં જુલ થાય છે. અને સંમસ્ત તત્ત્વજ્ઞાનની એક સાંકળ નથી, પણ વિવિધ દર્શનોના જુદા જુદા પ્રવાહ છે—અને જોકે પ્રત્યેક દર્શનનો ઇતિહાસ હેગલે માનેલા કદિપત ચોક્કામાં ગોઠવાતો નથી, તોપણ પ્રત્યેક દર્શનના ઇતિહાસમાં એક અખંડ ધારા જોઈ શકાય છે. તેમાં ઇતિહાસકારની એ ફરજ છે કે પ્રત્યેક અન્યકારનો એના પૂર્વજ સાથે સંબંધ બતાવવો અને તત્કાલીન દર્શનાન્તરના પ્રતિપાદકથી એના ઉપર થયેલી સ્વીકાર યા વિરોધરૂપ અસર પણ નજરે પડે તો તે પણ પ્રકટ કરવી. આ કર્તવ્ય કરવામાં આવે તો જ તત્ત્વજ્ઞાનનો ઇતિહાસ વર્ણનાત્મક થઈ ન રહેતો ચિન્તનાત્મક થાય. ભવિષ્યનો કોઈ ઇતિહાસકાર એ દૃષ્ટિબિન્દુથી લખશે તો તે એક મોટી સેવા ગણાશે.

પ્રો. મેકેન્ઝી કહે છે કે હિન્દના તત્ત્વજ્ઞાનના ઇતિહાસમાં જોકે એક સળંગ પ્રવાહ (Continuity) નજરે પડતો નથી, તોપણ એમાં એક જાતની કાર્તિક એકતા તો છે જ : અને તે એકતા એ છે કે હિન્દના તત્ત્વજ્ઞાનનો સદા ધર્મ સાથે સંબંધ જોવામાં આવે છે. આથી આ તત્ત્વજ્ઞાનમાં કાશ્યુ' ફરેલપણું' (Sobriety) આવેલું છે. પ્રો. દાસ-ગુપ્ત કહે છે તેમ,—હિન્દનાં દર્શનો માત્ર વિચારની તરંગી વૃત્તિ થકી જ જન્મેલાં નહોતાં, પણ જીવનનો ધાર્મિક ઉદ્દેશ સિદ્ધ કરવા માટે મનુષ્ય-હૃદયમાં જે ભીડી જૂખ રહેલી છે તે સન્તોષવા માટે એ ઉત્પન્ન થયાં હતાં. જ્યોતે તેથી કર્મ અને પુનર્જન્મ આદિ નૈતિક જીવનને પોષનાર સિદ્ધાન્તો લગભગ સર્વ દર્શનો સ્વીકારે છે.

પ્રો. મેકેન્ઝી હિન્દના તત્ત્વજ્ઞાનના મોટા ભાગમાં એક દૌષ એ બતાવે છે કે—એમાં 'નિરાકાર અને શબ્દાતીત'નું શરણ લેવામાં આવે છે! આ પણ એક દૌષ ? ગ્રીસના આરંભકાળના તત્ત્વજ્ઞાન પરત્વે પ્રો. બનેટ કહે છે કે એમાં આકારનું (form) ગ્રહણ એટલું 'અધું' છે કે એની કાગળ ઉપર આકૃતિ દોરીને સમગ્રી શકાય. આ પ્રમાણે આપણા તત્ત્વજ્ઞાનમાં થઈ શકતું નથી એ એક મોટી ખામી ! કેટલાક વર્તમાન વેદાન્તીઓને કાગળ ઉપર આકૃતિ દોરીને બ્રહ્મ, માયા, જીવ, સત્ત્વ, રજસ, તમસ, મન, બુદ્ધિ, અહંકાર આદિ તત્ત્વજ્ઞાનના પદોને સમજાવવામાં ઉતારતા જોઈને અમને હસવું આવ્યું છે—સા પ્રો. બનેટ તત્ત્વજ્ઞાનમાં આકારનું પ્રતિપાદન માગે છે ! 'નામ-રૂપ'થી મુક્ત નિર્વિશેષ બ્રહ્મનું પ્રતિપાદન કરતાં શંકરાચાર્યે એક શુરુ-શિષ્યનો સંવાદ ટાંક્યો છે તેમાં શિષ્ય (બાહ્ય) ના પ્રશ્નનો ઉત્તર શુરુ (બાહ્ય) મૌન વડે આપે છે : શિષ્ય મૌનનું

તાત્પર્ય ન સમજીને ખીજ વાર ત્રીજ વાર પ્રશ્ન કરે છે ત્યારે શુરુ કહે છે : “**ભ્રૂમઃ** **खलु त्वं तु न विजानासि उपशान्तोऽयमात्मा**” — “હું તો ઉત્તર આપું છું, પણ તું સમજતો નથી : આ આત્મા ઉપશાન્ત છે. (અને તેથી કેવલ મૌન વડે જ નિર્દેશ્ય છે)” પ્રો. મેકેન્ઝી ‘**નેતિ નેતિ**’ થી મૂંઝાય છે. અમને આ મૂંઝવણનું કારણ સમજાતું નથી— કોઈ પણ આકારવાદી એવો અમારા જોવામાં આવ્યો નથી કે જે પરમાત્માની અચિન્ત્યતાનો સ્વીકાર કરતો ન હોય. ગ્રીસના તત્ત્વજ્ઞાનમાં જે ખૂબી બતાવવામાં આવી છે એમાં જ એની ખામીનું ખીજ રહેલું છે : આરંભ-કાળના ગ્રીક તત્ત્વજ્ઞો જગતનું કારણ શોધતાં ચાર મહાબૂતો (પૃથ્વી, જળ, તેજ, વાયુ)ની પાર જઈ શક્યા નહોતા. એમાંના માત્ર એકને જ જગતની ઘટનામાં યુક્તિનું દર્શન થયું હતું. એ પછીના કાળમાં સોક્રેટિસનું તત્ત્વજ્ઞાન પણ નીતિવિષયક અને ઐહિક દૃષ્ટિબિન્દુથી રચાયેલું હતું. તે પછી પ્લેટોને બાદ કરીને એરિસ્ટોટલના તત્ત્વજ્ઞાન ઉપર આવીએ તો તે તો ઐહિકતાથી ભરપૂર હતો. ઈશ્વરના સ્વરૂપ વિષેનો વિચારતો તે પછીના યુગમાં ચૂરોપે ગ્રીક તત્ત્વજ્ઞાનમાં નહિ પણ ક્રિસ્ચિયન ધર્મમાં શોધ્યો છે. પણ એ મધ્યયુગ વીતી ગયો અને ડેકાર્ટથી શરૂ થયેલું અર્વાચીન ચૂરોપનું તત્ત્વજ્ઞાન (રિપનોઝા વગેરે કેટલાક તત્ત્વજ્ઞોના વિચારને બાદ કરતાં) ધર્મથી વિખૂટું પડેલું છે. પરંતુ જ્યાં ધાર્મિક દૃષ્ટિ હશે ત્યાં પરમાત્માને જગતની અન્નર માન્યા છતાં જગતની પર—અને તેથી અચિન્ત્ય—માન્યા સિવાય ચાલશે જ નહિ. અને એ જ અચિન્ત્યતામાંથી નિર્વિશેષ-વાદના ‘**નેતિ નેતિ**’ નો ઉદ્ભવ છે.

‘**એવટનું**’ પ્રો. મેકેન્ઝીએ કરેલું એક દોષારોપણ તો અદ્ભુત છે. એ કહે છે કે હિન્દના તત્ત્વજ્ઞાનમાં પૂર્વેકિન કારણને લીધે વિશદતા (Clearness)—યાને સ્પષ્ટતા—નિશ્ચિતતાનો અભાવ છે : અને તેથી બૌદ્ધ તત્ત્વજ્ઞાન નિરીશ્વરવાદી તરીકે પ્રસિદ્ધ છતાં, એ નિરીશ્વરવાદી નથી કિન્તુ ઈશ્વર પરત્વે એ માત્ર મૌન જ ધારણ કરે છે, એમ મિ. હોમ્સ નામે એક વિદ્વાન પ્રતિપાદન કરી શક્યા છે. પરંતુ, વસ્તુતઃ આવી સ્થિતિ જગતના ઘણા મહોટા તત્ત્વજ્ઞાનીઓમાં જોવામાં આવી છે—ચૂરોપના અર્વાચીન યુગના મહોટામાં મહોટા તત્ત્વવેત્તા કાન્ટનું જ ઉદાહરણ આ વિષયમાં બસ છે.

[વસન્ત, માઘ, સંવત ૧૯૭૯]

૭ : ધમ્મપદ

મૂળ, અનુવાદ, ટિપ્પણી, પ્રસ્તાવના વગેરે સાથે આ ગ્રન્થરત્નને ગુજરાતી વાચક આગળ મૂકવા માટે સમસ્ત ગુજરાત 'ગૂજરાત પુરાતત્ત્વ મન્દિર' તુ' અને એના અધ્યાપક પ્રસિદ્ધ પાલિવિદ્વાન ધર્માનન્દ કોસમ્બી અને અં રામનારાયણ પાટકતુ' આજારી છે. ઈ. સ. ૧૮૫૪ માં એટલે કે પેણી શતાબ્દી ઉપર યુગોપીય પડિત ફ્રેસખોલે લેટિન ભાષામાં આતું ભાષાન્તર કયું ત્યારથી માડી અત્યાર સુધી ગુજરાતીમાં આપણુ દેશના આ અમૂલ્ય ગ્રન્થતુ' ભાષાન્તર થયું નહિ એ થોડી લગ્ગ અને ખેદતુ' કારણ નહોતુ. પરંતુ આખરે પૂર્વેકિત સંસ્થાએ આ ખોટ પૂરી પાડી તે માટે અમે એ સંસ્થાને અને એના વિદ્વાન દેશસેવાપરાયણ અધ્યાપકોને કૃતજ્ઞતાપૂર્વક ધન્યવાદ આપીએ છીએ. અધ્યાપક કોસમ્બી પાત્રિ ભાષાના બહુશ્રુત અને પ્રતિષ્ઠિત વિદ્વાન છે એટલું જ આ પુસ્તકના સંસ્કરણની શુદ્ધિ માટે કહેવુ બસ છે.

પ્રસ્તાવનામાં બૌદ્ધ સૂત્રો વિષે ટૂંકી હકીકત આપીને એમાં ધમ્મ-પદતુ' સ્થાન કયા છે એ જણાવ્યું છે. ખુદક નિકાયમાં પડતા આ ગ્રન્થની ગાથાઓનો અંગુત્તર વગેરે અન્ય નિકાયો સાથે સંબન્ધ બતાવ્યો છે, તથા શુદ્ધધૈષાચાર્યને આરોપાતી ધમ્મપદ-અકુકથામાં આપેલા ધમ્મપદની ગાથાના પ્રસંગો સાથે એનો કેવો વિસંવાદ છે એ બતાવ્યું છે, અને એમાથી નીકળતું સ્વાભાવિક અતુમાન તારવ્યું છે. આગળ જતાં, 'ધમ્મ-પદ'—અન્તર્ગત 'પદ' શબ્દના અર્થની ચર્ચા કરી છે. 'પદ' શબ્દનો અર્થ પથ, માર્ગ થાય છે, અને શબ્દ, વચન, વાક્ય પણ થાય છે. પ્રો. મેક્સમૂલરે પહેલો અર્થ સ્વીકાર્યો છે. અં કોસમ્બી બીજો અર્થ સાન્ય રાખે છે. બીજા અર્થના પક્ષના કારણે પ્રો. મેક્સમૂલરે તપાસ્યાં છે, અને એમની ચચને અંતે ચોગ્ય રીતે ફલિત થતો નિર્ણય બેકે અનેકાન્ત થાને સદિગ્ધ દશા છે, તથાપિ એમણે પૂર્વેકિત 'માર્ગ' અર્થ જ પસંદ કર્યો છે. અં કોસમ્બીએ 'માર્ગ' અર્થનાં કારણોને જવાબ ન આપતાં, બીજા અર્થ—ધર્મ વાક્યોનો સગ્રહ—ની પુષ્ટિમાં ધમ્મપદ ૧૦૦—૧૦૧ ગાથાઓ ટાકી છે. એ એ કરતાં પણ વધારે નિર્ણાયક ૧૦૨ અને ૪૪ અંકવાળી ગાથાઓમા 'કો ધમ્મપદં સુદેસિતં' 'સેચ્છો ધમ્મપદં સુદેસિતં' 'એક ધમ્મપદં સેચ્ચો' એમ ધમ્મપદ શબ્દનો પ્રયોગ અમે બતાવીએ

છીએ. પરંતુ આ વિરુદ્ધ એમને પોતાને એક કદપના સ્ફુરે છે તે એ કે ધર્મપદના પ્રથમ વર્ગની પ્રથમ કથામાં જ ‘ધર્મ’ અને ‘પદ’ શબ્દ આવે છે એને અનુસરતું જ અન્યનું નામ નહિ પડયું હોય? અને એમ હોય તો ત્યાં તો ‘પદ’ શબ્દનો અર્થ માર્ગ જ છે. આમ ઉભયપક્ષી વસ્તુસ્થિતિ વિચારનાં—અન્યકારે ઉભયાર્થક શબ્દ બુદ્ધિપુરઃસર પ્રયોગ્યો હોય તો પ્રાચીનોની રીત જોતાં આશ્ચર્ય નહિ. ‘ધર્મ’ શબ્દના અર્થનો વિચાર વધારે ઉપયોગી હતો, પરંતુ અં કોસમ્બીએ એ કંઈ નથી. ‘ધર્મ’ શબ્દનો અર્થ પાલિમાં, પ્રસિદ્ધ સંસ્કૃત અર્થ ઉપરાંત પદાર્થ એવો વિશેષ થાય છે. પ્રથમ (યમક) વર્ગની પ્રથમ ગાથામાં મનોબુદ્ધિમા ધર્મમા ઇલાદિમા ‘ધર્મ’ શબ્દનો અર્થ ભાષાન્તરકારે પદાર્થ કંઈ છે. પણ એ જ શબ્દનો ખીજો અર્થ જે સંસ્કૃતમાં જણીતો છે તે પણ પાલિમાં નથી થતો એમ નથી—ધર્મપદનું જ ઉદાહરણ ગાથા ૨૦માં જુઓ અને ૧લી ગાથામાં પણ એ જ અર્થ અભીષ્ટ હોય તો આશ્ચર્ય નહિ. આ રીતે ધર્મ અને પદ બંને શબ્દને અમે જે અર્થમાં લેવું યોગ્ય ધારીએ છીએ.

અંશુતર નિકાયના પંચકનિપાનમા શુદ્ધ ભગવાને ધીમે ધીમે પ્રવાસ કરવામાં પાંચ ગુણો બતાવેલા છે તેમાં ‘અસ્તુતં સુજાતિ’ એમ એક વચન છે. એમાંથી પ્રતાવનાકારે એવો અર્થ કાઢ્યો છે કે “આમાં પોતાના શ્રાવકો ખીજા પંથોના શ્રમણ આહ્વાણો પાસેથી જ્ઞાન-સંગ્રહ કરે એવો શુદ્ધ ભગવાનનો હેતુ સ્પષ્ટ રીતે દેખાય છે.” અમને આ-અર્થ ઘટે તે કરતાં વધારે ખેંચી કાઢ્યો જણાય છે. કારણ કે ‘જે ધર્મવાક્ય સંગ્રહાયું ન હોય તે-સંગ્રહાય છે’ એમાં જે ધર્મવાક્યનો નિર્દેશ છે તે પરધર્મના વાક્યનો છે એમ માનવાને કાંઈ ખાસ કારણ નથી. જે કાંઈ કારણ હોય તો તે શુદ્ધ ભગવાનના પોતાના ઉદાર સ્વભાવમાં જ રહેલું કદપી શકાય, પૂર્વેક્ષિત ‘અશ્રુત’ પદ કે જેમાં પારકા તેમ જ પોતાના બંને ધર્મનાં વાક્યોનો સમાવેશ થઈ શકે તેમાં રહેલું નથી. ભાષાન્તરમાં મૂળનો કોઈ શબ્દ છૂટી ગયો હોય અથવા કોઈ શબ્દાર્થ દુર્ગ્રાહ્ય હોય તો તે ખીજા આવૃત્તિમાં સુધારી વધારી લેવા ભાષાન્તરકારને વિનંતિ છે; આવાં કોઈ કોઈ સ્થળ અસારી નજરે આવ્યા છે: ૨૦ મી ગાથામાં ધર્મસ્સ શબ્દ ભાષાન્તરમાં જોતર્યો નથી. ૨૦૬મી ગાથામા “અર્થ છોડી દઈને પ્રિયનું ગ્રહણ કરનાર આત્માતુયોગીની સ્પૃહા કરે છે.”—અહીં શબ્દાર્થ આન્તિબનક તેમ જ દુર્ગ્રાહ્ય છે, કારણ કે પાલિનો પિદ્ધ=

સં — સ્પુદ્ધ ધાતુનો અર્થ ગુજરાતી 'સ્પૃહા કરે છે.' માં ખોટો થાય છે, તેમ જ 'આત્માનુયોગી'નો અર્થ પણ સમજાતો નથી.

પરંતુ આ જૂજ દોષ કરતાં કેટલાક મહત્વના જરૂરી ઉમેરા તરફ અમે કૃતીતું વિશેષ ધ્યાન ખેંચવા ઇચ્છીએ છીએ. 'પુરાતત્ત્વ મંદિર' એ અત્યારે ગુજરાતમાં પુરાતત્ત્વ સંબંધી શાસ્ત્રીય રીતે વિદ્યા પ્રસારવાની મહાન શાલા છે. અને એ શાલામાં ઉચ્ચ પંક્તિની વિદ્વાતા ધરાવનાર વિદ્વાનો ભેડાયા છે તો આપણે એમના તરફથી એટલી આશા રાખી શકીએ કે જે વિદ્યા એ હાથમાં લે એનો સારી રીતે પ્રબળમાં એ પ્રચાર કરે. પાલિ ભાષાનો આ મહાન ગ્રન્થ—ઘમ્મપદ—એ ગુજરાતી વાચક આગળ મૂકે છે, તો એ ગ્રન્થ દ્વારા પાલિ ભાષાનું તથા બૌદ્ધ ધર્મના ઇતિહાસનું પણ એ વાચકને જ્ઞાન આપે એમ આપણે ઇચ્છીએ. એવું જ્ઞાન આપવા માટે ઘમ્મપદ બહુ અનુકૂળ પડતો ગ્રન્થ છે. સ્વં કાશીનાથ ત્ર્યંબક તેલ જે જેમ પોતાના ભગવદ્ગીતાના ભાષાન્તરમાં (S. B. E.) બૌદ્ધ ધર્મના ગ્રન્થોમાંથી સમાનાર્થક વાક્યો ટિપ્પણમાં આપ્યાં છે, તેમ આ મહાન પાલિ ગ્રન્થના ભાષાન્તરકારે તેવા જ ઉતારા બ્રાહ્મણ અને જૈન ગ્રન્થોમાંથી આપ્યા હોત તો મોટો લાભ થાત. પ્રસંગોપાત્ત પ્રસ્તાવનામાં અં કાસરખીએ ધમ્મપદને મળતી જૈન ધર્મના પુસ્તકોમાંથી (પાલિ અને જૈન પ્રાકૃતના ભેદવાળી) એ ત્રણ ગાથાઓ ટાકી છે તે ઉપરથી જણાય છે કે એક ગ્રન્થકારે ખીજા ગ્રન્થમાંથી એ ચોરી લીધી એમ માનવાનું કારણ નથી તો એક જ પ્રકારના અનેક ધાર્મિક વિચારો તે સમયના હિન્દુધર્મના સર્વ ધર્મશાસ્ત્રોમાં પ્રવર્તતા હતા. ખીજે આ પણ એક વિચારવા જેવો મહાપ્રશ્ન છે કે આ ગ્રન્થમાં સંગ્રહેલાં વચનાનુસાર બૌદ્ધ ધર્મના ઇતિહાસમાં 'શુ'સ્થાન ભોગવે છે? બૌદ્ધ ધર્મના સિદ્ધાન્તો સાથે એ સઘળાં સંગત છે કે કેમ? જેમકે ઘમ્મપદ ના આત્મા સંબંધી વચનો બૌદ્ધ ધર્મના અનાત્મવાદ સાથે બંધ બેસતા થશે? અને તે બંધ બેસતાં હોય તો બૌદ્ધ ધર્મના આત્મા સંબંધી મૂળ વિચાર ઉપર એ શો પ્રકાશ પાડે છે? અને એ પ્રકાશમાં આપણે મૂળનો ઉપદેશ વાચીએ તો તે યોગ્ય છે કે કેમ?

ખીજા આવૃત્તિમાં આ બે ઉમેરા કરવાનું અમે સૂચવીએ છીએ તે કૃતજ્ઞતાના અભાવે નહિ, પણ ગુજરાતી વાંચકની સમૃદ્ધિ જેવા ઉત્સુક એવા ગુજરાતી વાચકની દૃષ્ટિએ.

૮ : ભગવદ્ગીતા—વિવરણ

(એક અપૂર્વ ગ્રન્થ)

“Bhagavadgita—An Exposition”—“ભગવદ્ગીતા-વિવરણ” : કર્તા ડૉ. વસંત ગં. રેળે.

ડોક્ટર રેળે મુંબાઈના એક સારા જાણીતા અને વિશાળ ધર્મો ભોગવતા દોકતર છે. વગર કુરસદે પણ કુરસદ કાઢી એમણે ભગવદ્ગીતા ઉપર આ વિવરણ અંગ્રેજીમાં લખ્યું છે. વિવરણ ખરેખર અપૂર્વ છે અને એનાથી આકર્ષાઈ રા. નર્મદાશંકર મહેતાએ એને ઉપોદ્ધાત લખી આપ્યો છે, અને રા. બ. ચિન્તામણી વિનાયક વૈદે તો ડૉ. રેળેએ કરેલા કેટલાક અપૂર્વ અર્થથી ચક્રિત થઈ ત્યાં સુધી કહ્યું છે કે—આ વિવરણ શંકર, રામાનુજ, મધ્વ અને દ્વિજકના ભાષ્યની સમક્ષામાં વિરાજશે. આવું પુસ્તક ભગવદ્ગીતાના અભ્યાસીએ જરૂર વાંચવું જોઈએ. સ્થળસંકેચના કારણથી અમે દિલ્હીની છીએ કે એનું સંતોષકારક અવલોકન અત્રે કરી શકી નહિ. માત્ર એનાં થોડાંક લાક્ષણિક વિવરણ જ અત્રે નોંધી શકાશે.

ગ્રન્થકર્તાએ આરંભમાં મહાભારતના યુદ્ધનો પ્રસંગ આપ્યો છે, તથા પ્રત્યેક પાંડવનું લાક્ષણિક સ્વરૂપ બતાવ્યું છે. યુધિષ્ઠિર ધર્મી મા છે, અર્જુન ઉપર બાહ્ય જગત બસર કરે છે પણ એના સંસ્કાર(વાસના)ને અધ્યાત્મ-દીપના પ્રકાશાનુસાર નિયમવાનું એનું સામર્થ્ય છે. આથી એના મનમાં સ્વાભાવિક વૃત્તિ અને ધર્મશુદ્ધિ વચ્ચે વિગ્રહ ઉપસ્થિત થાય છે. ભીમ બહારના સંસ્કારને જ વશ છે, એને અધ્યાત્મદીપ યાને અન્તર્યામી મૂઝવણમાં નાખતો જ નથી. નકુલ અને સહદેવમાં સ્વતન્ત્ર શુદ્ધિ વિકસી જ નથી, અન્યની આગાને વશ રહી વર્તવું એ જ તેઓ જાણે છે. મહારુ ગીતાનું વ્યાખ્યાન જેમણે વાંચ્યું કે સાંભળ્યું હશે તેને સ્મરણ હશે કે મહારા મત પ્રમાણે પણ અર્જુન અને કૃષ્ણ એ સખા, તે નર અને નારાયણ. નર એટલે પોતાને દોરી શકે એવો સામાન્ય મનુજ આત્મા અને નારાયણ એવા મનુજ આત્મામાત્રનું ગન્તવ્યસ્થાન એવો પરમાત્મા; અને એ નર અને નારાયણ તે શ્રુતિમા પ્રતિપાદન કરેલા “દ્વા સુપર્ણાસયુજા સન્નાયા”. આ અર્જુન ધર્મરાજ યુધિષ્ઠિર જેવો દેવ નથી, તેમ દુઃશાસનનું રુધિર પીવાની પ્રતિજ્ઞા કરનાર ક્રોધમૂર્તિ ભીમ જેવો—પશુ—નથી. એ મનુષ્ય છે. અને મનન કરી જાણે તે મનુષ્ય. એના સર્ગાં સંબંધી, ગુરુ અને

૪૬ જનને જોઈ એમને મારતાં એ અવકાશ છે; એનું હૃદય ધર્મસંકટની વૃત્તિઓથી વહલોવાય છે. વસ્તુતઃ આવી માનસિક સ્થિતિ ઉચ્ચ આત્માનાં જ થાય છે. જે ‘રુધિરે ખરડયા ભોગ’ ભોગવવા રાજી નથી અને તે “अपि त्रैलोक्यराज्यस्य हेतोः किं नु महीकृते” ત્રણ લોકનું રાજ્ય મળે તોપણ નહિ તો આ પૃથ્વીની વાત જ શી ?—એવા ઉદાર જીવો જ “तस्माद्युच्यस्व भारत” એવા ભગવદ્ગીતાના ઉપદેશના અધિકારી છે. આ સ્થિતિને અમે ઉચ્ચ અલિલ્લપણીય માનસિક દશા માનીએ છીએ, ડૉ. રેજે માને છે તેમ એક માનસિક ગેગની દશા માની શકતા નથી.

ડૉ. રેજે મૂળ ગ્રન્થના અધ્યાયને ક્રમે એનું વિવરણ કરતા નથી. પણ પોતાના વિવરણને અનુકૂળ પડતી રીતે ગીતાના જુદા જુદા અધ્યાય લે છે આમા કાઈ ખોટું નથી. દ્વિતીય અધ્યાયથી—અર્થાત્ સૂત્રાધ્યાયથી—આરંભ થઈ શકત, પણ એમણે તેરમા ક્ષેત્ર-ક્ષેત્રજ્ઞવિભાગના અધ્યાયથી પ્રારંભ નાખ્યો છે. એમા આત્મા-અનાત્માનું સ્વરૂપ વધારે વિગતથી અને ચોખ્ખી રીતે જણાવ્યું છે, એટલે એ પાયા તરીકે વધારે ફીક પડે એવો અધ્યાય છે. ગીતાના ઉપદેશનો સાર ટૂંકામા ડૉ. રેજેએ આ પ્રમાણે બતાવ્યો છે:—

“ This Ego (Kshetrajna) or soul sees, watches and feels the various activities of the subjective mind and its attributes (Avyakta) and also of the objective mind (Buddhi) and its attributes—(Ahamkara), which are collectively called the “mind”. In the metaphysical teachings of the Gita, this condition of “awareness” of the various activities of the mind in the physical field is shown to have three aspects,—objective, subjective and super-subjective or absolute. The Ego with its super-subjective or absolute aspect discerns its relationship with the universe; absolute is the object to be known (Jneyam,) and this knowledge is immortality, for the Absolute is the supreme Brahma having no beginning, who is neither being nor nonbeing (XIII, 3). In its subjective aspect

the Ego knows what is taking place within himself, that is, in the vast field of individuality. This knowledge is called wisdom (Adhyatma-Jnyana). In its objective aspect the Ego knows what is taking place in its immediate external world and gets the Adhi-bhautic knowledge. It is this aspect of the Ego that knows facts, and reasons in the immediate present, and governs all the voluntary actions of the body.

The Ego in its absolute aspect works in the field of the super-conscious; in its subjective aspect, in that of the sub-conscious; while in its objective aspect it occupies the field of the conscious (Ahamkara) and becomes the living soul in the world of life.

*

*

*

To awaken this divine consciousness and bring it into the fore-front of the mind, to remind us of its qualities and to free us from the web of impressions gathered in past and present lives, is the aim of the teachings of the Gita."

ગીતાના ઉપદેશનો સાર ડૉ. રેજેએ ટૂંકમાં આ રીતે બતાવ્યો છે:-

આત્માનાં ત્રણ સ્વરૂપ છે. જેમાના એક (બુદ્ધિ અહ કારાદિક) ને

ખીજા (પ્રમાતા-પુરુષ-અવ્યક્ત) મા ઉતારી, ખીજનો ત્રીજા (પરમાત્મા) સાથે યોગ કરવો અર્થાત્ આત્માનું પરમાત્મસ્વરૂપ, પુરુષનું પુરુષોત્તમ સ્વરૂપ અનુભવવું. એ સાધ્યનાં વિવિધ સાધન ગીતામાં બતાવ્યા છે અને તે ઉપર જણાવેલા સિદ્ધાન્તને અનુરૂપ રીતે ડૉ. રેજેએ સમજાવ્યાં છે.

ડૉ. રેજે પંદરમા અધ્યાયના અંત્યર્થ રૂપકનો નવો જ અર્થ કરે છે:

"The trunk of the tree is the spinal cord, which descends through the spinal column; its branches in the form of big nerves (Sakhas) are spread upwards and downwards in the body. These bra-

nches are nourished by nerve fibres (Guna) have organic functions; and these are again nourished by finer never-buds or terminals (Pravalah) that receive impressions from surrounding objects, and are intertwined below (Adhah) that is on the skin of the human organism, which organism is the result of past lives. (XV, 1, 2).

× × ×
 એ “અશ્વત્થ” તે સંસારવૃક્ષ એવો સાંપ્રદાયિક અર્થ નથી લેતો, પણ
 અશ્વત્થ તે મનુષ્યની “nervous system” છે એમ કહે છે, અને
 શાખા, પર્ણ, સોમ, ઓષધિ આદિ સઘળા વિગત એમના દાકતરી જ્ઞાનથી
 બંધબેસતી કરે છે. ટીકાના સંપ્રદાયને સજવો એવી એમની પ્રતિજ્ઞા
 છે, એમાં અમારો વાધો નથી, પણ તે સાથે ગીતાના સંપ્રદાયને પણ
 અવગણ્યુવો એ અમને વાજબી લાગતું નથી. શંકરાચાર્યે પુરાણમાંથી
 ‘સંસાર’ અર્થતું વચન ટાક્યું છે. અને રા. નર્મદાશ કરે મહાભારતના
 આશ્વમેધિક પર્વના એક અધ્યાયનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. એ બંનેનું ગીતા સાથેનું
 પૌર્વાપર્ય અનિશ્ચિત લેખાય, પણ ઉપનિષદનાં એક વાક્યનો લાણુકાર તો
 ગીતાના આ રૂપકમાં સ્પષ્ટ સંભળાય છે. “ऊर्ध्वमूलं अर्वाक्ष्ण
 एषोऽश्वतथः सनातनः । तदेव शुक्लं तद्ब्रह्म तदेवामृतमुच्यते ।
 तस्मिन् लोकाः श्रिता सर्वे तदुनात्येति कश्चन ॥” આ વર્ણન અમે
 “nervous system” સાથે બંધ બેસાડી શકતા નથી. છન્દાંસિ
 એટલે ઇન્દ્રિયો, અવ્યયમ્ અવયવ હત્યાદિ સ્પષ્ટ જુદો છે. આ જ પ્રમાણે
 ‘ઉત્તરાયણ’ ‘દક્ષિણાયન’-શુક્લકૃષ્ણગતિ—પણ એમના દાકતરી જ્ઞાનથી
 એ અપૂર્વ રીતે સમજાવે છે:—

A Hatha Yogi, desirous of reaching the Supreme Brahma is able after six months' practice to direct the white flame of Kundalini, along the conscious Uttarayana path and reach the eternal, never to return to the created world, while a Hatha Yogi who has no definite aim allows the black smoke of the smouldering Kundalini to go along the Dakshinayana path and in six months reaches the region

of the moon, that is the moon-shaped cavity in toe brain, where Udana Prana which controls the incoming and outgoing impulses is located. Having reached that he returns to his former self.

શુક્લ યાને ઉત્તરાયણ તે Nervious system cerebro-spinal ભાગ અને કૃષ્ણ યાને દક્ષિણાયન તે autonomic nervous system: તેમાનો પહેલો ભાગ પ્રયત્નજન્ય હોઈ નિયમાય છે, બીજો સ્વાભાવિક હોઈ નિયમનની ગહાર છે. આ અર્થ પશુ બૃહદ્દારણ્યક વગેરેથી ગીતામાં ઊતરી આવેલા પ્રાચીન સંપ્રદાયને અનુસરતા નથી.

વળી “મહર્ષયઃ સત્ત પૂર્વે ચત્વારો મનવસ્તથા—” એનો અર્થ પશુ બહુ ચાતુરીભર્યો છે. ડૉ. રેજેએ કરેલો એમના વિવરણ પ્રમાણે આનો અર્થ સાત ઋષિ, ચાર પૂર્વના, અને ચૌદ મનુ મળી પચીસ : એ સાખ્યનાં પચીસ તત્ત્વો. “ચાર પૂર્વનાં” તે જન્મતાં પહેલાં પણ રહેલાં એવાં નિત્ય તત્ત્વો છે; તેમાંના બે ‘ક્ષેત્રજ’ અને ‘પરાપ્રકૃતિ’ તે આધ્યાત્મિક, અને બીજાં બે વાયુ અને આકાશ તે આધિભૌતિક, એમને ગતિ આપનાર બ્રહ્માડશક્તિ બ્રહ્મ. બ્રહ્મની પ્રેરણાથી જીવમા પ્રાણ પ્રકટ થાય છે. એ પ્રાણ અહંકાર, બુદ્ધિ અને મન એ ત્રણને ઉત્પન્ન કરે છે. ‘સાત ઋષિ’ તે બે આખ, બે કાન, બે નસકોરા અને સાતમું મ્હો— એને પશુ પ્રાણ વર્તાવે છે. પૂર્વોક્તિ “ચાર પૂર્વ” પૈકી વાયુ અને આકાશ તે પૃથ્વી, જળ અને તેજ ઉત્પન્ન કરે છે. અહંકાર, બુદ્ધિ અને મન, પૃથ્વી, જળ અને તેજ—એ છનો પ્રેરક જીવ છે. ‘ચૌદ મનુ’ તે જીવનું કર્મ, પ્રાણ, અહંકાર, બુદ્ધિ અને મન પૃથ્વી, જળ અને તેજ, પાંચ કર્મેન્દ્રિય અને ત્વગિન્દ્રિય.

વાચકે જોઈું હશે કે ડૉ. રેજેના અર્થનું લાક્ષણિક સ્વરૂપ એ છે કે ગીતાનાં ઘણાં પ્રતિપાદન એમણે બ્રહ્માડને બદલે પિંડને લાગુ પાડ્યા છે. એમણે એમના દાકતરી જ્ઞાનનો ઉપયોગ કર્યો છે, અને આ અંશમાં ગીતાના અત્યાર સુધી થયેલા વિવરણમા એની અપૂર્વતા છે. ગ્રંથકર્તાએ વસ્તુમાં ઊંડા ઊતરીને સમજવાનો ચત્ન કર્યો છે, અને ગીતાના દરેક અભ્યાસીને એ વાચવા અમારી ભલામણ છે. એમના દાકતરી અર્થમાં જેઓ નહિ સંમત થાય તેમને પણ એમના તત્ત્વજ્ઞાનમાં ઘણું વિચારવાનું મળશે.

[વસન્ત, જ્યેષ્ઠ, સંવત્ ૧૯૮૪]

૯ : અનાસક્તિયોગ

શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતાનો અનુવાદ—કર્તા મોહનલાલ કરમચંદ ગાંધી :
નવજીવન પ્રકાશન મંદિર, અમદાવાદ. કિ. એ આના.

યથાશક્તિ નિષ્પક્ષપાત રીતે વિચારતાં અમને લાગે છે કે જગતનાં સર્વ ધર્મપુસ્તકોમાં શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતાનું સ્થાન પહેલું છે, એટલું જ નહિ પણ એના અને એની પછીનાં પુસ્તક વચ્ચે પણ અંતર ધણું છે. એમાં પ્રતિપાદન કરેલો પ્રત્યેક સિદ્ધાન્ત લેતાં, એ સિદ્ધાન્ત પૂરતાં હિન્દુ ધર્મમાં તેમ જ અન્ય ધર્મમાં એ કરતાં અધિકાતાં પુસ્તકો મળી આવશે, પણ ધર્મનું સમગ્ર તત્ત્વ જગતના કેઈ પણ ધર્મપુસ્તકમાં આવી રીતે પ્રતિપાદન થયેલું નથી. એમાં ધર્મનાં અનેક તત્ત્વ છૂટક છૂટક ઉપદેશીને એના સરવાળો કરેલો નથી; પણ એ તત્ત્વ એના સમગ્ર નામ અખંડ રૂપમાં મૂકેલું છે. કેઈ પણ સત્ય અખંડ રૂપમાં મૂકવું એ મનુષ્યવાણી માટે કઠિન—લગભગ અશક્ય—છે, અને તેથી આ ગીતા તે ભગવદ્વાણી મનાય એમાં આશ્ચર્ય નથી. આ સમગ્રતાના કારણથી, અન્ધગજ (આધ્યાત્મિક હાથી) ન્યાયે પાછળના સર્વ ભાષ્યકારોએ સમગ્ર સત્યના માત્ર ટુકડા જ જોયા છે અને એને ગીતાના તાત્પર્ય તરીકે માન્યા છે પરંતુ વસ્તુતઃ શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતાનું તાત્પર્ય એના સમગ્ર રૂપમાં મનવાણીને અગોચર છે એમ અમારું માનવું છે. એનું સમગ્ર સ્વરૂપ—પરમાત્માની પેઠે કેવલ અનુભવગોચર છે, તર્ક કે વાણી એને નિરૂપી શકતી નથી.

શંકરાચાર્ય પહેલા ગીતાના દીકાકાર અનેક થઈ ગયા છે, અને પછી પણ રામાનુજાચાર્ય આદિ આચાર્યોએ વિવરણ લખ્યાં છે તથા ગીતાના તાત્પર્યનો નિર્ણય કરવા ચત્ન કર્યો છે—અને વર્તમાન સમયમાં લોકમાન્ય બાળ ગગાધર ટિળકનું ‘ગીતારહસ્ય’ પણ એ જ માળાનો મણકો છે. વિદ્વાતાવાળી અને કેઈ કેઈ દૃષ્ટિબિન્દુથી ખાસ ઉપયોગી એવી દીકાઓ ખીણ છે, પરંતુ ‘આકરગ્રન્થ’ ગણી શકાય એવા ગ્રન્થો એ જ છે: શ્રી શંકરાચાર્યનું “ગીતાભાષ્ય” અને ટિળક મહારાજનું “ગીતારહસ્ય”. સર્વના જુદા જુદા તાત્પર્યનિર્ણય સુપ્રસિદ્ધ છે: શ્રી શંકરાચાર્ય ગીતાભાષ્યમાં પણ અદ્વૈતવાદી છે, અને જ્ઞાન તથા સંન્યાસમાં ગીતાનું અન્તિમ તાત્પર્ય છે એમ માને છે, રામાનુજાચાર્ય વિશિષ્ટાદ્વૈતવાદી

છે, અને ભક્તિને સાધ્ય, અને કર્મ અને જ્ઞાનનો સમુચ્ચય એનું સાધન એમ માને છે. લોકમાન્ય કર્મયોગને જ ગીતાના ઉપદેશનું કેન્દ્ર ગણે છે. અને સામાન્ય રીતે આ કર્મયોગપ્રધાન યુગમાં સહુ કોઈ ગીતાનું તાત્પર્ય કર્મ-યોગમાં જ રહેલું જુવે છે. આ સ્થિતિમાં મહાત્મા શ્રી ગાંધીજી તરફથી સંક્ષિપ્ત ઉપોદ્ધાત, પ્રત્યેક અધ્યાયનું તાત્પર્ય, અને સ્થળે સ્થળે આવશ્યક નોંધ એટલાં અંગથી સમન્વિત આ લઘુ પુસ્તક બહાર પડ્યું છે એને ગુજરાતી વાચક ગ્રેમ અને આદરથી વધાવી લેશે.

ગાંધીજી વિનયપૂર્વક “મારું સંસ્કૃતજ્ઞાન અદ્દપ, ગુજરાતીનું જ્ઞાન જરાય સાક્ષરી નહિ” એમ આ અનુવાદ માટે પોતાની અયોગ્યતા દર્શાવે છે. પરંતુ જેમણે ગુજરાતી ભાષામાં એક નવીન શૈલી ઉત્પન્ન કરી છે એમનું ગુજરાતી જ્ઞાન “સાક્ષરી” નહિ એ વાત સ્વીકારીએ તો “સાક્ષરી”નો અર્થ કાંઈક જુદો જ કરવો પડે. પણ આ અનુવાદ કરવા માટે ગાંધીજીનો મુખ્ય અધિકાર પોતે કહે છે તેમ “આ અનુવાદની પામળ આડત્રીસ વર્ષના આચારના પ્રયત્નનો દાવો છે.” આ અધિકાર અમે માનથી સ્વીકારીએ છીએ કારણ કે અમે ઉપર કહ્યું તેમ ગીતાનું ખરું તાત્પર્ય કેવળ અનુભવગોચર છે.

ગાંધીજી ગીતાનો પ્રસંગ મહાભારતનું ભૌતિક યુદ્ધ માનતા નથી. એમને મતે એમાં “પ્રત્યેક મનુષ્યના હૃદયની અંદર નિરંતર ચાલતા દ્વંદ્વ-યુદ્ધનું જ વર્ણન છે; માનુષી યોદ્ધાઓની રચના હૃદયગત યુદ્ધને રસિક બનાવવાને સારુ ઘડેલી કલ્પના છે. તદ્દનુસાર ગીતાના પ્રથમ શ્લોકના અર્થને અન્તે પોતે નોંધ કરે છે કે : “આ શરીરરૂપી ક્ષેત્ર એ ધર્મક્ષેત્ર છે; કેમકે એ મોક્ષનું દાર ધર્મ શકે છે. પાપમાં તેની ઉત્પત્તિ છે અને પાપનું એ ભાજન ધર્મ રહે છે; તેથી તે કુરુક્ષેત્ર છે. કૌરવ એટલે આસુરી વૃત્તિઓ. પ્રત્યેક શરીરમાં સારી અને નકારી વૃત્તિઓ વચ્ચે દુહા ચાલ્યા જ કરે છે એમ કોયુ નથી અનુભવતું ?”

આના સમર્થનમાં ગાંધીજી એક દિગ્દર્શન એ કરાવે છે કે “મહાભારતકારે ભૌતિક યુદ્ધની આવશ્યકતા સિદ્ધ નથી કરી, તેની નિરર્થકતા સિદ્ધ કરી છે. વિજેતાની પાસે રુદ્ધન કરાવ્યું છે. પશ્ચાત્તાપ કરાવ્યો છે, ને દુઃખ સિવાય બીજું કંઈ રહેવા નથી દીધું.” મહાભારતનાં નિર્વાહણ (Denouement) સન્ધિનું આ સ્વરૂપ ગાંધીજીએ યથાર્થ પકડી લીધું છે.

અને એ દૃષ્ટિએ જોતાં યુદ્ધની નિષ્ફળતા ખતાવીને, ધર્મનો જય કરાવીને પણ મરિણામ નિર્વેદ—વૈરાગ્યમા આપ્યું છે; અને નિર્વેદ એ શાન્ત રસનો સ્થાયીભાવ હોઈ મહાભારત શાન્તરસનું કાવ્ય છે એમ ધ્વન્યાલોકકારે કરેલો સિદ્ધાન્ત યથાર્થ ઠરે છે.

પરંતુ મહાભારતના અન્તિમ તાત્પર્યની દૃષ્ટિએ ગીતાનો અર્થ કરતાં ગીતાનું પર્યવસાન વૈરાગ્યના ઉપદેશમા જ આવી ઠરે. પરંતુ વસ્તુતઃ ગીતા વૈરાગ્યનો નહિ પણ કર્મયોગનો ઉપદેશ કરે છે, એ સર્વમાન્ય છે એટલે ગીતાના ઉપદેશને મહાભારતના પૂર્વોક્ત તાત્પર્ય સાથે ઘટાડવો કઠિન છે. પરંતુ ધારો કે ગાંધીજી કહે છે તેમ ગીતાના યુદ્ધને મનુષ્યહૃદયમાં થતું દૈવી અને આસુરી સંપદનું યુદ્ધ માનીએ, પરંતુ એમ માનીને એને મહાભારતના અન્તિમ નિર્વેદ સાથે જોડીએ તો એનો અર્થ એમ થાય કે મનુષ્યહૃદયમાં થતું આ સૂક્ષ્મ યુદ્ધ પણ નિષ્ફળ છે ! ગીતાનું આ તાત્પર્ય લઈએ તો અત્યારે ગીતા કર્મયોગનું સ્વરૂપ ખતાવીને આપણી કર્તવ્યબુદ્ધિને જે જગાડી રહી છે એ મિથ્યા ઠરે. તે માટે ગીતાનો અર્થ ગીતામાંથી જ કાઢવો, અથવા તો જે ઉપાનિષદ્ધર્મ ઉપર એની રચના છે એનો પ્રકાશ કામે લેવો એ ઠીક છે, પણ મહાભારતના અન્તિમ તાત્પર્ય સાથે ગીતાના ઉપદેશને જોડવો એ ઠીક નથી.

ગીતાનો સ્થૂલ યુદ્ધ સાથે સંબંધ નથી એનું ખીજું પ્રમાણ ગાંધીજીએ એ ખતાવ્યું છે કે, “ખીજો અધ્યાય લૌકિક યુદ્ધવ્યવહાર શીખવવાને બદલે સ્થિતપ્રજ્ઞના લક્ષણ શીખવે છે. સ્થિતપ્રજ્ઞને ઐહિક યુદ્ધની સાથે સંબંધ ન હોય એવું તેનાં લક્ષણમા જ છે એમ મને તો ભાસ્યું છે. સામાન્ય કૌટુંબિક ઝગડાની યોગ્યતા-અયોગ્યતાનો નિર્ણય કરવાને સારુ ગીતા જેવું પુસ્તક ન સંભવે.”

વસ્તુતઃ જેઓ ગીતાનો પ્રસંગ સામાન્ય યુદ્ધનો માને છે તેઓ સ્થિતપ્રજ્ઞના પ્રકરણનું પ્રયોજન એ પ્રસંગ જ છે એમ કહે છે. અર્થાત્, જેઓને મતે જીવનના સર્વ વ્યવહારમાં—યુદ્ધ સુધ્ધાંતમા—મનુષ્ય સ્થિતપ્રજ્ઞતાથી વ્યવહરી શકે છે એ ખતાવવાનું ગીતાનું તાત્પર્ય છે. આ ધ્યાનમા રાખવાનું છે કે ગીતાનો પ્રસંગ “સામાન્ય કૌટુંબિક ઝગડાની યોગ્યતા-અયોગ્યતાનો” નહોતો રહ્યો : શ્રીકૃષ્ણે પાંડવો તરફથી કૌરવો સાથે સન્ધિ કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો : પાંચ ગામ લાઈને પણ સમાધાન કરવા ચતન કર્યો; અને એ પણ દુર્યોધનની દુષ્ટતાથી નિષ્ફળ ગયો, પછી યુદ્ધના મંડાણ મંડાયાં, અને

ક્ષાત્રધર્મ શરૂ થયો. સકલ ભારતવર્ષ એ પક્ષમાં બહેંચાઈ ગયું : કૌરવ પક્ષ અને પાંડવ પક્ષ. લાખો જનોએ પાંડવો ઉપર વિશ્વાસ રાખીને પાંડવોનો પક્ષ લીધો અને દુર્યોધનની શત્રુતા બ્હોરી. વળી દ્રૌપદી આદિને કરેલાં અપમાનના ઘા એ ક્ષત્રિયાણીના હૃદયમાંથી રૂઝાયા નહોતા. આવી સ્થિતિમાં યુદ્ધ કરવું એ ક્ષત્રિયોનો ધર્મ ક્યો, અને સ્થિતપ્રજ્ઞ રહીને આ ધર્મનો નિર્વાહ થઈ શકે છે એ ગીતાનો ઉપદેશ છે. એશક, યુદ્ધ અને પ્રજાનો સમન્વય એ કર્મ અને જ્ઞાનના સમન્વયનો કઠિનમાં કઠિન પ્રયોગ છે, અને સામાન્ય મનુષ્યને એ અશક્ય છે એ પણ ખુલ્લું છે. અને તેથી જ મહા-ભારતકારે ક્ષાત્રધર્મની દુષ્ટતા યુધિષ્ઠિરના ‘નરો વા કુંજરો વા’ * વગેરે અનેક પ્રસંગથી અને રપષ્ટ વચનો વડે દર્શાવી છે. અને આ રીતે ક્ષાત્રધર્મ એ જીવનનો સર્વોત્કૃષ્ટ ધર્મ નથી એમ પણ સૂચવ્યું છે. શંકરાચાર્ય ગીતાના કર્મયોગરૂપી ખુલ્લા ઉપદેશને પરમ સિદ્ધાન્ત માનતા નથી તેમાં પણ આ જ કારણ છે, અને હિન્દુ ધર્મના ઇતિહાસમાં ગીતાના કર્મયોગને માન આપીને પણ સંન્યાસની મહત્તા બહુ લાગે મનાતી આવી છે તે પણ. આને જ લીધે, અર્જુન સ્વભાવથી ક્ષાત્રધર્મનો જ અધિકારી હતો—શંકરાચાર્ય એને મધ્ય અધિકારી કહે છે—પછી લલે એ ‘પ્રજાવાદ’ બોલતો હોય—એ ધ્યાનમાં રાખીને જ કૃષ્ણે ઉપદેશ કર્યો છે, અને અર્જુનનો તે પછીનો વૃત્તાન્ત જોતા કૃષ્ણની સમજણ ખરી સિદ્ધ થાય છે. આપણે—બદ્ધે સામાન્ય જગત—હજી અર્જુનના અધિકાર કરતાં આગળ વધ્યું નથી, અને હજી મનુજસંસ્કૃતિ એટલી સાત્ત્વિક નથી થઈ કે જેમાં યુદ્ધ કાલાતીત વા અસ્થાને થઈ પડે. આ સમગ્રણને આધારે જ ક્ષાત્રધર્મને અંગે ‘ધર્મ્ય યુદ્ધ’ની પરિગણના કરવામાં આવી છે. બાકી, ક્ષાત્રધર્મના જે સ્વાભાવિક હોયો છે એ મહાભારતકારને કે ગીતાકારને અજ્ઞાપ્ય નહોતા : મહાભારતકારે એ ધર્મને અદ્વગ્ધાનેથી નિન્હો છે એમ પણ મહાભારતના કેટલાક પ્રસંગો અને એવું છેવટનું નિર્વહણ (denouement) જોતાં કહી શકાય, અને ગીતાકારે એને અનિર્વાચ્ય ગણી એના પ્રતિકારરૂપે સ્થિતપ્રજ્ઞના, કર્મદલ્લતાગ, લગવદ્ભક્તિ, લગવત્શરણુગમન એ ઉપાયો બતાવ્યા છે.

ગાંધીજીએ શ્રીકૃષ્ણના સ્વરૂપ પરન્વે જે કહ્યું છે તે સર્વથા સત્ય છે. એ લખે છે : “ગીતાના કૃષ્ણ મૂર્તિમંત શુદ્ધ સંપૂર્ણ જ્ઞાન છે, પણ કાલ્પનિક છે. અહીં કૃષ્ણ નામે અવતારી પુરુષનો નિષેધ નથી. માત્ર સંપૂર્ણ કૃષ્ણ

* મૂળમાં કાંઈક જુદું છે. પણ એ ભેદ અહીં મુદ્દાનો નથી.

કાલ્પનિક છે, સંપૂર્ણાવતારનું પાછળથી થયેલું આરોપણ છે.” અમે પણ આ જ રીતે ઐતિહાસિક કૃષ્ણ અને આધ્યાત્મિક કૃષ્ણ એવા કૃષ્ણનાં બે સ્વરૂપ માનીએ છીએ. કૃષ્ણ તેમ જ કૌરવ-પાંડવો ઐતિહાસિક વ્યક્તિ હતા. એ મહાભારતનું સ્વરૂપ, એનું આખું વાતાવરણ, જોતાં સ્પષ્ટ છે. પરંતુ તે સાથે કલ્પનાનું પણ સંમિશ્રણ છે એના અનેક પુરાવા છે મહાભારતના મંગલાચરણમાં જ જે ‘નર’ અને ‘નારાયણ’નો ઉલ્લેખ છે, અને જે અનુન અને કૃષ્ણના સમ્યક્રૂપે મહાભારતકારે આગળ વિસ્તાર્યો છે એનું ખીજ ઉપનિષદના જીવાત્મા-પરમાત્માના સંબંધદર્શક “**વ્દા સુપર્ણા સયુજા સ્વહાયાં**” ઇત્યાદિ વાક્યમાં છે. એટલું જ નહિ પણ કૃષ્ણ અને એમની ગાયો વગેરે વર્ણન, જેને પાછળમાં પૌરાણિક કલ્પના માનવાનો ચાલ પડી ગયો છે, તેનું મૂળ પણ છેક ‘**વિષ્ણુગોપા મદામ્ભયઃ**’, “**યન્ન ગાવો મૂરિચૃક્ષા મવાસઃ**” ઇત્યાદિ ઋગ્વેદસંહિતાના મન્ત્રોમાં છે. તેથી ગાંધીજીનો ઉપર કહેલો વિચાર કાંઈ પણ વિચારશીલ વિચારક પ્રતિષેધી શકે એમ નથી. કૃષ્ણ પરમાત્માનો અવતાર છે એ હિન્દુ માન્યતાનું વિવરણ કરતા ગાંધીજી યથાર્થ લખે છે કે : “અવતાર એટલે શરીરધારી પુરુષવિશેષ. જીવમાત્ર ઇશ્વરનો અવતાર છે. આમાં મને કાંઈ દોષ નથી લાગતો; એમાં નથી ઇશ્વરની મોટાઈને ઝાંખપ, નથી એમાં સત્યને આઘાત. ‘આદમ કે ખુદા મત કહો, આદમ ખુદા નહિ, લેકિન ખુદા કે નૂરસે આદમ ખુદા નહિ.’ જેનામાં ધર્મજગૃતિ પોતાના યુગમાં સહૃદય વધારે છે તે વિશેષાવતાર છે. એ વિચારશ્રેણીએ કૃષ્ણરૂપી સંપૂર્ણાવતાર આજે હિન્દુ ધર્મમાં સામ્રાજ્ય ભોગવે છે.” અને આમ તત્ત્વજ્ઞાનની દૃષ્ટિએ અવતારવાદની યથાર્થતા ખતાવીને માનસશાસ્ત્ર(Psychology)ની દૃષ્ટિએ એનો ખુલાસો કરતાં ગાંધીજી ઉમેરે છે કે, “આ દૃશ્ય મનુષ્યની અંતિમ રૂઢી અભિલાષાનું સૂચક છે. મનુષ્યને ઇશ્વર થયા વિના સખ વળતુ નથી, શાન્તિ થતી નથી.”

તે પછી ગીતાના મુખ્ય ઉપદેશનું વિવરણ કરતા ગાંધીજી કહે છે : “ઇશ્વરરૂપ થવાના પ્રયત્નનું નામ ખરે અને એક જ પુરુષાર્થ. અને આ જ આત્મદર્શન.....આત્માર્થને આત્મદર્શન કરવાને, અદ્વિતીય ઉપાય ખતાવવાનો ગીતાનો આશય છે...એ અદ્વિતીય ઉપાય છે કર્મફલત્યાગ. આ મધ્યખિન્દુની આસપાસ ગીતાની બધી કૃષ્ણ થયેલી છે. ભક્તિ, જ્ઞાન ઇત્યાદિ તેની આસપાસ તારામડળરૂપે ગોઠવાઈ ગયાં છે. દેહ છે ત્યાં કર્મ તો છે જ, તેમાંથી કાંઈ મુક્ત નથી. છતાં દેહને પ્રજ્ઞનું મંદિર કરી તે દ્વારા

મુક્તિ મળે છે એમ સર્વ ધર્મોએ પ્રતિપાદન કર્યું છે. પણ કર્મમાત્રમા કંઈક દોષ તો છે જ. મુક્તિ તો નિર્દોષને જ હોય ત્યારે કર્મબંધનમાંથી એટલે દોષસ્પર્શમાંથી કેમ છૂટાય ? આનો જવાબ ગીતાજીએ નિશ્ચયાત્મક શબ્દોમા આપ્યો : નિષ્કામ કર્મથી, યદ્યથે કર્મ કરીને, કર્મફલત્યાગ કરીને, બધાં કર્મો કૃષ્ણાર્પણ કરીને એટલે મન, વચન, કાયાને ઈશ્વરમાં હોમી દઈ ને. પણ નિષ્કામતા, કર્મફલત્યાગ કહેવામાત્રથી નથી થતો. એ કેવળ શુદ્ધિનો પ્રયોગ નથી. એ હૃદયમંથનથી જ ઉત્પન્ન થાય છે. એ ત્યાગશક્તિ ઉત્પન્ન કરવાને સારુ જ્ઞાન જોઈએ. જ્ઞાનનો અતિરેક શુષ્ક પાંડિત્યરૂપે ન થાય, તેથી ગીતાકારે જ્ઞાનની સાથે ભક્તિને બેળવી અને તેને પ્રથમ સ્થાન આપ્યું... પણ ભક્તિ એ ‘શીષતણુ સાદું’ છે. તેથી ગીતાકારે ભક્તનાં લક્ષણ સ્થિતપ્રજ્ઞનાં જેવાં વર્ણવ્યાં છે.”

“એમાંથી આપણે જોઈએ છીએ કે જ્ઞાન પામવું, ભક્ત થવું એ જ આત્મદર્શન. આત્મદર્શન એ તેનાથી ભિન્ન વસ્તુ નથી. જેમ એક રૂપિયો દઈને ઝેર લાવી શકાય ને અમૃત પણ લાવી શકાય, તેમ જ્ઞાનને કે ભક્તિને બદલે બંધન પણ લાવી શકાય અને મોક્ષ પણ લાવી શકાય એમ નથી. અહીં તો સાધન અને સાધ્ય સાત્ર એક જ નહિ તો લગભગ એક જ વસ્તુ છે. સાધનની પરાકાષ્ઠા તે જ મોક્ષ. અને ગીતાનો મોક્ષ એટલે પરમ શાન્તિ.” “પણ આવા જ્ઞાને અને ભક્તિએ કર્મફલત્યાગની કસોટીએ ચડવાનું રહે”... “કર્મ છોડે તે પડે. કર્મ કરવા છતાં તેનાં ફળ છોડે તે ચડે.”

અંમે અમારા અનેક વ્યાખ્યાનોમાં બતાવ્યું છે કે જ્ઞાન, કર્મ અને ભક્તિ એટલે-કે Intellect, Will અને Emotion જે ત્રણ મળી આત્મા (Spiritu) વૃત્તિરૂપ બંધાય છે, એ આત્માની સહજ વૃત્તિઓ છે. પરંતુ એ સહજવૃત્તિઓને જ્યારે એમના લૌકિક વિષયોમાંથી ખસેડીને, અથવા તો ગીતાના મર્મની વાણીમાં કહીએ તો એ વિષયોમા રાખીને પણ એ વિષયોની પાર વિરાજતા પરમાત્માની સાથે જોડીએ ત્યારે એ ત્રણ ક્રમવાર ‘જ્ઞાનયોગ’, ‘કર્મયોગ’ અને ‘ભક્તિયોગ’ બને છે. આમા ગ ધીજીએ એક યોગ ઉમેર્યો છે તે ‘અનાસક્તિયોગ’. આ ‘અનાસક્તિયોગ’ એ વસ્તુતઃ પૂર્વોક્ત ત્રણે યોગનું અન્તર્ગત રૂપ છે—એટલે કે ત્રણે યોગ એના વિના સિદ્ધ થતા નથી. પૂર્વોક્ત રીતે વિષયમાંથી વૃત્તિઓને અળગી કરવી, અથવા તો વધારે ચોક્કસ ભાષામાં બોલીએ તો, એમાં રાખીને પણ એથી અલગ રાખવી એનું નામ ‘અનાસક્તિયોગ.’

ગીતા મૂળ લક્ષિત્ર-અ હોઈ પછી એમાં સાંખ્ય ઉમેરાયું છે એમ એક મત છે; મૂળ સાંખ્યત્ર-અ હોઈ પછી એમાં લક્ષિ ઉમેરાઈ છે એમ બીજો મત છે; મૂળ વેદાન્ત-અ હોઈ પછી સાંખ્યની પરિભાષામાં ભિન્નતા છે એમ ત્રીજો મત છે; અને મૂળ સાંખ્ય તે વેદાન્તમાં પરિણમ્યું છે એ ચોથો મત છે. વસ્તુતઃ અમે ઉપર કહ્યું તેમ અન્ધ-ગજ ન્યાયે આ વિવિધ મત સ્ફુર્યા છે. ખરી વાત એ છે કે મૂળ વેદાન્તનું જ્ઞાન લક્ષિતથી જુદું ન હતું, અને મૂળ સાંખ્ય એ વેદાન્તથી જુદું ન હતું. જે બ્રાન્તિ થાય છે તે પાછળના સાંખ્ય અને વેદાન્તના વિરોધને ગીતાકાળમાં ખેંચી જવાથી થાય છે. પાછળથી સાંખ્યે પ્રકૃતિ-પુરુષનું દૈત એને પરમ સત્ય માન્યું; પુરુષને પ્રકૃતિથી અલગ કરવો એને મોક્ષ કહ્યો, અને એ બે તરવાનો વિરોધ એને મોક્ષનું સાધન બતાવ્યું, આ વેદાન્તના પરમ સત્યનું અભાવાત્મક (negative) પાસુ છે : અને અભાવાત્મક પાસા ઉપર ધ્યાન દેતાં કેટલીક વાર એનું ભાવાત્મક (positive) પાસુ જુલાઈ જાય છે એ એનો દોષ છે. ‘અનાસક્તિ’ને ગીતાનું મર્મ માનવામાં પણ આ જ દોષ છે કે—વિષયમાંથી રૂન ખસેડવું પણ તે ક્યાં ચોંટાડવું એનું એમાં સૂચન થતું નથી * પરંતુ આ દોષનો કાંઈક પ્રતિકાર ‘યોગ’ શબ્દ ઉમેરવાથી થઈ જાય છે : ‘અનાસક્તિયોગ’ એટલે વિષયમાં અનાસક્ત રહી પરમાત્મા સાથે વૃત્તિઓનો યોગ કરવો, વૃત્તિઓને જોડવી. આમાંથી ગાંધીજીએ આ ‘સુવર્ણનિયમ’ તારવ્યો છે કે, “જે કર્મ અનાસક્તિ વિના થઈ જ ન શકે એવાં હોય તે બધાં ત્યાજ્ય છે.” અને ખુલાસામાં ઉમેર્યું છે કે “આ અભિપ્રાય પ્રમાણે ખૂન, જુદું, વ્યભિચાર ધત્યાદિ કર્મે સહેજે ત્યાજ્ય થઈ જાય છે. મનુષ્યજીવન સરળ થાય છે. તે સરળતાથી જ્ઞાન્તિ ઉદભવે છે.” (આ છેવટના વાક્યને વાચક સહજે ગાંધીજીના જીવનની વિશિષ્ટતા બતાવનાર અનુભવવાક્ય તરીકે ઓળખી લેશે.)

આ વિચારશ્રેણીમાંથી ગાંધીજી પોતાનો ખાસ સિદ્ધાન્ત—સત્ય અને અહિંસાનું પાલન—ફલિત કરે છે ; જોકે પોતે સ્વીકારે છે કે, “અહિંસાનું પ્રતિપાદન ગીતાનો વિષય નથી.” અહિંસાને ગીતાના જ ઉપદેશમાંથી ફલિત કરવા જતાં એક મુશ્કેલી એ નડે છે કે “જો ગીતાને અહિંસા માન્ય હતી અથવા અનાસક્તિમાં અહિંસા સહેજે આવી જાય છે તો ગીતાકારે ભૌતિક યુદ્ધને ઉદાહરણ રૂપે પણ કેમ લીધું ?” એનો ઉત્તર પોતે આ પ્રમાણે આપે

* ભાવાત્મક (positive) એક જ યોગમાં ગીતાનું તાત્પર્ય સમાવવું હોય તો અમે એને ‘પ્રપત્તિયોગ’ કહીએ.

છે : “ ગીતાયુગમાં અહિંસાધર્મ માનતાં છતાં ભૌતિક યુદ્ધ સર્વમાન્ય વસ્તુ હોઈ ગીતાકારને એવા ધર્મનું ઉદાહરણ લેતાં સંકેત ન થયો, ન થાય.” અમે ઉપર બતાવ્યું છે તેમ વ્યવહારના જે અનિવાર્ય દોષો છે એનું વિષ કેવી રીતે કાઢી નાખવું—ઢોંગથી નહિ, પણ વાસ્તવિક રીતે—એ ગીતાના ઉપદેશનું તાત્પર્ય છે. યુદ્ધને મનુષ્યસંસ્કૃતિમાંથી નષ્ટ કરી દેવાય તો તેમ કરવાની ગીતાજીની ના નથી. વ્યક્તિવિષેશને માટે એ શક્ય છે અને તેથી એ જીંઘી ભાવના સિદ્ધ કરનારને શારત્રે ઉત્તમાધિકારી માન્યા છે. પણ ગીતાનો ઉપદેશ ‘નર’ને અર્થાત્ સામાન્ય મનુષ્યને, નહિ કાણ્ડો (દેવ)ને નહિ brute (પશુ)ને, કરેલો છે. એટલે એમાં યુદ્ધની આવશ્યકતા માની લઈને એવા દોષનો પરિહાર શી રીતે થઈ શકે એ બતાવવાનો ગીતાજીએ ઉદ્દેશ રાખ્યો છે. આ માટે શંકરાચાર્યે ગીતાના સીધા અર્થને હાનિ પહોંચાડ્યા વગર, અર્જુનને મધ્યમાધિકારી માનીને એના તાત્પર્યનો ખુલાસો કર્યો છે : તે સાથે એમાં ઉત્તમાધિકારીને માટે પણ વિચાર અને આચારની શ્રેણી ખુલી રાખી છે; બદલે આંગળીથી નિર્દેશી છે એટલું જ નહિ, પણ વાણીથી વણુવી છે અને ઉપદેશી છે. ગાંધીજીને ગીતાજીના ક્ષાત્રધર્મ કરતાં વધારે જીંઘા તાત્પર્યની જે પ્રતીતિ થઈ છે તે આ જાતના વાક્યોમાંથી અને શંકરાચાર્યને પણ તે જ પ્રમાણે.

અન્તે, કાર્મિક ગીતાજીમાં રહીને પણ એના શબ્દાર્થની પાર જવાની સૂચના ગાંધીજીએ કરી છે એમાં અમારી સંપૂર્ણ સંમતિ છે. એ કહે છે : “ કવિ મહત્ત્વના સિદ્ધાન્તો જગત આગળ મૂકે છે; તેથી તે હમેશાં પોતે આપેલા સિદ્ધાન્તોનું મહત્ત્વ સંપૂર્ણતાએ જોળખે છે, અથવા જોળખ્યા પછી બધું ભાષામાં મૂકે છે, એમ નથી હોતું. એમાં કાવ્યનો અને કવિનો મહિમા છે. કવિના અર્થનો અંત જ નથી. જેમ મનુષ્યનો તેમ જ મહાકાવ્યોના અર્થનો વિકાસ થયા જ કરે છે.” આ અમારો પોતાનો કવિનાં કાવ્ય વાંચવાની પદ્ધતિ પરત્વે પ્રિય સિદ્ધાન્ત છે : જેનું ઉદાહરણ પશ્ચિમના સાહિત્યમાં જોવું હોય તો બાઇબલ ઉપર રચાયેલાં બાઇબાનોમાં અને શેક્સપિયરની ટીકાઓમાં પુષ્કળ મળશે. આ જ કારણથી ચૂરોપના વિદ્વાનોએ સ્વીકારેલી વેદાદિકના અર્થ કરવાની પદ્ધતિ અમને મૂળમાં જ ખોટી લાગેલી છે.

હવે પ્રકૃતમાં આવીએ. ગાંધીજી ગીતા પરત્વે છેવટે ઉપસંહાર કરતાં કહે છે :

“ ગીતા સૂત્રમન્ય નથી. ગીતા એક મહાન ધર્મ—કાવ્ય છે. તેમાં જેમ

“હિન્દુસ્થાનની સંસ્કૃતિમાં ઇસ્લામનો ફાળો” : ૫૩૬

જેડા જિતરો તેમ તેમાંથી નવા અને સુંદર અર્થો મેળવેા. ગીના જન-સમાજના સારુ હોઈ તેમાં એક જ વસ્તુને ઘણી રીતે કહી દીધી છે. એટલે ગીતામાં આવેલા મહાશય્દેનો અર્થ યુગે યુગે બદલાશે ને વિસ્તાર પામશે.

ગીતાનો મૂળ મન્ત્ર કદી નહિ બદલાય. એ મન્ત્રને જે રીતે શોધી શકાય તે રીતે જિજ્ઞાસુ ગમે તે અર્થ કરે.”

પ્રસ્તાવનાનું અમે વિસ્તારથી અવલોકન કર્યું. આ લઘુ પુસ્તકમાં ગીતાના પ્રત્યેક અધ્યાયનું અધ્યાયને આરબે સ્વરૂપ આલેખ્યું છે. અને શ્લોકના અર્થ આપી જ્યાં જ્યાં યોગ્ય લાગ્યું ત્યાં ટૂંકી પણ અર્થગંભીર નોંધ કરી છે. એ વાચકને સ્વયં વાંચી એનું મનન કરવા વિનંતિ છે.

[વસન્ત, ફાલ્ગુન, સંવત ૧૯૮૬]

૧૦ : “ હિન્દુસ્થાનની સંસ્કૃતિમાં ઇસ્લામનો ફાળો ”

રા. રા. લાઈ ન્હાનાલાલ ચ. મહેતા, આઈ. સી. એસ. સંયુક્ત પ્રાન્તમાં કલેક્ટર છે, અને ત્યાં એક કુશળ અમલદાર તરીકે જાણીતા છે. એઓ અમલદારી ઉપરાંત લોકહિતના પ્રશ્નોમાં, તેમ જ દેશની સંસ્કૃતિમાં બહુ રસ લે છે અને એ રસના આધારમાં એમણે હિન્દુસ્થાનની ચિત્ર-કળા ઉપર એક વિસ્તૃત અને સુંદર આકરગ્રંથ લખ્યો છે. હાલમાં “Contribution of Islam to Indian Culture” યાને “હિન્દુ-સ્થાનની સંસ્કૃતિમાં ઇસ્લામનો ફાળો” એ મથાળા નીચે એમણે સંયુક્ત પ્રાન્તના પ્રતિષ્ઠિત “લીડર” પત્રમાં એક લેખ લખ્યો છે, અને કેટલાંક મુસલમાનલાઈઓના આગ્રહથી એમણે છૂટો છપાવ્યો છે. લેખ વાંચવા જેવો છે.

હિન્દુ-મુસલમાનના ખાટા થઈ ગયેલા સંબંધમાં મીઠાશ ભરવાનો રા. ન્હાનાલાલનો ઉદ્દેશ હોમ એમ લાગે છે, અને એ ઉદ્દેશની દૃષ્ટિએ રા. ન્હાનાલાલે સારી સેવા કરી છે. જે પ્રાન્તોમાં મુસલમાનની વસ્તી થોડી છે, અથવા તો જ્યાં વસ્તી સારી હોવા છતાં બે કેમો વચ્ચે વિરોધ થયો નથી—જેમકે આપણા હાગ્યશાળી ગુજરાતમાં—તેઓને આ જાતની સેવાનું ગૌરવ પૂર્ણ રૂપે સમજાશે નહિ. પણ સંયુક્ત પ્રાન્ત, પંજાબ વગેરે પ્રદેશો કે જ્યાં મોહરમ, બકરી ઈદ, રામલીલા વગેરે દિવસો દૈનિક વર્તમાનપત્રમાં

પ્રથમ જોવાની હકીકત એ જ હોય કે—કોઈ દેશણે હિન્દુમુસલમાનનો અણકો તો થયો નથી ? ત્યાં જ આ જાતની સેવાનું ગૌરવ ફીક ફીક સમગ્રી શકાય છે.

પરંતુ આ ઉદ્દેશની દૃષ્ટિએ જોવું તે એક વાત છે, ઐતિહાસિક યથાર્થતાની દૃષ્ટિએ જોવું તે ખીણ વાન છે. આ ખીણ દૃષ્ટિએ જોતાં, રા. નહાનાલાલના કથનમાં અમને કેટલીક મહત્ત્વની અવધાર્થતા દેખાય છે એ ટૂંકામાં અમે નોંધવાની અમે છૂટ લઈશું. પરંતુ તેમ કરતાં પહેલાં, કિંકુ હોઈ ઇસ્લામના ગુણ પ્રત્યે અમે અન્ધ છીએ એ ગ્રાન્તિ નિવારના, રા. નહાનાલાલના નિબંધના પાયામાં રહેલી એક હકીકત—ઈસ્લામના વિજયનું કારણ એમાં અમારી જાનની સંમતિ પ્રકટ કરીશું : કારણ કે વસ્તુતઃ અમે એક હિન્દુ નરીકે નહિ. પણ ઇતિહાસના અભ્યાસી નરીકે રા. નહાનાલાલનો આ નિબંધ અવલોકીએ છીએ, અને તેથી ઇસ્લામમાં તેમ હિન્દુધર્મમાં સમય સમયના ગુણ અને દોષ બંને જોઈએ છીએ. અમને કાર્લાઈલે કરેલી હજારત મહમ્મદ પયગમ્બરની કદર માન્ય છે; અને આરબોના મહારાજ્યના ત્વરિત વિસ્તારનો ખુલ્લો કરતાં, મિ. વેલ્સે એમની “જગતના ઇતિહાસની રૂપરેખા”માં જે લખ્યું છે અને જેમાંથી થોડાક શબ્દો રા. નહાનાલાલે સ્વરૂપે ટાંક્યાં છે, એ પણ માન્ય છે. મિ. વેલ્સે લખ્યું છે :

“It prevailed because every where it found politically apathetic peoples, robbed, oppressed, bullied, uneducated, and unorganised and it found selfish and unsound governments out of touch with any people at all. It was the broadest, freshest, and cleanest political idea, that had yet come into actual activity in the world, and it offered better terms than any other to the mass of mankind. The Capitalistic and slaveholding system of the Roman Empire and the literature and social tradition of Europe had altogether decayed and broken down before Islam arose; it was only when mankind lost faith in the sincerity of its representatives that Islam too began to decay.”

ઇસ્લામના ઉદ્ભવ પછી લગભગ ચાર સદી હિન્દુસ્થાનમાં મુસલમાનો—વચ્ચે એક વખત થોડાક પ્રવેશ કર્યા હતાં—વધારે વિસ્તારમાં જામી

શકયા નહિ, એવું શું કારણ?—ઇતિહાસના વિકાસમાં આ હજી એક અચ્ચતો વિષય છે, અને જેમ કેટલાક માને છે કે મુસલમાનો ચૂરોપ છતવામાં ગૂંથાયેલા હોઈ હિન્દુસ્થાન સામે પોતાનું સઘળું બળ વાળી શક્યા ન હતા, તેમ ખીજા માને છે કે જેમ દૂણોને હિન્દુઓએ એક વખત ખાબ્યા હતા તેમ જ મુસલમાનોને પણ તેઓએ ચાર સૈકા સુધી મ્હોટે ભાગે બહાર ને બહાર રાખ્યા. આ પ્રશ્નનું છેવટનું નિરાકરણ કરવા માટે ઇ. સ. સાતમા સૈકાથી અગિયારમા સૈકા સુધીને રાજપૂત રાજ્યોના ઇતિહાસનો વધારે ઝીણો અને ઊંડો અભ્યાસ થવાની જરૂર છે, પણ અમુક કારણોથી તે સમયે મુસલમાનો વિજયી નીવડ્યા, અને અમુક કારણોથી હિન્દુઓ પરાભવ પામ્યા એમાં મુસલમાનોની સંસ્કૃતિની અપૂર્ણતા અને હિન્દુઓની સંસ્કૃતિની અતિપૂર્ણતા અમે કારણભૂત માનીએ છીએ મિ. વેલ્સ હીક સ્મરણ આપે છે કે મુસલમાનો પોતે શ્રદ્ધાહીન થયા તે સાથે જગતની પણ એમનામાંથી શ્રદ્ધા ગર્ભ, અને મુસલમાનોની પડતી થઈ. પ્રજાનાં ઉદયસ્તનો આ એક સામાન્ય નિયમ છે. અને કોઈ પ્રજા એ નિયમમાંથી મુક્ત નથી.

મુસલમાનોએ અમુક સૈકામાં હિન્દુસ્થાનમાં પ્રવેશ કર્યો તે પછીનો સઘળો ઇતિહાસ સ્થળે સ્થળે મુસલમાન ધર્મને કે મુસલમાન કેમને જ આભારી છે એમ માનવામાં પૂર્વાપરભાવને કાર્યકારણભાવ તરીકે ગણી નાખવાની જૂલ થાય છે ઉદાહરણ તરીકે રા. ન્હાનાલાલ એ સમયમાં ભાષાયુગ પ્રવર્ત્યો એ પણ મુસલમાનની સર્વસમાનતાની ભાવનાનું ફળ છે એમ કહે છે. પરંતુ ભાષાયુગ અપભ્રંશયુગનો જ પ્રબળ વિકાસ છે, અને એમાં જે પ્રભાવ આવ્યો છે તેમાં મુખ્ય બળ તે સમયે હિન્દુ ધર્મનું અબ્યુત્થાન થયું અને સંત સાધુઓનો યુગ મંડાયો એ છે. ભાષાયુગનો પ્રભાવ સતોના ધાર્મિક ઉત્સાહ અને ઉભરાતા નિશ્ચયનું જ પરિણામ હતું. આ પૂર્વે પુરાણો સમયમાં જે ઉત્થાનને પરિણામે વૈદિક ભાષાને સ્થાને સંસ્કૃતમાં અને બ્રાહ્મણને બદલે અષ્ટ હાણુના મુખમાંથી પુરાણોનો ઉપદેશ આવ્યો, તેવા જ આ ખીજા ઉત્થાનને પરિણામે સંસ્કૃતને બદલે ભાષાનો પ્રયોગ થયો, અને બ્રાહ્મણોને બદલે અબ્રાહ્મણ સંતસાધુઓએ હિન્દુ ધર્મના મહાન સિદ્ધાન્તોનું રક્ષણ કર્યું.

કેવળ સાહિત્યનું જ નહિ પણ ધર્મનું ઉત્થાન પણ ઇસ્લામના સંસર્ગથી થયું એમ રા. ન્હાનાલાલ કહે છે ભારતનો સત્યુગ જે ઉત્તર, દક્ષિણ, પૂર્વ અને પશ્ચિમ વ્યાપ્યો એમાં ઇસ્લામની અસર માનવાનું કાંઈ જ કારણ નથી. મહારાષ્ટ્રનો સંતયુગ કાંઈક સ્વતન્ત્ર રીતે આત્મબળથી, અને કાંઈક

મૂળ દ્રવિડ દેશના એ જ પ્રકારના ઉત્થાનના અસરથી ઉદ્ભવ્યો હતો. રામનંદ રામાનુજપત્ની હતા, અને સ્વતન્ત્ર રીતે જ એના કેટલાક આચાર ન ગમવાથી એ દક્ષિણુ છોડી ઉત્તર તરફ ગયા ને ત્યાં રામાનુજનો સાધન-વિષયક સિદ્ધાન્ત—જ્ઞાન અને ભક્તિનો—ઉપદેશ્યો. એ ઉપદેશવામાં એમણે ભાષાનો પ્રયોગ કર્યો એ રૂઢિ એમને દ્રવિડ દેશના આચાર્યો અને સંતો પાસેથી મળી હતી, મુસલમાનો પાસેથી નહિ જ.

૨૧. ન્હાનાલાલનું એક એવું કહેવું છે કે એકેશ્વરવાદ વગેરે અનેક સિદ્ધાન્તો હિન્દુસ્થાનમાં ધરલામ પહેલાં પણ જાણીતા હતા એ ખરું (એમ છે તો પછી સંતયુગ અને ભાષાયુગમાં ધરલામની અસર ભેવાતું શું કારણ ?), પણ ધરલામમાં વિચારને આચારમાં ઉતારવાનો જે આગ્રહ છે એ હિન્દુ ધર્મમાં નથી, અને આના ઉદાહરણમાં ૨૦. ન્હાનાલાલ મૂર્તિપૂજા બતાવે છે. અમે સેમિટિકધર્મ નથી કે એકેશ્વરવાદ અને મૂર્તિપૂજા વચ્ચે વિરોધ ભેદ્યો. હિન્દુ ધર્મમાં વિચારને આચારમાં ઉતારવાનો આગ્રહ નથી એ તો હિન્દુ ધર્મના આચારોને જડમૂળમાંથી ઉખેડી નાખવા મથતા પ્રિયતી પાદરીઓનો જૂનો આશ્રેય છે. અન્ય પ્રજાઓમાં—ખાસ કરીને જૂની સંસ્કૃતિ ભોગવતી પ્રજાઓમાં આચાર અને વિચાર વચ્ચે જે અન્તર ભેદમાં આવે છે તે કરતાં હિન્દુઓમાં એ ખાસ કરીને વિશેષ હોય એમ લાગતું નથી. છતાં છે એમ માનવું હોય તોપણ હિન્દુ જેવી લાંબી પુરાણી સંસ્કૃતિ ભોગવતી પ્રજા એની સંસ્થાઓને—જે ઘણા વાવાઝોડા ખમીને પણ જાણી રહી છે—એને એકદમ ત્યજી ન દે તો તેમાં નવાઈ જેવું નથી. ભેવા-પુરાણા આચાર દેશકાળ ભેદને છોડી દીધા છે. હિન્દુ ધર્મની રૂઢિનો ઇતિહાસ કાંઈ શીખવે છે તો એ જ કે—જૂનાનો તિરસ્કાર કર્યા વગર જડું છોડી શકાય છે, અને જરૂર જણાય ત્યાં એને ઊડવું જ.

કૃતિપ્રધાન સ્વભાવ કૃતિમાં મહિમા માને, અને વિચાર બ્યારે એવો નબળો પડી જાય કે એ કૃતિમાં પરિણામે જ નહિ, ત્યારે એ મહિમા સ્થાને પામી છે. પણ ધર્મની તત્ત્વમીસાસા—જેના સિદ્ધાન્તો પ્રજાના ક્ષણિક ઐહિક જયપરાજય ઉપરથી બંધાતા નથી, પણ જેમાં ભીંડી અને લાંબી તત્ત્વદષ્ટિએ સિદ્ધાન્ત બંધાય છે, એ કૃતિ અને જ્ઞાન ઉભયનું યોગ્ય મહત્ત્વ અને યોગ્ય સમત્વ માને છે. હૈન્ડેટ અને ઑથેલો બંને સ્વભાવનાં પરિણામ ક્રાંતિ નીપજે છે, અને તેની કૃતિ અને જ્ઞાનનો યોગ્ય સમન્વય જે ધર્મમાં નથી થતો, ત્યાં ક્રાંતિમાં નિર્બળતા, તો ક્રાંતિમાં ધર્માન્ધતા (fanaticism)

ઉત્પન્ન થાય છે, તે જ પ્રમાણે ધર્મની સાદાર્થ (simplicity) એ ગુણ છે, પણ તે અપૂર્ણ ગુણ છે. આરબ લોકોની સાદી સંસ્કૃતિને એ અનુકૂળ આવી પણ મનુષ્યસંસ્કૃતિની જીંચી ભૂમિકાએ ચડેલી પ્રજાને એ સાદાર્થ કામ ન આવે. એના લાગ્યમાં તો ચિત્ર વિચિત્ર ભાવ અને વિચારથી સંકુલ જીવન લખાયેલું છે : એની શુદ્ધિ અને એનું હૃદય સૂક્ષ્મ વિચાર અને વિવિધ લાગણીઓથી ભરપૂર હોઈ એના ધર્મમાં પણ અનેક શંકાઓ, તર્કો, શ્રદ્ધાઓ, વિવાદો, સમાધાનો ભરેલા હોય છે. ભલે એ વ્યવહારમાં દણી વાર હાનિકારક નીવડે, પણ જે પ્રજાને જીંચી ભૂમિકાએ પહોંચવું છે તેને માટે એ અનિવાર્ય છે : ‘overcivilisation’ ઘણી વાર નિર્બળતા ઉત્પન્ન કરે છે, પણ civilisation ની ભાવનાવાળી પ્રજાએ એમાંથી પસાર થઈને જ, અને આખરે સમતા પ્રાપ્ત કરીને, પોતાની ભાવના સિદ્ધ કર્યા વિના છૂટકો નથી, અર્થાત્ હિન્દુ પ્રજા જેવી સંસ્કૃતિની જીંચી ભાવના ધરાવનારી પ્રજાને કોઈ વાર મુસલમાન જેવી પ્રજાથી જિતાવાનો વખત આવે તો એ સ કટ સહી લેવું જોઈએ, અને પરિણામે શિવાજીની માફક સમતા પ્રાપ્ત કરી નિર્બળતાના પરિણામમાંથી છૂટવું જોઈએ. પણ એની ધાર્મિક સંસ્કૃતિનો પાત્ર હજાર વર્ષોના ઇતિહાસ ઉલટાવી એણે વિચારની સાદાર્થ અને કૃતિની પ્રધાનતા—જે ગુણો રા. ન્હાનાલાલે ઇસ્લામમાં ખતાવ્યા છે એમાં કૃતકૃત્યતા માનવી ન જોઈએ. અમારુ એમ કહેવું નથી કે રા. ન્હાનાલાલ આમ કરવા કહે છે. પરંતુ એમના લેખમાંથી આવી ભ્રાન્તિ થવાનો સંભવ છે એ નિવારવા અમારે આ સ્પષ્ટતા કરવાની જરૂરી પડી.

રા. ન્હાનાલાલે એક વાત યથાર્થ કહી છે કે “પડદા”ના રિવાજ માટે ઇસ્લામને દોષ દેવામાં આવે છે એ ખોટું છે. ‘અન્તઃપુર’ વગેરે સ દિગ્ધ પ્રમાણુ દોડી દઈએ, પણ કાલિદાસને ‘ઋગ્વેદ’ શબ્દ (ઋગ્વેદગ્રંથેષુ રાજઃ) જેમાં ધાત્વર્થ અટકમાં રાખવું, પૂંવું થાય છે એ જોતા કાલિદાસના સમયમાં પણ “પડદો” હતો એમ સ્પષ્ટ સિદ્ધ થાય છે. ખીજાં પણ એથી પણ પહેલાંના ઘણાં પ્રમાણુ છે. પરંતુ તે સાથે (જોકે સામે નહિ) એક એ વાત પણ ગ્રંથાળ પ્રમાણુ તરીકે ધ્યાનમાં રાખવાની છે કે દક્ષિણ અને દ્રાવિડ હિન્દુસ્થાનમાં એ રિવાજ નથી, તેમ ઉત્તર હિન્દુસ્થાનમાં પણ ગરીબ લોકોમાં એ નહિ જોવા છે અને અત્યારે “પડદો” તોડવાનો જે સુધારો ઉપદેશાય છે તેમાં હિન્દુઓ જેટલા વિરુદ્ધ નથી તેટલા મુસલમાનો વિરુદ્ધ છે.

સાહિત્ય, સંગીત, ચિત્રલેખન આદિ વિષયમાં રા. ન્હાનાલાલે જેને

૫૪૪ : આપણા ધર્મ

“ ધર્માગ્રનો કાળો ” કહી છે તેને અમે ‘ fusion ’ યાને સંયોગજન્ય એકીભાવમાંથી ઉત્પન્ન થયેલું પરિણામ માનીએ છીએ. ખીણું ધર્માગ્ર અને ધર્માગ્રની ભાષા વચ્ચે સંકર કરવો ન જોઈએ, ફારસીના અભ્યાસથી જે કાંઈ ફેરફાર થાય એ સર્વને મુસલમાન ધર્મને આરોપવા, એ અગ્રેજી ભાષાના અભ્યાસને પરિણામે આપણા દેશમાં જે કાંઈ સ્થિત્યન્તર થયું અને થાય છે એ સર્વને ખ્રિસ્તી ધર્મને આરોપવા સરખી જુલ છે.

ફરીથી કહીએ છીએ કે રા. ન્હાનાલાલના લેખને હિન્દુ-મુસલમાન વચ્ચે વિરોધના આ સમયમાં અમે આવકારલાયક માનીએ છીએ, પરંતુ એનું આ મર્મ ધ્યાનમાં રાખવામાં ન આવે તો અનર્થ થાય. તે માટે ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ અમને એમાં જે કાંઈ વક્તવ્ય લાગ્યું તે નિખાલસપણે કહ્યું. બાકી હંડરત મહમ્મદ પયગમ્બરના ઉપદેશને માટે ધર્મના એકદેશી ઉપદેશરૂપે અમને સંપૂર્ણ માન છે.

[વસન્ત, ચૈત્ર, ૧૯૬૧]

૧૧ : જન્ય-ભારત મહાભારત *

મહાભારત એ મૂળે ભારત મહારાજ, જેના નામ ઉપરથી આપણો દેશ “ ભારત દેશ ” વા “ ભરતખંડ ” કહેવાય છે, એમના કુળનો ઇતિહાસ છે : વધારે ચોક્કસ રીતે નિરીક્ષણ કરીને કહીએ તો એમના કુળમાં આગળ જતાં કૌરવ અને પાંડવ એ નામનાં જે પિતરાઈ, ભાઈઓનાં કુટુંબો થયાં એમનો, બંને એમના પરસ્પર સંબંધનો—જે સંબંધ કર્ણવેતના મહાન યુદ્ધ રૂપે પરિણત થયો અને એમાં પરાકાષ્ઠાએ પહોંચ્યો—એનો એ ઇતિહાસ છે. એ યુદ્ધમાં અમુક પક્ષનો જય થયો, તેથી એ યુદ્ધના વર્ણનાત્મક ઇતિહાસને “ જય ” નામથી પણ નિર્દેશવામાં આવ્યો છે.

ભારતનું ગ્રન્થવસ્તુ આવું સાદું અને આટલું જ ભારે હોત તો જગતના સાહિત્યમાં એનું જે મહાન અને અલુપ્ત સ્થાન છે તે ન હોત. ઉપર જે વસ્તુ કહ્યું તે તો ગ્રંથની એકતાસંપાદક વસ્તુ, અર્થાત્ જેને લીધે ગ્રન્થમાં “ unity ” પ્રાપ્ત થઈ છે તે. એ વસ્તુને મુખ્ય સ્થાને રાખી એની આસ-
* શ્રીકૃત વાલજીભાઈ ગોવિન્દજી દેસાઈકૃત “ ભારતી ” કથા એ લઘુ પુસ્તકની પ્રસ્તાવના.

પાસ એટલું મધુ બીજું વસ્તુ મૂંઝામૂં છે કે સમસ્ત મળીને જે વસ્તુ બને છે એને જ ભારતનું મૂળ વસ્તુ કહેવું જોઈ એ. પણ પહેલાં નિર્દેશિલા મૂળ વસ્તુથી આને પૃથક્ પાડવા મટે આપણે એને અન્યવસ્તુ કહીશું.

આ વિવધ આછા-થેગ રંગથી રંગ્યા અસંખ્ય સૂત્રાત્મક પટ જેવા વસ્તુથી મહાભારત, ફિરદોસીના 'શાહનામા' કે ગુણાદયની 'બૃહત્કથા' (વિશ્વમાનસપે સંસ્કૃત 'કથાસરિત્સાગર')ના વર્ગમાં મુકાય એવો એક રસિક વાર્તાગ્રન્થ બનત. પણ એ કરતાં મહાભારત જે જિંદગી સ્થાન ભોગવે છે એ શાથી ? એના કાવ્યરસથી જ ? એટલું જ હોત તો એની સાથે હોમરનું 'ઇલિયડ' હરીફાઈ કરી શકત. ખરેખર, મહાભારતના અદ્ભુત ગૌરવને * પૂર્વોક્ત અન્યવસ્તુથી કે એ વસ્તુને દીપાવનાર ઉચ્ચ કવિત્વશક્તિથી ખુલાસો થતો નથી. એ ગૌરવ તો, પૂર્વોક્ત ગુણોને લેખ્યા વિના, મહાભારતમાં જે આર્ય-દ્રવિડ સંસ્કૃતિની ચિત્રાવલી રચવામાં આવી છે, તથા અખિલ અન્યમાથી "ચતો ઘર્મસ્તતો જયઃ" એવો જે ગંભીર ગૌરવલયો સર નીકળી રહ્યો છે, એનાથી જ પ્રાપ્ત થયું છે. યોગ્ય પ્રશંસાથી કહેવામા આવ્યું છે કે "यदिहास्ति तदन्यत्र यन्नेहास्ति न तत् क्वचित्" "જે અહીં છે તે જ બીજે છે, અને જે અહીં નથી તે કયાંય નથી."

* આમ મહાભારતમાં મૂળ કથા, આનુષંગિક કથાવિસ્તાર, આર્ય-દ્રવિડ સંસ્કૃતિના આચારવિચાર, અને સર્વના કલશરૂપ મનુષ્યના પરમ-ધર્મનું નિરૂપણ એ તરવો આપણે પૃથક્ પૃથક્ પારીને જોઈ શકીએ છીએ.

આ સર્વ તરવો મૂળથી જ લિન લિન હતાં અને કાળક્રમે એક પછી એક ઉમેરતાં ગયાં એ વર્તમાન વિદ્વાનોની કલ્પના સર્વથા ખરી નથી. કારણકે કવિકૃતિ હમેશાં એકમૂત્રી જ હોય એમ નથી. મૂળ કવિ અનેક સૂત્રો વણીને એક મહાકાવ્યરૂપ પટ રચે છે, અને આપણા દેશના સંપ્રદાયાનુસાર યુદ્ધના વર્ણન સાથે અનેક ધાર્મિક ઉપદેશો કરવાના પ્રસંગો ઉત્પન્ન કરવા એ અસ્વાભાવિક નથી. તેમ અત્યારે આપણે જે મહાભારત જોઈએ છીએ એ રૂપે એ મૂળથી જ હતું એ માન્યતા પણ પૂર્ણાંશે સ્વીકારાય એવી નથી. કારણકે વિશ્વમાન મહાભારતના ગુદા ગુદા ભાગમાં એવું જોવામા આવે છે કે કેટલોક ભાગ ઈ. સ. ૫છીનો તેમ કેટલોક ૫૬૫ પુરાણો છે એમ બે સ્વરૂપ માન્યા સિવાય આલતું નથી. એક

* જોડી વ્યુત્પત્તિથી તથાપિ ખરે ગુણ પ્રકટ કરતાં પ્રશસ્તિકાર કહે છે :

"महत्त्वाद् भारवत्त्वाच्च महामारतमुच्यते"

આ. ૩૫

માન્યથી ખીન્નું વગર ખુલાસે રેહી જાય છે. આ વિષયમાં પશ્ચિર્મના અને અહીંના વિદ્વાનોએ જે વિવિધ કલ્પનાઓ કરી છે એ જોઈએ :

૧. જ્ઞાન શ્રેયર નામના વિદ્વાનનું એમ માનવું છે કે મૂળ (૧) કુરુ-ક્ષેત્રના યુદ્ધ સંબંધી છૂટી છૂટી ગાથાઓ હતી; (૨) ઈ. સ. પૂર્વે ૭ મા અને ૪ થા શતકની વચ્ચેના એનું વીરરસપ્રધાન એક કાવ્ય બનાવવામાં આવ્યું, એ કાવ્યના કર્તાનો કૌરવો તરફ પક્ષપાત હતો, અને એના મુખ્ય દેવ બ્રહ્મા હતો; (૩) તે પછી એનો વિસ્તાર થઈ મહોટું કાવ્ય થયું તેમાં પૂર્વના કવિની સહાનુભૂતિ ઉલટાવી પાંડવોને નાયક અને કૌરવોને પ્રતિનાયક બનાવવામાં આવ્યા, અને મુખ્ય દેવ પણ બ્રહ્માને બદલે વિષ્ણુ અને એના અવતારરૂપ કૃષ્ણ થયા; (૪) છેવટે, કેટલાક છૂટાછવાયા ભાગ હિમેરાયા.

કૌરવો તરફ મૂળ કવિનો પક્ષપાત હતો એ કલ્પના ભૂલભરેલી છે. નાયકના ગૌરવાર્થે તેમ જ મનુષ્યતાનો રસ સાચવવા પ્રતિનાયકના ગુણદર્શનનો જે કવિસંપ્રદાય છે, જે અંગ્રેજ કવિ મિલ્ટને પણ “પેરેડાઈઝ લૉસ્ટ” માં પાળ્યો છે, તે ભૂલવાથી આ ભ્રાન્તિ જીપજી છે. ખીન્નું, શિવ અને વિષ્ણુ એ બ્રહ્મા પછીના કાળમાં અગ્રેસરતા પામ્યા છે એ માન્યતા પણ ભ્રમ છે. બ્રાહ્મણ અને ઉપનિષદમાં બ્રહ્માને મુખ્ય દેવરૂપે વર્ણવ્યા છે તેની પહેલાં અને સાથે શિવ અને વિષ્ણુનો મહિમા ગવાયો છે. મહાવીર સ્વામી અને ગૌતમ બુદ્ધના સમયમાં યાજ્ઞિકોના સંપ્રદાય ઉપર આક્ષેપ હોઈ યાજ્ઞિકોના પ્રધાન દેવ બ્રહ્મા અને ઇન્દ્ર એઓએ એ સુધારકોનું મુખ્ય લક્ષ્ય બેઠ્યું હતું.

૨. હોપકિન્સ મહાભારતના વિકાસનો નીચે પ્રમાણે ક્રમ બાંધે છે : (૧) ઈ. સ. પૂર્વે ૪ થા શતક સુધીના કુરુકુળની ગાથાઓ કદાચ એકત્રિત કરવામાં આવી હશે પણ ત્યાં સુધીમાં તેનું એક વીરરસ કાવ્ય બન્યું નહોતું. (૨) એમાંથી (ઈ. સ. પૂર્વે ૪૦૦ થી ૨૦૦ ની વચ્ચે) પાંડવોને નાયક બનાવીને એક મહાકાવ્ય રચવામાં આવ્યું. એમાં કૃષ્ણ મનુષ્ય અને દેવ ઉભયરૂપે દેખાય છે. પણ તે હજી પૂર્ણ પરમાત્મારૂપે સ્થપાયા નથી, અને જે ધાર્મિક ઉપદેશભાગ પછીના મહાભારતમાં જોવામાં આવે છે તે પણ હજી દાખલ થયો નથી. (૩) તે પછીના મહાભારતમાં કૃષ્ણ પૂર્ણ પરમાત્મારૂપે સ્થપાય છે. તથા થૈકળધ ધાર્મિક ઉપદેશનાં પર્વ અને અધ્યાયો અને જૂની નવી પૌરાણિક કથાઓ હિમેરાય છે. (૪) આદિપર્વની પ્રસ્તાવના, શાન્તિપર્વથી અનુશાસનનું પૃથક્કરણ વગેરે હિમેરા અને ફેરફાર આ કાળના

(ઈ. સ. પછી ૨૦૦ થી ૪૦૦ ની વચમાંના) છે. (૫) આ પછી પણ (ઈ. સ. ૪૦૦ પછી) કોઈ કોઈ ઉમેરા થતા ગયા છે.

સમયની બાબતમાં આપણા અને પશ્ચિમના વિદ્વાનો વચ્ચે ઐકમત્ય થવું ઘણી વાર કઠણ પડે છે, એટલે એ વિષેની ચર્ચા આ લઘુલેખમાં છોડી દઈશું. તથાપિ એટલું કહીશું કે સામાન્યતઃ મહાભારતની રચનામાં કાલક્રમ સ્વીકારનારા અત્યંત વિદ્વાનો પણ પૂર્વોક્ત સમયની બાબતમાં સંમત નથી. શ્રીકૃષ્ણના પૂર્ણપરમાત્મસ્વરૂપ અને અર્ધપરમાત્મસ્વરૂપ એવા ભેદ ઉપર જે ક્રમ પ્રાધવામાં આવ્યો છે એ ઠીક નથી, કારણ કે અવતાર અને અવતારી તત્વના ભેદભેદને લઈ પ્રસંગવશાત્ વા મદ્દઅંગે પ્રણ ભેદ કે અભેદનો આશ્રય કરવામાં આવે એ વાત વીસરવાથી પૂર્વોક્ત-ક્રમનો ભ્રમ થાય છે. ઈશુ ખ્રિસ્તના જીવન સંબંધી વિચારમાં જર્મન વિદ્વાનોએ 'Higher Criticism' ના જે સિદ્ધાન્તો બાંધ્યા છે તે પ્રમાણે ઈશુ અમુક સમય સુધી મનુષ્ય, અને પછી ઈશ્વરનો પુત્ર, અને તે પછી ઈશ્વર પોતે જ એવો એના સ્વરૂપની માન્યતાનો ક્રમ મનાયો છે. એ જ પદ્ધતિએ કૃષ્ણ—મનુષ્ય, પછી અર્ધ દેવ અને અર્ધ મનુષ્ય, અને અન્તે સર્વથા દેવ—પરમાત્મા એવો ક્રમ આ પશ્ચિમના સંસ્કૃત વિદ્વાનોએ કૃષ્ણને લાગુ પાડ્યો છે. આમાં અવતારવાદની ખીજ અને ત્રીજ ભૂમિકા છૂટી પાડવી શક્ય નથી, અને પહેલી ભૂમિકા ખીજથી સર્વથા ભિન્ન છે કે ખીજનું જ અર્ધાંગ છે એ નક્કી કરવું કઠણ રહે છે, એટલે આ ભૂમિકાઓને પૃથક્ કલ્પવી અને ભિન્ન ગણવી અને એને આધારે મહાભારત જેવા ખ્રિસ્તી ધર્મપુસ્તકથી અનેકગણા મોટા પુસ્તકને એ કલ્પિતભેદવાળી ભૂમિકામાં વિભક્ત કરવું એ યથાર્થતાનો માર્ગ નથી. *

૩. પ્રો. મેકડોનલ્ડ કહે છે કે આદિપર્વમાં સ્પષ્ટ કહેલું છે કે ભારતનાં ઉપાખ્યાનો ઉમેરાયાં તે પહેલાં એ ૨૪૦૦૦ શ્લોકનો ગ્રન્થ હતો; અને એથી પહેલાં એમાં ૮૦૦૦ શ્લોક જ હતા, અને એના આરંભ વિષે *જીવાત્મા અને પરમાત્મા વચ્ચે અંશાંશિભાવ અને કેવળ તાદાત્મ્ય એવા બે મૂળ ભિન્ન ભિન્ન મત ન હતા. અંશાંશિભાવ એ તાદાત્મ્ય દેખાડવા માટે જ હતો, પણ એ તાત્પર્ય ભૂલી જઈ અંશાંશિભાવ સ્થૂળ વાચ્ય અર્થમાં લેવામાં આવ્યો ત્યારે એ સામે કેવલ તાદાત્મ્યનો સિદ્ધાન્ત રચવો પડ્યો. તે જ પ્રમાણે ઈશુની Sonship મૂળ પરમાત્મા સાથે અભેદ દર્શાવવા માટે જ હતી એમ એનું મૂળ તાત્પર્ય સમજવું જોઈએ.

૫૪૮ : આપણે ધર્મ

પણ ત્રણ મત એમાં નોંધ્યા છે. જે મૂળ ઐતિહાસિક પાત્ર ઉપર આ
અન્ય રચાયે છે એનો યત્નવેદમાં ઉલ્લેખ થયેલો ભેદમાં આવે છે, એટલે
મૂળ વસ્તુ ઈ. સ. પૂર્વે ૧૦૦૦ થી પછીનું નથી એટલું તો કહી જ શકાય.
પછી આ વસ્તુ ઉપર રચાયેલા અન્યના પ્રો. મેકડોનલ ત્રણ થર બતાવે
છે. એમાંની પ્રાચીન સંસ્કૃતિમાં એ સંસ્કૃતિઓ—એક ધણી પ્રાચીન અને
મહાભારતમાં મહાભારતમાં જે સંસ્કૃતિ છે. એમાંની પ્રાચીન સંસ્કૃતિમાં “મહાભારત”

પણ ત્રણ મંત્ર એના અંગે પશ્ચિમી દેશોમાં ઉલ્લેખ થયેલા છે એનો યજુર્વેદમાં ઉલ્લેખ નથી જોડાયેલો ત્રણ ચર મંત્રો વચ્ચે રચાયેલા છે એનો યજુર્વેદમાં પછીનું નથી જોડાયેલ ત્રણ ચર મંત્રો બૂળ વસ્તુ ઈ. સ. પૂર્વે ૧૦૦૦ થી પછીનું પ્રા. મેકડોનેલ ત્રણ ચર મંત્રો પછી આ વસ્તુ ઉપર રચાયેલા ગ્રન્થના પ્રા. મેકડોનેલ ત્રણ ચર મંત્રો પછી આ વસ્તુ ઉપર રચાયેલા ગ્રન્થના પ્રા. મેકડોનેલ ત્રણ ચર મંત્રો પછી આ વસ્તુ ઉપર રચાયેલા ગ્રન્થના પ્રા. મેકડોનેલ ત્રણ ચર મંત્રો

છે. (૧) હાલના મહાભારતમાં જે સંસ્કૃતિઓ—એક ઘણી પ્રાચીન અને બીજી પછીના સમયની—સ્પષ્ટ લિખ દેખાય છે, એમાની પ્રાચીન સંસ્કૃતિમાં મુખ્ય દેવ ક્ષત્રા છે. આશ્વાલાયન ગૃહ્યસૂત્રમાં “ભારત” અને “મહાભારત”ને “ભારત—મહાભારતધર્માર્ચ્યાઃ” એમ પૃથક્ ગણવામાં આવ્યા છે એ જોતાં પણ જણાય છે કે મહાભારત પહેલાં ભારત હતું. એનો સમય ઇ. સ. પૂર્વે ૫ મું શતક માનીએ. (૨) બીજી આવૃત્તિમાં એ પુસ્તક બનીને નીચે-જોવીસ હબર શ્લોકોનું થયું. એમાં શિવ, વિષ્ણુ અને વિષ્ણુના અવતારરૂપ કૃષ્ણ દાખલ થયા. શંકરના દિક્રો ઉલ્લેખ પણ આ સમયમાં થયો. મેગેસ્થનીસ હિન્દુસ્થાનના આવ્યો. (ઈ. સ. પૂ. ૩૦૦) તે પહેલાંનું આ. (૩) આ પછી એનું વિશ્વમાન સ્વરૂપ એક મહાન ધર્મગ્રન્થનું આપણે જોઈએ છીએ તે.

મા. (૩) આ પછી એવું વિદ્યમાન સ્વરૂપ બને છે. જો એ હોય તે. આ માત્ર વિષે હોપકિન્સના મતની પરીક્ષામાં ઉપર કહેવાઈ ચૂક્યું છે. ડ. રા. બ. ચિન્તામણરાવ વૈદ્ય આ ગ્રન્થનાં ત્રણ રૂપ માને છે. અને એના સમર્થનમાં એક સંગ્રહ અને સુગમ પ્રમાણ બતાવે છે તે એ કે મહાભારતમાં જ કહેલું છે કે મહાભારત સૌતિએ (સૂત પૌરાણિકના પુત્ર થાને વંશજ) નૈમિષારણ્યના સર્વામાં શૌનકાદિ ઋષિઓને કહ્યું, જે સૌતિએ વૈશંપાયન પાસેથી સાંભળ્યું હતું, અને વૈશંપાયન જનમેજયને કહે છે કે પોતે જે કહે છે તે એમણે વ્યાસ પાસેથી સાંભળ્યું હતું. આમ આ ગ્રન્થની ત્રણ આવૃત્તિઓ થયેલી. એ ત્રણ આવૃત્તિઓ તે—

આમ આ ગ્રન્થની ત્રણ આશૃત્તિઓ થયેલી. —
(૧) વ્યાસે વૈશમ્પાયનાદિકે એમના શિષ્યોને કહેલું મૂળ હારત.
ઐતિહાસિક કથા, જેમાં પાંડવોના જન્મ વર્ણવામાં આવેલો હોવાથી
“જય” કહેવાતું,
જેમાં જન્મને જન્મને કહ્યું તે : આ “હારત.”*
આશૃત્તિઓ શૌનકાદિકે ઋષિઓને ક

(૧) વ્યાસે પાંડવોના જન્મ પતિહાસિક કથા, જેમાં પાંડવોના જન્મ "જય" કહેવાતું,
(૨) વૈશંપાયને જનમેજયને કહ્યું તે : આ "ભારત."*
(૩) અને વૈશંપાયને કહેલું સૌતિએ શૌનકાદિક્ષિં ઋષિઓને કહ્યું
તે : "મહાભારત."
જે વૈષ્ણવ શ્રીકે બતાવે છે કે મેંકડોનલ ૮૮૦૦ શ્લોકોનું પ્રથમ
અને ૮૮૦૦ શ્લોકોનો ઉલ્લેખ

(૨) વૈશમ્પાયન જનન.
(૩) અને વૈશમ્પાયને કહેલું સૌતિએ સોતડા.
તે: “મહાભારત.”
રા. બ. વૈષ્ણ ઠીક બતાવે છે કે મેકડોનાલ્ડ ૮૮૦૦ શ્લોકનું પ્રથમ
કાવ્ય માને છે એ વેદ્યકૃત ઇતિહાસની ફૂટનોટમાં ૮૮૦૦ શ્લોકનો ઉલ્લેખ
કરે છે. આથી તો હું આમાં એક રૂપ ઉમેરું, અને તે સંખ્યકું.

* આ પદ્ધતિએ યાદતા તો ફક્ત આમાં એક રૂપ હિમેડુ, અતો તે સંબંધી.
ભારતઃ અર્થાત સંબંધે મૂતરાષ્ટ્રને કહેલું યુદ્ધવર્ણન.

છે, એમાંથી ઉત્પન્ન થયેલી બ્રાન્તિ છે. એ ૮૮૦૦ શ્લોક તે મહાભારતના “કૂટ શ્લોક” — જેને અનુલક્ષીને વ્યાસજી કહે છે: “અપ્તૌ શ્લોકસહસ્રાણિ અષ્ટૌ શ્લોકશતાનિ ચ । અહં વૈદ્ધિ શુકૌ વૈષ્ણ સંજયો વૈષ્ણિ વા ન વા ।” કૂટ શ્લોકની સંખ્યાને મૂળ ગ્રંથના શ્લોકની સંખ્યા સાથે કંઈ સંબંધ નથી. પણ રા. બ. વૈદે પોતે પણ એવી જ ભૂલ કરી છે. જે પ્રમાણને આધારે ૨૪૦૦૦ શ્લોકનું ભારત એમણે માન્યું છે તે પ્રમાણ સૂક્ષ્મતાથી તપાસીએ તો એમની કલ્પનાનું સમર્થન કરતું જણાતું નથી. ત્યાં ૨૪૦૦૦ શ્લોક સંખ્યા બતાવી છે ત્યાં એ મૂળ ભારતની નહિ, પણ સક્ષિપ્ત ભારતની કહી છે. કારણ કે તે પછી તુરત આ કરતાં પણ ન્હાનું અનુક્રમેણિકાધ્યાયમાં સંગ્રહેલું ૧૫૦ શ્લોકનું ભારત કહ્યું છે. અર્થાત્ અહીં સંદર્ભ જોતાં ૨૫૪ સંક્ષેપની જ વાત છે. અને આવો સંક્ષેપ કાગળ અને લખામણીની મુશ્કેલીના સમયમાં સ્વાભાવિક છે.

આ રીતે જોતાં મેકડોનલે અને વૈદે મહાભારતના મૂળ અને વિસ્તારનાં જે માપ કાઢ્યાં છે તે પ્રમાણસિદ્ધ નથી. પરંતુ મહાભારત સમસ્ત એક જ સમયની કૃતિ હોય એમ લાગતું નથી. ભાષા, વિસ્તાર, સંસ્કૃતિ આદિનું સ્વરૂપ જોતાં, એમાં ક્રમિક સ્તર છે એમાં શંકા નથી. પણ એ સ્તરનું રૂપ અને કદ હજી નક્કી કરી શકાતા નથી. વિદ્યમાન મહાભારત સમસ્તને એક જ સમયે એક જ વ્યક્તિના મસ્તિષ્કમાંથી દાઢેખાંનાની હવાઈ માંકે નીકળેલું માની શકાતું નથી. ભારત પ્રબળની એ અમૂલ્ય સમૃદ્ધિ ક્રમે ક્રમે વધતી ગઈ છે, પણ પ્રથમ ભરતકુળનો ઇતિહાસ, ‘જય’; પછી બીજી કથાઓ-મળીને ‘ભારત’; અને પછી ધાર્મિક ઉપદેશો મળીને ‘મહાભારત’ — એમ ક્રમે માનવાનું કારણ નથી. આ સઘળાં તત્ત્વો મળીને થયેલી એક ન્હાની કૃતિ કાળક્રમે એક બીજામાંથી વૃક્ષની પેઠે વિકસી અને વિસ્તરી હોય એમ જણાય છે. મૂળથી, ‘જય’ તે પાડવોના કૌરવો સામે જય જ નહિ, પણ ધર્મનો અધર્મ સામે જય — અને તેથી જ એના આરંભના શ્લોકમાં જે ‘જય’નું ઉદ્દેશ્ય કરવાનું કહ્યું છે તેની સાથે ધાર્મિક મૂર્તિ નર અને નારાયણનો સંબંધ ક્યો છે, છેક અન્ત સુધી યતો ધર્મસ્તો જય : એમ ડંકો વગાડ્યો છે. અને પ્રવૈક્ત વિવિધ તત્ત્વોના સમુદાયમાં જેમ રસ છે તેમ એ પ્રત્યેકમાં પણ રસ છે. આનો લાલ લઈ શ્રીયુત વાલજીભાઈએ પ્રત્યેક પર્વના કથાભાગનો સાર સાદી, સરળ, ધરગથ્ય ગુજરાતીમાં આપ્યો છે. આથી રસ : પર્વણિ પર્વણિ — એ તથ્યનો અનુભવ કોમારાવસ્થાનો બાલક પણ કરી શકશે.

[વસન્ત, ચૈત્ર, સં. ૧૯૬૨]

૧૨ : મહાભારતનો પ્રધાન રસ

મહાભારત સર્વ રસથી ભરપૂર છે, પરંતુ એમાં પ્રધાન રસ કયો ?
—અહ્મુત, કે વીર, કે કરુણ, કે ખીન્ને કોઈ ?

મહાભારતની વાર્તા ઐતિહાસિક લાગે છે, અને મૂળરૂપે ભેત્તા એ તેવી જ છે. ખીન્ન કેટલાક ગ્રન્થોમાં અલૌકિકતાથી વાચકને ચકિત કરવાનો ચત્ન હોય છે તેવો આમાં બહુ લાગે નથી. કાવ્ય-માત્રમાં કાંઈક ને કાંઈક તો અહ્મુત રસની છાટ હોય જ, કારણકે કવિની વાણી ‘નિયતિકૃતનિયમ-રહિતા’ (કાવ્યપ્રકાશ) હોય છે, પણ તેટલાથી એને મહાભારતનો પ્રધાન રસ ન કહેવાય.

મહાભારતની કથા વીરરસથી ભરેલી છે, અને એનું “જય” નામ મહાભારતના યુદ્ધમાં પાંડવોનો જય થયો તે ઉપરથી પડેલું છે, અને મૂળ મહાભારત યુદ્ધાન્તે હતું એમ માનીએ તો એનો રસ વીરરસ ગણી શકાય ખરો. પણ “જય” નામ, યુદ્ધમાં જય કરતાં, “યતો ધર્મસ્તતો જયઃ” એમ-ધર્મનો જય સૂચવે છે એમ માનીએ તો એ વીરરસને સામાન્ય વીર ન માનતાં ધર્મવીર માનવાનું મન થાય. પણ ધર્મ આતર વીરતા દાખવવાનો પ્રસંગ હોય ત્યાં ધર્મવીર (રસ) મનાય છે. પરંતુ બંને બંને પક્ષ પોતાના હક કે સ્વાર્થ માટે લડે અને એમાં જે પક્ષ સત્ય અને ધર્મનો હોય તેનો જય થાય, એ કાંઈ એ ધર્મવીર (રસ) ન કહેવાય.

અહીં મૂળ યુદ્ધનો રસ વીરરસ છે અને યુદ્ધમાં બંને પક્ષ વીરનાથી લડ્યા, માટે મહાભારતનો મુખ્ય રસ યુદ્ધવીર છે એમ સાદી રીતે માનીએ, પણ એ વીરરસ સથે લવ્ય કરુણરસ ભળેલો છે. યુદ્ધમાં ધર્મવિલમ્બી પાંડવોએ કેવો જય મેળવ્યો એ કહેવાને અગે વિવિધ યોદ્ધાઓનાં પરાક્રમ વર્ણવ્યાં છે એ ખરું; પણ એ તો અનેક છે, એ અનેકતાની પાછળ એકતા શી છે ? “ધર્મે જય, અને પાપે ક્ષય” એ જ. એ ક્ષય કરુણરસથી ભરપૂર ન હોત, અને માત્ર વીરરસનાં પરાક્રમોને જ પરિણામે થયો હોત, તો મહાભારત જેવું અસાધારણ કાવ્ય ગણાય છે તેવું ન ગણાત.

ધૃતરાષ્ટ્ર દુર્યોધન વગેરે પોતાના પુત્રોની દુષ્ટતા બાજે છે—મન્ત્રીઓ સાથે મન્ત્રણા કરીને યુધિષ્ઠિરને યૌવરાજ્ય આપનાર એ પોતે જ હતો; પણ આખરે “મામકા”ના સ્નેહપાશમાં પડેલો હોઈ એમને એ કાંઈ

કહી શકતો નથી. જ્યાં એણે પોતાની જવાબદારી સમઝીને નિર્ભયતાથી દુર્યોધનને પાંડવો પ્રતિ એક પછી એક અનેક દુષ્ટ કર્મો કરતાં વારવાનું કર્તવ્ય કરવું જોઈતું હતું, ત્યાં એ પ્રત્યેક પ્રસંગે “दिष्टमेव परं मन्ये” “दिष्टमेव परं मन्ये” એવો નિર્બળતાનો ઉદ્દગાર કાઢી કપાળે હાથ દે છે. આ ધૃતરાષ્ટ્રની ‘tragedy’ કરુણ કથા. !

ભીષ્મ અને દ્રોણની વળા ખીજ છે. એ સૈન્યો સામસામા ગોઠવાઈ ગયાં છે, યુદ્ધ ઝઝૂમી રહ્યું છે. થોડા જ વખતમાં રણદુન્નદુભિ વાગવાનાં છે. તેટલામાં યુધિષ્ઠિર એકદમ રથમાંથી ઊતરી પગે ચાલી શત્રુના સૈન્ય તરફ જાય છે, અને ભીષ્મ, દ્રોણ વગેરે વડીલોને મળે છે. કારણ કે ધર્મપુત્ર ધર્મરાજ યુધિષ્ઠિર જાણે છે કે યુદ્ધ માડતાં પહેલા ગુરુજનની અનુમતિ અને આશીર્વાદ લેવા જોઈ એ એવી શાસ્ત્રની આજ્ઞા છે. એ આશીર્વાદ આપતા એ અને વડીલો ખેદ સાથે ઉદ્દગાર કાઢે છે કે “अर्थस्य पुरुषो दासो दासस्त्वर्थो न कस्यचित्”—“માણસ પૈસાનો ગુલામ છે, પૈસા મોંઘેનો ગુલામ નથી.” આ ઉદ્દગારનું સૂત્ર એ આ સ સારની કરુણ ઘટના ! ભીષ્મ દ્રોણ જેવાના જીવનના કારણની અહીં સૂચના છે. આ ખીજ tragedy—‘ધણીના લૂણ’ની કરુણ કથા હિન્દુસ્થાનના ઇતિહાસમાં ઘણી થઈ છે.

દુર્યોધનમાં એક વીરતાનો ગુણ છોડીને (તે પણ એક પ્રસંગ બાદ કરીને) —દ્રેષ, વેર, અદેખાઈ, કપટ વગેરે-દુર્ગુણો જ લાગેલા છે. અને એ દુર્ગુણોને પ્રિણામે એ પોતાનાં આખા કુળના ક્ષયનું કારણ બને છે. આ તો ખુલ્લી tragedy (કરુણ કથા) છે, અને દુર્યોધનના સર્વ દુર્ગુણો એ આખા મહાભારતની કરુણકથામાં ‘પ્રવેશીલું’ સૂત્ર છે.

“સ્વર્ગારોહણ પર્વ” પહેલા મહાભારત સમાપ્ત થઈ જાય છે, અને એ પર્વ તે પાછળનો હિમેરો છે એમ માનીએ તો મહાભારતની કથાની કરુણતા સ્પષ્ટ જ છે. પણ એ પર્વને મહાભારતનું ઉચિત અન્તિમ અંગ માનીએ તો પણ એ પર્વ કથાની કરુણતા ઘટાડતું નથી, બલકે વધારે છે.

પણ ભારતવાસી આર્યહૃદય કરુણ રસથી અટકતું નથી; એને આ વિશ્વના નિયંતાના ન્યાયમાં એવી શ્રદ્ધા છે કે કોઈ પણ રીતે, આકાશમાંથી

* એ ઉપરથી ભારત પ્રજામાં “કુલાગાર” શબ્દ રૂઢ થઈ ગયો છે—લીલાં વૃક્ષ જેવા કુળમાં અગ્નિ સમાન જે નીવડે તે ‘કુલાગાર’. આ કરતાં વધારે ઊંચ લક્ષ્મીનાનો શબ્દ આપણી ભાષામાં નથી.

દેવો ઊતરીને અને એમની પાસે વરદાન કરાવીને પશુ, અન્યાયની કરુણતાને સ્થાને ન્યાયની શાન્તિ એ માગી લે છે—આ હરિશ્ચન્દ્ર, નાગાનન્દ, શિબિ વગેરેની કથાના અન્તનો ખુલાસો. અથવા તો—કરુણ અન્તને કરુણ જ રહેવા દઈ, એ વડે જીવનની અસારતાનું સૂચન કરી, નિર્વેદ (વૈરાગ્ય) ઉપજાવી, શાન્તરસ (જેનો સ્થાયી લાવ નિર્વેદ છે) પ્રકટ કરે છે.

આ કારણથી, રસ અને ધ્વનિ શાસ્ત્રના આચાર્યે એમના “ધ્વન્યાલોક”^૧ નામક અપૂર્વ મર્મગ્રાહી ગ્રન્થને અન્તે મહાભારતનો રસ શાન્તરસ છે એમ ખતાવ્યું છે.

જુઓ! મનુષ્યજીવનની નિઃસારતા, મહાભારત જેવા મહાયુદ્ધની નિષ્ફળતા! કૌરવો મર્યા અને અન્તે પાંડવો પશુ મર્યા એ આખરે વસ્તુસ્થિતિ! એમ જ છે તો એમાં ભગવદ્ગીતાને શો અવકાશ? મહાભારતનો અને ગીતાકારનો ઉપદેશ એક કે ભિન્ન? /

[વસંત, શ્રાવણ-આશ્વિન, સંવત ૧૯૯૨]

૧૩ : સૂત્રકૃતાંગ *

આ ગ્રન્થ જૈન આગમના એક પ્રાચીન ગ્રન્થ—સૂત્રકૃતાંગ—નો ‘જાયા-નુવાદ’ છે. દર્પણમાં પડતી ‘જાયા’ મૂળનું સર્વાંશે પ્રતિબિમ્બ હોય છે, પણ આ ‘જાયા’ એટલે પડછાયો : માત્ર આકૃતિનું દર્શન. તે ત્રાયિક આગળ મૂકવામાં અનુવાદકતાનો એક સ્તુલ ઉદ્દેશ એ છે કે, આવા પ્રાચીન ગ્રન્થોના જે ભાગમાં આજકાલના જમાનાને રસ નથી અને જે જાણવાથી ખાસ લાભ થવાનો પણ સંભવ નથી, તેવા ભાગ છોડી દઈ, માત્ર જે ભાગ અત્યારના વાચકને રસ ઉપજાવે, જ્ઞાન આપે, અને લાભ કરે, તેવા ભાગ જ રજૂ કરવા. આ અનુવાદ પદ્ધતિ પં. સુખલાલજીએ તત્સર્વાર્થ-ધિગમસૂત્રના અનુવાદમાં સ્વીકારી હતી, અને એ જ અત્રે ચાલુ રાખવામાં અનુવાદકે બહુ ડહાપણ વાપર્યું છે, અને એ વડે ગુજરાતના સર્વ વાચકોની—જૈનોની તેમ જ જૈનેતરની—સારી સેવા બજાવી છે.

* શ્રીયુત ગોપાળદાસ જીવાભાર્ત કૃત “મહાવીર સ્વામીનો સંયમધર્મ” એ પુસ્તકની પ્રસ્તાવનારૂપે લખેલો લેખ.

‘સૂત્રકૃતાંગ’ એ જૈન આગમનો એક પ્રાચીન તેમ જ બહુ મૂલ્યવાન ગ્રન્થ છે. એમાં ‘નવા દીક્ષા પામેલા શ્રમણોને સંયમમાં સ્થિર કરવા માટે અને તેઓની મહિન મતિને શુદ્ધ કરવા માટે જૈન સિદ્ધાન્તોનું વર્ણન કરવામાં આવ્યું છે.’ એટલું જ નહિ પણ, વર્તમાન સમયના વાચકને જેને આપણા દેશની પ્રાચીન શુદ્ધિસંપત્તિ જાણવા ઉત્સુકતા હોય, તેને જૈન સાથે જૈનેતર ‘ખીજ વાદીઓના સિદ્ધાંતો’ જાણવાનું પણ મળે છે. તેમ જ કોઈ ભાઈને ભૌતિક જીવનમાથી આધ્યાત્મિક જીવનમાં ભિન્ન બદલાવ ઇચ્છા હોય, તેને જૈન-જૈનેતર એવા ક્ષુદ્ર ભેદની પાર વિરાજતા “જીવ-અજીવ, લોક-અલોક, પુણ્ય-પાપ, આસ્રવ-સંવર, નિર્જરા, બન્ધ અને મોક્ષ” એ પદાર્થોનું વિવેચન સાહાયકારી થાય છે.

મને આ હમેશાં આશ્ચર્ય લાગ્યા ક્યું છે, અને જે કોઈ ભાઈ આપણા પ્રાચીન ધર્મગ્રન્થોનું નિબંધપાત્ર અને તત્ત્વગ્રાહિણી દૃષ્ટિથી અવલોકન કરશે તેને એ આશ્ચર્ય લાગ્યા વિના રહેશે નહિ કે જૈન, બૌદ્ધ અને ખ્રીસ્ત યાને વૈદિક ધર્મના અનુયાયીઓ વચ્ચે કેટલીક વાર દેખાય છે તેટલો વિરોધ શો ? કહેવાતા ત્રણ ધર્મ તે વસ્તુતઃ એક જ ધર્મની ત્રણ શાખાઓ છે, એઓનાં તત્ત્વજ્ઞાનના દર્શનોમાં વિરોધ હોય એમાં આશ્ચર્ય નથી. કારણકે, તત્ત્વ એવો વિશાળ પદાર્થ છે કે આંધળાના હાથી પેઢે દરેક જિજ્ઞાસુ એનું અપૂર્ણ સ્વરૂપ ગ્રહણ કરે, અને અંશ (part) ને કુલ (whole) માની લઈ, પરસ્પર અજ્ઞાનથી લદી પડે એ સ્વાભાવિક છે. પણ આ જાતનો વિરોધ તો તે તે ધર્મનાં અવાન્તર દર્શનોમાં કયાં નથી ? નૈતિક સિદ્ધાન્તમાં અને આધ્યાત્મિક ઉન્નતિ સંપાદન કરવાના આચારમાં ત્રણ ધર્મમાં તત્ત્વતઃ એટલી એકતા છે કે, તેઓનો પરસ્પર વિરોધ સમગ્રી શકાતો નથી.

વાચકની ક્ષમા યાચીને હું એને મહારા પોતાના એક વાક્યનું સ્મરણ આપવા ધૃષ્ટતા કરું છું કે—‘જૈન’ થયા વિના ‘બ્રાહ્મણ’ થવાનું નથી, અને ‘બ્રાહ્મણ’ થયા વિના ‘જૈન’ થવાનું નથી. તાત્પર્ય, જે જૈન ધર્મનું તત્ત્વ ઇન્દ્રિયોને અને મનોવૃત્તિઓને જીતવામાં છે; અને બ્રાહ્મણ ધર્મનું તત્ત્વ વિશ્વથી વિશાળતા આત્મામાં ઉતારવામાં છે. તો હવે, કહો કે ઇન્દ્રિયોને અને મનોવૃત્તિઓને જીત્યા વિના આત્મામાં વિશાળતા શી રીતે આવે ? અને આત્માને વિશાળ કર્યા વિના ઇન્દ્રિયોને અને વૃત્તિઓને શી રીતે જિતાય ? આ કારણથી જ આ ગ્રન્થમાં, ‘બ્રાહ્મણ’ શબ્દના ખરા અર્થમાં અને ‘બ્રાહ્મણ’ની ભિન્ન ભાવનાનું સ્મરણ કરાવતા શબ્દોમાં, મહાવીર સ્વામીને ‘મતિમાન બ્રાહ્મણ મહાવીર’ (પૃ. ૧૨૧, ૧૨૮) કહ્યા છે, અને

જગતનો વિચાર કરનારાઓમાં શ્રમણ અને બ્રાહ્મણ ગણાવ્યા છે (પૃ. ૧૩૬). તે જ પ્રમાણે ‘હિતરાધ્યયન’ વગેરે અનેક પ્રતિષ્ઠિત જૈન ગ્રન્થોમાં ‘બ્રાહ્મણ’ ની પ્રસંશા કરી છે અને ખરે બ્રાહ્મણ કોણ એ સમજાવ્યું છે. એક ક એ પ્રશંસા ખરા ‘બ્રાહ્મણ’ની જ છે, પણ ખરા ‘જૈન’ થયા વિના કયા જૈનને વર્તમાન બ્રાહ્મણની નિંદા કરવાનો અધિકાર છે ? અને એ જ પ્રમાણે ખરા ‘બ્રાહ્મણ’ થયા વિના વર્તમાન જૈનની નિંદા કરવાનો પણ દરેક બ્રાહ્મણને અધિકાર નથી, અને બ્રાહ્મણ ખરે બ્રાહ્મણ થશે, અને જૈન ખરે જૈન થશે, પછી નિંદાનો અવકાશ જ ક્યારેયો ? ઉલ્લેખની, બ્રાહ્મણોની તેમ જ જૈનોની, બંનેના ગ્રન્થો એકઠા કરી એમાંથી આધ્યાત્મિક ઉચ્ચ જીવનને ઉપયોગી થતા આચારવિચાર જીવનમાં ઉતારવાની ફરજ છે.

પ્રાચીન ભારતના તત્ત્વજ્ઞાનના અભ્યાસીને સૂત્રકૃત્તાંગમાં નોંધેલા વિવિધ જૈનેતર સિદ્ધાન્તો જાણવા જેવા અને રસ ઉપજાવે એવા છે. એવી જ નોંધ બૌદ્ધ ધર્મના ‘અભગલસુત્ત’માં પણ મળે છે. પણ એ સિદ્ધાન્તોના સમયનો પ્રશ્ન તત્ત્વજ્ઞાનના ઇતિહાસકારને મૂંઝવે એવો છે. બૌદ્ધ ત્રિપિટક અને ખાસ કરીને તદન્તર્ગત ‘અભગલસુત્ત’ ઇ.સ.પૂ. ૨૦૦ વર્ષ પહેલાં મૂકી શકાય એમ નથી એમ એની ભાષાના સ્વરૂપ ઉપરથી સિદ્ધ થાય છે. જૈન આગમના સર્વથી પ્રાચીનમાં પ્રાચીન ગ્રન્થો, જે મહાવીર સ્વામીથી પણ પૂર્વેના માનવામાં આવે છે, એ ‘પૂર્વ’ નામથી પ્રસિદ્ધ છે. અને તે, પછીની ‘હાદશ અંગ’ નામની ગ્રન્થાવલિમાં ખારમું અંગ જે ‘દષ્ટિવાદ’ કહેવાતું, તેમાં દાખલ કરવામાં આવ્યા હતા; પરંતુ કાળબળે ખારમું અંગ આખું ક્ષુપ્ત થયું અને તે સાથે પૂર્વે પણ ગયાં. એ દષ્ટિવાદ અને પૂર્વે હયાત હોત, તો એમાં જૈનેતર દષ્ટિની પ્રહુલકીત આપણને મળત, અને એ પુસ્તકો મહાવીર સ્વામીની પહેલાંનાં હોવાથી, એ દષ્ટિઓના સમયના પ્રશ્નનો પણ કાઠક અંશે નિર્ણય થઈ શકત. પરંતુ ઉપર કહ્યું તેમ એ નષ્ટ થવાથી સૂત્રકૃત્તાંગ ખીજાં અંગોની પેઠે સુધર્માસ્વામી, જેમનો જન્મ ઇ. સ. પૂર્વે ૬૦૭ માં થયેલો મનાય છે, એમણે મહાવીર સ્વામીના નિર્વાણ પામ્યા પછી પોતાના શિષ્ય જમ્બુસ્વામીને કહ્યું. અને ઇ. સ. પૂર્વે પહેલાં શતકમાં પાટલિપુત્રમાં મળેલા સઘે જૈન આગમના સંરક્ષણનો ભારે પ્રયત્ન કરી, આગમને અમુક રૂપમાં સ્થિર કર્યા. તે પછી કેટલેક કાળે, ઇ. સ. ૪૫૪ માં દેવર્ધિગણિના પ્રમુખપદે વલ્લીપુરમાં જૈન સંઘ મળ્યો. એણે આગમોને વ્યવસ્થિત અને પત્રારૂઢ કર્યા. આ રીતે, આપણે હાલ જે રૂપમાં એ ગ્રંથો જોઈએ છીએ એ રૂપમાં જૈન આગમ

મહાવીરસ્વામી પછી લગભગ એક હજાર વર્ષ પછીના છે. ઝોઝીવત્તી આ સ્થિતિ પ્રાચીન બૌદ્ધ અને બ્રાહ્મણ ગ્રંથની પણ છે. પણ જે શ્રદ્ધા અને માનથી પ્રાચીન ગ્રંથો—અને તે પણ ધર્મના પ્રાચીન ગ્રંથો—આપણી પ્રભુ સાચવે છે, તે ધ્યાનમાં લેનાં, ઉપલબ્ધ ગ્રંથો એના શબ્દાંશમાં ભલે કાંઈક ભિન્ન હો, પણ એના અર્થાંશમાં તો એ લગભગ થયાપૂર્વે રક્ષિત હશે એમ માનવું અપ્રમાણ નથી. આ રીતે સૂત્રકૃતાંગ પ્રાચીન દષ્ટિએના સ્વરૂપ ઉપર બહુ પ્રકાશ પાડે છે અને એને બૌદ્ધ બ્રહ્મજલસુત્તમાં કરેલા નિરૂપણથી સ્વતંત્ર પુષ્ટિ મળે છે. એ દષ્ટિએનાં આ પુસ્તકના ઉપોદ્ઘાતમાં સારું સ્પષ્ટીકરણ થયેલું છે. એટલે એ સંબંધી પિષ્ટપેય કરવાની જરૂર નથી. તથાપિ એક વસ્તુ ઉમેરું. એમાં ઉદ્દેશ્યાયેલા વાદો પુરાણા સિદ્ધાન્તોનાં વિકૃત રૂપ જણાય છે, અને એ વિકૃત રૂપે શ્રી મહાવીર સ્વામીના સમયમાં એ લોકમાં પ્રચલિત હશે એમ અનુમાન કરવું પડે છે. તેમાં, મૂળ રૂપમાં પણ એ સર્વ વાદો અનેકાન્ત જૈન દષ્ટિએ અપૂર્ણ સત્ય છે એ ધ્યાનમાં રાખવાનું છે. અને સહુથી મોટી વાત લક્ષમાં રાખવાની છે તે એ કે, અત્રે કરેલા જૈન ઉપદેશ પ્રમાણે :

“જ્ઞાનમાત્રનો સાર તો આ જ છે કે, કાર્ધ પણ જીવની હિંસા ન કરવી. પ્રાણીઓનું સ્થાવર હોવું કે જંગમ એ અમુક ચોક્કસ કારણોને લીધે હોય છે. બાકી બધાં જ જીવલાલે સમાન છે. તેમાંય જંગમ પ્રાણીઓ વિષે તો આ સ્પષ્ટ સમજાય એવું છે. એટલે, પોતાની જેમ કાર્ધને દુઃખ નથી ગમતું. માટે કાર્ધની હિંસા ન કરવી. અહિંસાનો સિદ્ધાંત તે આ જ છે. માટે મુમુક્ષુએ ચાલવામાં, સૂવ.જેસવામાં તથા ખાવાપીવામાં સતત જગૃતિ-ભેર સંયમી ને નિરાસક્ત રહેવું તથા માન, ક્રોધ, માયા ને લે.લ તબવાં. આ પ્રમાણે સમ્યક્ આચારવાળા થઈ, તથા કર્મો આત્માને ન લેપે એ સારું અહિંસા, સત્યાદિ પાત્ર મહાવ્રતોરૂપી સંવર (એટલે કે છત્ર) દ્વારા સુરક્ષિત બનવું; અને એમ કરી, કર્મજનનના આ લોકમાં પવિત્ર ભિક્ષુએ પૂર્ણતા પ્રાપ્ત કરતાં સુધી રહેવું.” (૫૦ ૭૮-૬).

[વસન્ત, માધ-ચૈત્ર, ૧૯૬૩]

પ્રાસંગિક ચર્ચા અને નોંધ

૧ : ઉદ્દેશ, નામ તથા સૂત્ર *

હૃદયદ્રવ્ય ઉત્કળાતે જ્યારે પર્વત તો ઉત્થળાશે—નર્મદાશંકર
કહી લાખો નિરાશામાં અમર આશા છુપાઈ છે.

—મણિલાલ નલુલાઈ

સત્ય જ્ઞાન, અને અનન્ત-સ્વરૂપ પરમાત્માનું સ્મરણ કરી, આજથી
ગુજરાતની સેવામાં આ એક નવીન માસિક અર્પણ કરવામાં આવે છે.

આ માસિકનો ઉદ્દેશ તથા નામ અને સૂત્ર સંબંધે બે શબ્દો
કહેવાની જરૂર છે.

ઉદ્દેશ

૧. જે કાલનિયમને અનુસરી આજથી પચાસેક વર્ષ ઉપર 'બુદ્ધિ-
પ્રકાશ' અને 'બુદ્ધિવર્ધક' નો જન્મ થયો હતો અને વીસેક વર્ષ ઉપર
'પ્રિયવદ્ધા'—'સુદર્શન' અસ્તિત્વમાં આવ્યાં, એ જ નિયમાનુસાર આજ
આ "વસન્ત" નો પ્રાદુર્ભાવ થાય છે : આપણો છેલ્લો પચાસ વર્ષનો
ઇતિહાસ અવલોકીશું તો જણાશે કે એ દરમિયાન આપણા આચાર,
વિચાર અને કર્તવ્યભાવનાના સ્વરૂપમાં અનેક ફેરફાર થઈ ગયા છે—
કેટલાક જૂના પ્રશ્નો આજ પતી ગયા છે, કેટલાક નવીન પદ્ધતિએ ચર્ચાવા
લાગ્યા છે; કેટલાક નવા ઉત્પન્ન થયા છે, અને કેટલાક થવાની શરૂઆતમાં
છે. આવી સ્થિતિમાં, સમયનું યોગ્ય પ્રતિબિમ્બ ગ્રીક્ષે, અને એના જીવન-
વિકાસમાં કાર્મિક પણ સહાય થાય એવા એક માસિકની ગુજરાતને બહુ
જરૂર છે, અને એ જરૂર થોડી ઘણી પાત્ર—કાષ્ઠિક સન્તોષકારક રીતે—પૂરી
પાડી શકાય તો કીક, એ આ નવીન ઉપક્રમનો ઉદ્દેશ છે.

૨. ખીજે ઉદ્દેશ યથાશક્તિ ગુજરાતી સાહિત્ય વધારવાનો છે.
અમારા વિદ્વાન મિત્રોને સ્મરણ કરાવવાની જરૂર નથી કે દેશનો સર્વ
ઉત્કર્ષ એના સાહિત્ય ઉપર પુષ્કળ આધાર રાખે છે. Revival of
Learning ચાને ઈ. સ. ૧૩-૧૪ માં સૈકા પછી યૂરોપમાં થયેલા
વિદ્વાના પુનરુજ્જીવનને પરિણામે, યૂરોપના અર્વાચીન સુધારાનો ઉદય
થયો હતો; આજ ઓગણીસમી સદીનું યૂરોપ જે 'સ્વાતન્ત્ર્ય', 'સમાન હક'
આદિ વિચારોના લાભ ભોગવે છે એનું આદિકારણ, ૧૭૮૬ ના ફ્રેન્ચ
રેવોલ્યુશનને ઉપજવનાર, ફ્રેન્ચ સાહિત્ય જ હતું; અને ઈંગ્લંડના ઇતિહાસમાં

* 'વસન્ત' ના પહેલા જ અંકમાં છપાયેલો, આ 'વસન્ત' ના ઉદ્દેશ, નામ અને
સૂત્ર વિષેનો લેખ છે.

ઇલિઝાબેથ અને વિક્ટોરિયાના સમયો સૌથી પ્રતાપી થઈ ગયા એમાં પણ તે તે સમયના આરંભમાં થયેલું સાહિત્ય જ કારણ છે. માટે આપણી ધાર્મિક, સાંસારિક, રાજકીય આદિ સર્વ પ્રવૃત્તિઓને જ્ઞાન, બળ અને ગતિ આપનારું વિશાળ સાહિત્ય ઉત્પન્ન કરવાની જરૂર છે.

આ સાહિત્ય અંગ્રેજીમાં લખાય એ ઠીક છે, પણ એ કરતાં પણ અધિક જરૂર ચાલુ દેશી ભાષામાં લખવાની છે. અંગ્રેજી શિક્ષણ ગમે એટલું વધારશો, પણ હેવટે એક એવો મ્હોટો પ્રભવવર્ગ રહેશે કે જેને એ પહોંચી શકવાનું નથી જ. એ વર્ગ ઉપર દેશહિતનો મુખ્ય આધાર હોવાથી, એની 'કૂપમંદૂક'તા દૂર કરવી—એની જ્ઞાનમર્યાદા વિસ્તારવી—એ આપણા વિદ્વાનવર્ગનું મુખ્ય કર્તવ્ય છે. એ કર્તવ્ય જાતે યથાશક્તિ કરવું, અને અન્યને કરવા તરફ પ્રેરવા એ આ પત્રનો ઉદ્દેશ છે.

આ બે ઉદ્દેશો સિદ્ધ કરવા માટે વિદ્વાન લેખકો જોઈએ. એવા લેખકો મળવા વા નવીન ઉત્પન્ન થવા અશક્ય છે? પચાસ વર્ષથી આપણા ઇલાકામાં યુનિવર્સિટી સ્થપાઈ છે, અને પ્રત્યેક વર્ષે સંખ્યાબધા ગ્રેજ્યુએટો તૈયાર થાય છે. એઓ પોતાના અજ્ઞાન બન્ધુઓને કાંઈક પણ નવીન જાણવા જેવું કરી શકે એમ નથી? તેઓ પોતે માંભોમાભ ગુજરાતી દ્વારા પોતાના વિચાર સરખાવે, તો એમનું પોતાનું જ્ઞાન પણ વધારે ચોક્કસ, સ્પષ્ટ, તેજસ્વી અને અન્તરમાં સુપ્રતિષ્ઠિત અને અનુસ્થિત ન થાય? આપણે 'યુનિવર્સિટીમાં વર્નાક્યુલર દાખલ કરો' એમ ઉચ્ચ અવાજે માગણી કરીએ છીએ, પણ એ વિષયમાં આપણું પોતાનું જ કર્તવ્ય આપણે પોતે કેટલું થોડું કરીએ છીએ! મ્હોટા મન્થો લખવા જેટલી સર્વની શક્તિ ન હોય, શક્તિ હોય તો કુરસદ ન હોય, પણ એક ગુજરાતી માસિક વાંચવાની, એમ લખવાની, એને સુધારવાની, અને એને સર્વ રીતે સારી રિયતિમાં ચૂકવાની પણ કૃપા ન કરીએ? બંગાળી ભાષાનું સાહિત્ય કેવું વિશાળ છે એ સર્વના જાણવામાં છે. તામિલ ભાષામાં તો જૂના વખતથી જ મ્હોટું સાહિત્ય છે. અને મરાઠી માસિકના એક તન્ત્રી અમને જણાવે છે કે લગભગ સો ગ્રેજ્યુએટોએ એમના પત્રમાં લખવાનું કબૂલ કર્યું છે. ત્યારે શું ગુજરાત જ સ્વકર્તવ્ય કરવામાં પાછળ રહેશે? 'નહિ રહે' એમ ઉત્તર દેવો અમારા હાથમાં નથી. એ ઉત્તર ગુજરાતે જ દેવો જોઈએ, અને તે માત્ર મુખ થકી નહિ, પણ કૃતિ દ્વારા દેવો જોઈએ. અમે તો માત્ર એટલું જ કહીએ છીએ કે આપણા સર્વોત્તમ અગ્રણી મિ. જરિસ રાનડે—એમના વચનને આપણે શાએ જેટલું માન

આપીએ છીએ—એ વનકિચુલર સાહિત્યને સર્વ દેશોદ્ધારનો માથો ગણે છે, અને સર જેમ્સ પીલ એની અવગણનાને ‘સ્વદેશાભિમાનની ખામી’ કહે છે !

‘સ્વદેશાભિમાનની ખામી’ એ શબ્દો થોડા હૃદયવેદક નથી. ગુજરાતના સાહિત્યને ઐત્યુએટોએ—રા. ગોવર્ધનરાય, મણિલાલ, નરસિંહરાવ આદિએ—ઘણી સેવા કરી છે, તથાપિ સામાન્યરૂપે મિ. પીલના શબ્દો ખરા છે, અને એને જેમ બને તેમ આપણને ઘણું પડતા અટકાવવા એ દરેક ગુજરાતના વિદ્વાનનું કર્તવ્ય છે. એ કર્તવ્ય કરવા માટે વિદ્યા કરતાં પણ ઉત્સાહની અધિક જરૂર જણાય છે, અને તેથી અમે આ ‘પત્રનું’ નામ ઉત્સાહસૂચક “વસન્ત” પાડ્યું છે.

“વસન્ત” નામ અનેક પ્રાચીન વચનોનું સ્મરણ કરાવે છે, અને ઉત્તમ ભાવો સૂચવે છે :—

(૧) ઋગ્વેદ કહે છે કે, “વસન્ત એ પુરુષ(સ્વાત્મ)યજ્ઞમાં આત્મ (ધૃત) સ્થાને હતો.”+ વર્તમાન સમયમાં દેશોદ્ધાર માટે અતુલ સ્વાર્પણ કરવાની જરૂર છે, અને એ મહાયજ્ઞના અગ્નિને યથાશક્તિ તેજસ્વી કરવો એ આ પત્રનો ઉદ્દેશ છે. યદ્યપિ એ સ્વાર્પણ ખરું જોતાં તો યજ્ઞમાને જ—દરેક બ્રહ્મજને જ—કરવાનું છે, તથાપિ એ સ્વાર્પણને વસન્ત, આત્મ(ધૃત)ની માફક અન્દર ભળીને, દેહીઅમાન કરી શકે; અને એટલું કરે તો એનું અસ્તિત્વ સફળ છે.

(૨) શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતામાં ભગવાન કહે છે કે. “ઋતુઓમાં કુસુમાકર—વસન્ત—તે હું છું.” × વસન્ત એ આનન્દ, જીવન, અને ઉત્સાહની ઋતુ છે. અને વિશ્વમાં ખરેખરા એ ભાવોને પૂરનાર પરમશક્તિ પરમાત્મા

* “The dislike shown by University graduates to writing in their vernacular can only be attributed to the consciousness of an imperfect command of it. So curious an apathy. so discouraging a want of patriotism, is inexplicable, if the transfer of English thought to the native idiom were, as it should be, a pleasant exercise, and not, as I fear, it is, a tedious and repulsive trial.”

—Mr. (Now Sir) James Peile

+ “वसन्तोऽस्यासीदाज्यम्”

× “अऋतूनां कुसुमाकरः”

જ છે. માટે વસન્ત એ પરમાત્માની જ વિભૂતિ છે એ કહેવું યથાર્થ છે. વિશ્વનાં સર્વ ખરાં આનન્દ જીવન અને ઉત્સાહમાં પરમાત્માનું દર્શન કરવું— ઉત્તમ ગૃહ, રાજ્ય, સમાજ, સાહિત્ય સર્વત્ર એની જ વિભૂતિ પ્રત્યક્ષ કરવી એ આ પત્રનો ઉદ્દેશ છે, અને એ ઉદ્દેશ વસન્ત નામથી સૂચવાય છે.

પૂર્વોક્તિ ઉદ્દેશો યથાશક્તિ સિદ્ધ કરવા માટે વસન્ત નો પ્રાદુર્ભાવ છે, અને એ માટે મુખ્યપૃષ્ઠ ઉપર ટાકેલાં—

इदं सत्यं सर्वेषां भूतानां मध्वस्य सर्वाणि भूतानि मधु ।
यश्चायमस्मिःसत्ये तेजोमयोऽमृतमयः पुरुषो यश्चायमध्यात्मं
सात्यस्तेजोमयोऽमृतमयः पुरुषोऽयमेव स योऽयमात्मेदममृतमिदं
ब्रह्मेदं सर्वम् ।

અને—

सत्यान्न प्रमदितव्यम् । धर्मान्न प्रमदितव्यम् । कुशलान्न
प्रमादितव्यम् भूतैर् न प्रमदितव्यम् । स्वाध्यायप्रवचनाद्यां न
प्रमदितव्यम्

એ એ સૂત્રો સ્વીકારવામાં આવ્યાં છે.

(૧) શ્રુતિ કહે છે કે, “સત્ય એ સર્વ જૂતોનું મધુ (પુષ્પરસ) છે, અને સર્વ જૂતો સત્યનું મધુ છે.” એ ‘મધુ’ ને પોપલું, પ્રકટાવલું, ફેલાવલું એ વસન્ત ની પરમ ઉદ્દેશભાવના છે. એ ભાવનાનો લક્ષઃશ—એ ‘મધુ’ નું એક પુષ્પમાં એક ગિન્દુ પણ—સન્તોષકારક રીતે ઉપજીવી શકાય તો વસન્ત નો જન્મ સાર્થક છે. શ્રુતિ સત્યને ‘સર્વ જૂતોનું મધુ’ અને સર્વ જૂતોને ‘સત્યનું મધુ’ કહે છે એ દ્વિવિધ ઉક્તિમાં બહુ ગંભીર રહસ્ય રહેલું : સત્ય એ સર્વ જૂતોનું અન્તસ્તમ તત્ત્વ છે, એને બહાર તારવી કાઢવાનું છે; એટલું જ નહિ પણ સર્વ જૂતો પણ સત્યનાં જ બનેલાં છે, અર્થાત્ સત્યને પ્રત્યક્ષ કરી આપવા માટે ગૃહ, રાજ્ય, સમાજ આદિ સંસ્થાઓ ઉત્પન્ન થાય છે, અને જે સંસ્થાના અન્તરૂમાં સત્ય નથી એ અજ્ઞાવગ્રસ્ત છે, ‘છે’ નહિ પણ ‘નથી’ ગણાવા યોગ્ય છે. માટે સત્યનું સંપૂર્ણ દર્શન કરવું હોય તો વિચારમાં અને સિદ્ધાન્ત(abstract thought)માં જ થઈ શકવાનું નથી, પણ ઉત્તમ સંસ્થાઓ (institutions) રૂપે એને પરિણામ પામેલું જોવાની જરૂર છે : બંને એક જ સત્યના આન્તર (subjective) અને બાહ્ય (objective) સ્વરૂપો છે. એ સત્યના અન્તરૂમાં તેમ જ એની પાર સત્ય સ્વરૂપ તેજોમય

અમૃતમય પરમાત્માનો નિવાસ છે : જીવ અને જગત ઉભયના અન્તરમાં અને બહાર એ જ છે, ઉભય એરૂપ જ છે. એટલે —

- (૧) સત્યસ્વરૂપ વિચાર(abstract thought)નું, અને
- (૨) સત્ય—સ્વરૂપ સંસ્થાઓ (institutions)નું અવલોકન કરવું; અને
- (૩) ધર્મને એમના મધ્યખિન્દુસ્થાને રાખવો—એ વસન્ત નો મુખ્ય ઉદ્દેશ કરે છે.

(૨) એ ઉદ્દેશ સિદ્ધ કરવા ‘સત્ય’ અર્થાત્ જે હોય તે યથાર્થ કહેવું, ‘ધર્મ’ કહેતાં કર્તવ્ય તે હમેશાં કરવું, ‘કુશળ’ અને ‘ભૂતિ’ નામ કલ્યાણ—આબાદી એ બાબત બેદરકાર ન રહેવું, અને ‘સ્વાધ્યાય’ નામ પોતાના દરેક વિષયના મૂલ ગ્રન્થનો અભ્યાસ કરવો, અને એનું ‘પ્રવચન’ એટલે વ્યાખ્યાન—લાખ્ય—એનો ઇતિહાસદષ્ટિએ વિચાર એને આ પત્ર સાધનરૂપે સ્વીકારે છે.

આ ઉદ્દેશ અને સાધનની ભાવનાઓ નિરન્તર અમલમાં મૂકવી એ સાધારણ કામ નથી. વિજ્ય તો હંમેશા પરમાત્માને જ અધીન છે, પણ ઉદ્દેશભાવના ઉચ્ચ રાખવી અને યથાશક્તિ એને સિદ્ધ કરવા સાધન ચોજવા એટલું મનુષ્યનું કર્તવ્ય છે. એ કર્તવ્ય કરવા અમારા તરફથી બનતો પ્રયાસ કરવામા આવશે, અને એ કામમા શુભરાતના વિદ્વાનો અમને સહાય થશે એમ આશા છે.

આટલું કહી ‘વિહરતુ હરિરિહ સરસવસન્તે’ એ સહજ ફેરફાર કરેલી જયદેવની પંક્તિના ઉચ્ચાર સાથે, આ પત્ર શુભરાતની સેવામા અમે અર્પણ કરીએ છીએ.

[વસંત, માધ, સંવત ૧૯૫૮]

૨ : સેન્ટ્રલ હિંદુ કોલેજ—ખનારસ

“Man is by his constitution a religious animal.”
—Burke

ભોળો લકન ગાર્હ ગયો છે કે—

“ઠાટડિયે નાણાં કરી મર બેસે, ધર્મ વિના ધન તો શાભે નહિ;
- સોળે શણગાર સળે મરની સુદરી, પણ નાક વિના નારી શાભે નહિ.”

ખરું છે. ધર્મ એ મનુષ્યનું “નાક” છે, એ જ એની ઉત્તમોત્તમ શોભા છે, પણ જરા વિશેષ-વિચાર કરતાં જણાશે કે ધર્મ માટે અર્થ અતિ અદ્વય કહેવું છે. એથી આગળ વધીને કહી શકાય કે ધર્મ એ મનુષ્યનું ડુધિર છે, પ્રાણ છે, આત્મા છે. એનું આન્તરમાં આન્તર સ્વરૂપ અને તાત્ત્વિકમાં તાત્ત્વિક રહસ્ય તે ધર્મ છે. મનુષ્યનું મનુષ્યત્વ ધર્મથી અંકાય છે એમ કહીએ તો પણ અતિશયોક્તિ નથી. “દીવાને તેલ જેટલું આવશ્યક છે” તેટલી જ ધર્મભાવના મનુષ્યને આવશ્યક છે એ સત્ય છે. છતાં, અર્વાચીન સમયમા હિન્દુસ્થાનની યુનિવર્સિટીઓ ધર્મહીન કેળવણી આપવાને યત્ન કરે છે. પરંતુ એ યત્ન મનુષ્ય-સ્વભાવની અને એ દ્વારા પરમાત્માની ચોજનાની વિરુદ્ધ હોઈ નિષ્ફળ થયા વિના રહેશે નહિ એ નિશ્ચિત છે. હાલમાં એક સંતોષની વાત એ થઈ છે કે આ ખામી તરફ મહાન વિચાર-કર્તાઓનું અને સરકારનું સવિશેષ લક્ષ્ય ખેંચાયું છે, અને તે એટલે સુધી કે નોર્થ-વેસ્ટર્ન પ્રોવિન્સીઝ(વાયવ્ય પ્રાંત)માં આ ખામી સરકાર તરફથી સ્પષ્ટ રીતે કબૂલ કરવામા આવી છે અને એ પૂરી પાડવા માટે બનતી સગવડ કરી આપવામાં આવશે એમ ઉદાર દિલથી સરકારે જણાવ્યાનું કહેવાય છે. આ રીતે એ સ્થળે ધાર્મિક કેળવણીને ઉત્તેજન મળશે એ નક્કી થઈ ચૂક્યું છે. પણ આ ઉપરાંત વિશેષ આનન્દનું કારણ આપણને એ મળ્યું છે કે આપણા ધર્મમા સૌથી પવિત્ર મનાતા સ્થાનમાં—કાશીમાં “સેન્ટ્રલ હિન્દુ કોલેજ” એ નામથી એક મોટી કેલેજ સ્થાપવામા આવનાર છે, જે હાલમા અલ્હાબાદ યુનિવર્સિટીના અંગમાં પડશે, પણ જે જતે દિવસે, આખા હિન્દુસ્થાનમાં એની શાખાઓ સ્થપાઈ, એક સ્વતંત્ર યુનિવર્સિટી થઈ જશે એમ ધરાય છે.

આ કોલેજનો ઉદ્દેશ એવો છે કે પ્રાચીન અધ્યયનપદ્ધતિને વર્તમાન-કાળને અનુકૂલ સ્વરૂપમા ઉપયોગમા લઈ, તેને અર્વાચીન શિક્ષણ સાથે જોડી, સર્વ જ્ઞાનના આધારભૂત ધાર્મિક જ્ઞાનને વિદ્યાર્થીઓના આત્મામા સારી રીતે સીંચવું—જેથી લૌકિક જ્ઞાન તાત્ત્વિકઉદ્દેશરહિત કે સ્વાર્થ કે મૂલ વિનાના વૃક્ષ જેવું થુલક ન થઈ પડતાં, ધર્મજ્ઞાનરૂપી અમૃતતસથી સીંચાઈ એક લવ્ય કદપતર સમાન થઈ રહે. આ કોલેજની સ્થાપના માટે હિંદુસ્થાને પરોપકારી અને ઉત્સાહી બાઈ એની બેસન્ટનો આભાર માનવાનો છે. અને એનું સ્વરૂપ ઘણું ભાગે એ બાઈને હાથે જ ઘડાશે, એટલે આ કોલેજ પણ પ્રાચીન અને અર્વાચીન પાશ્ચાત્ય અને અત્યંત કેટલાક ઉત્તમ શુભોના સમુદાય-

૩૫ દશે એમ આશા રહે છે. વળી એ બાઈની મદદમાં સર રમેશચંદ્ર મિત્ર જેવા સલાહકાર છે એટલે અચોગ્ય હિંસાકર્મમાં ખેંચાઈ જવાને એમ સાધારણ રીતે કંઈએ બહુ લાગુ રાખવા જેવું નથી. તથાપિ અમને એટલી દિલગીરી છે કે આ યોગ્યતાને બચ્ચિસ રાનકે અને ડૉક્ટર લાંડાન કર તરફથી અનુમોદન મળ્યું નથી. એ એ વિડાનોની અને તેમાં વિશેષ કરીને મહાત્મા રાનકેની સલાહ આ કામમાં બહુ બાંહેધરીથી ધર્મપરતઃ એટલું બ નહિ પણ અમને પોતાને તો આ ઉપક્રમ એ મહાન દુરુપની સલાહ વિના કંઈએ તેવું સ્વરૂપ ધારણ કરશે કે નહિ એ વિશે ડૉક્ટર શંકા રહે છે એમ ખુલા દિલથી કહી વિના અલગ નથી.

હાલમાં તુરત હિંદુ ધર્મના પ્રાચીન દાનભંડારમાંથી હિંદુ પ્રાધિકાર વચનો, કથાઓ અને પ્રસંગોનો સંગ્રહ કરી એક અન્ધવાલિ અવાવામાં આવનાર છે એમ સંભળાય છે. આ વિશે અમારું એટલું કહેવું છે કે :—

(૧) આ અન્ધવાલિમાં સંસ્કૃત ભાષા ઉપરાંત આખા હિંદુસ્થાનમાં બહુધા સ્વીકારાયેલી એવી ભાષાઓમાંથી—કબીર, તુલસીદાસ આદિનાં—વચનોનો પણ સંગ્રહ કરવો જોઈએ જેથી ધાર્મિક દાન સંસ્કૃતમાં બાંહેધરી દેવી અન્ધશ્રદ્ધા દૂર થાય તથા માત્ર મુખપાઠ કરવાને બદલે વસ્તુને હૃદયમાં સાક્ષાત્કાર કરવા નરક વિચારીએટું વિશેષ વલણ થાય. અને તો જો સંસ્કૃતનો અભ્યાસ કરાવાય તેમ પાલિનો પણ સાથે બ કરાવાય તો ઠીક; તેમ ન જની શકે તો પાલિનું સંસ્કૃતમાં સ્વરૂપાન્તર કરી એ ભાષાનાં પ્રતિપાદિત ઉપદેશોનો પણ વિજ્ઞાપ્યોને હાલ આપવો જોઈએ.

(૨) બૌદ્ધ અને જૈન ધર્મનો પણ વિશાલ હૃદયથી અભ્યાસમાં સમાવેશ કરવો ઇચ્છે. દારણ કે એ ધર્મનો ઉપદેશ મૂલમાં બ્રહ્મધર્મને અંગે બ થયો હતો. અને તે તે સમયમાં પ્રવર્તમાન અનેક પ્રકારના સ્વરૂપે આજણુધર્મના પ્રવાહમાંથી દૂર કરવાને એ ધર્મો શકિતમંત થયા છે.

(૩) આ ધાર્મિક ઉપદેશ શાસ્ત્રીઓ પાસે બ અપાવવાનો વિચાર હોય તો એ ખૂબ છે. ધાર્મિક શોધ સંગ્રહ અને સંદર્ભ કરવાનું સાધારણ જિવન તરીકે એક બ સાધન છે અને તે એ કે જેણે સારી વિદ્યા તથા સાધુતા—(ઉચ્ચ આવશ્યક છે)—પ્રાપ્ત કરી છે એવા વિશાળ આત્માના સન્દર્ભ

* હિંદુ ધર્મ માટે અમારો આ શબ્દ છે (બુલેટ) 'આપણો ધર્મ' પૃ. ૬૧. 'બ્રહ્મ' ધર્મને બ્રહ્મધર્મ કહેવાયવાનો બરા પણ હક નથી. ઉપનિષદોનો જીડો અભ્યાસ ન થયેલો તેવે વખતે આ કહી થયેલી બહુ છે.

સીઓ તથા જૈન લિહુઓ પાસે ઉપદેશ અપાવવો, આવા પુરુષો ન મળી શકે તો પછી ઉચ્ચ કેળવણીવાળા વાનપ્રસ્થાશ્રમી વિદ્વાનોને હાથે કામ લેવું. સંન્યાસ અને વાનપ્રસ્થ આશ્રમ ઉપર અમારો ભાર એટલા માટે છે કે જ્ઞાના ધાર્મિક અનુભવ વિના, તથા એ સાથે આવતી શાંતિ વિના, તથા અસાધારણ ત્યાગ વિના, ધાર્મિક ઉપદેશમાં વિશુદ્ધિ તથા બળ આવતાં નથી; તેમ જ, ધર્મના વિષયમાં કલહપ્રિયતા પણ ઘણું કરી પરમાત્માનું ધામ સમીપ આવ્યા વિના નષ્ટ થતી નથી.

(૪) છેવટે, અમારે એટલું કહેવું જોઈએ કે આ મન્યાવલિ તથા ધાર્મિક કેળવણીની સર્વ વ્યવસ્થા બહુ વિશાળ હૃદયથી અને દીર્ઘ દૃષ્ટિથી થવી જોઈએ. નહિ તો જુદા જુદા ધર્મ વચ્ચે અનિષ્ટ વિરોધ થશે, તથા પરિણામે હમણાં જ સ્વતંત્રતા પામેલી ભરતખંડની બુદ્ધિને પુનઃ અયોગ્ય શાસ્ત્રશૃંખલા પહેરાવાશે એ અસંભવિત નથી આપણા દેશના પાછળના કાળના અન્ધકારને લીધે અનેક આચારવિચારો, જેને ધર્મના તાર્કિક સ્વરૂપ સાથે બહુ લેવાદેવા નથી અને જેમાં મનુષ્ય બુદ્ધિએ અને આપણા શાસ્ત્રકારોએ પણ અનેક મતભેદ દર્શાવ્યા છે, તેને ધર્મનું ઘણીકવાર આગ્રહ-પૂર્વક તત્ત્વ માનવામાં આવે છે પરંતુ તેવા અંશોને જે આ કોલેજ ધર્મની કેળવણીમાં પ્રવેશ કરવા દેશે તો તેથી અત્યંત હાનિ થવાનો સંભવ છે. એમ અમારું માનવું છે.

આપણા કેટલાક વિદ્વાન દેશહિતૈષીઓ પણ નીતિ અને ધર્મની કેળવણી શાળામાં નહિ પણ ગૃહમાં જ આપી શકાય એમ દર્શાવે છે તે કાર્મિક આવા જ હાયથી હોવું જોઈએ. મિ. જર્નિસ્ટન રાનડેએ ઍલેક્ઝાન્ડ્રા ગર્લસ્ક્રુલમાં હમણાં જ આ મત ઉપર ભાર મૂક્યો છે, તથા શાળામાં ધાર્મિક શિક્ષણ આપવા વિરુદ્ધ કેટલાક વિચારો દર્શાવેલા પ્રતીત થાય છે; પરંતુ તેમાં પણ ઉપરના ભયની દૃષ્ટિએ જ એમનું એમ કહેવું થયું હશે એમ અનુમાન કરવું ઘટે છે. સ્ત્રીકેળવણી નીતિ સુધારવાના સાધનમાંનું એક મુખ્ય સાધન છે એ કરતાં આગળ જર્મ, ધાર્મિક કેળવણી સર્વથા નિરર્થક છે એમ પ્રતિપાદન કરવાનો એમનો અભિપ્રાય હોય એમ માનવાને કારણ નથી. કેમકે આજથી ત્રણેક વર્ષ ઉપર વિલ્સન કોલેજમાં એક પ્રસંગે બોલતાં એ વિદ્વાને જ આપણા કોલેજ-વિદ્યાર્થીઓના ધર્મ પ્રતિ અનાદર સંબંધે બહુ શોક દર્શાવ્યો હતો, તથા ધર્મના અભ્યાસ સ્થૂલ દૃષ્ટિએ ગમે તેવા નિરર્થક ભાગે પણ સૂક્ષ્મ વિચાર કરતાં, એવું બહુ જ પ્રયોજન છે એમ સ્પષ્ટતાથી

જણાવ્યું હતું. આ સર્વ જોતાં આ પ્રસંગે એ મહાત્માનું તાત્પર્ય ધાર્મિક કેળવણીથી સાધ્ય વિરુદ્ધ નહિ પણ એના સાધનવિરુદ્ધ હતું એમ કલ્પવું યોગ્ય છે.

ત્યારે જો ધાર્મિક કેળવણી અપાય એ સર્વાલુચ્ચ છે છતાં પણ એ શાળામાં આપવી કે ગૃહમાં એ ખીજે પ્રશ્ન છે. ગૃહમાં ધાર્મિક શિક્ષણ આપવું જ જોઈએ એ નિઃસંશય છે. કેમકે ગૃહનો આ વિષયમાં એવો અનેકદેશી સંબંધ છે કે જેટલી અસર એ કરી શકે છે એનો દશાંશ પણ શાળા કરી શકે એમ નથી; અને આ જોતાં, ઊછરતાં બાળકોને ગૃહમાં ધર્મશિક્ષણ વિના રહેવા દઈ શાળાની ખામી કાઢનાર માખાપોનો થોડો દોષ નથી પરંતુ એક તરફથી ગૃહકેળવણીની આવશ્યકતા સ્વીકારી, તથા શાળા દ્વારા જે ધાર્મિક શિક્ષણ અપાય એમાં પૂર્વોક્ત લય રહે છે એવું સ્પષ્ટ રાખી, તથા કવિતા અને ધર્મ શીખવ્યા શીખવાતાં નથી એ વાત પણ કેટલેક અંશે સત્ય છે એટલું કબૂલ કરી, અમારે એટલું ઉમેરવું જોઈએ કે આ સાથે જ બીજી તરફથી શાળા-કેળવણીની તરફેણમાં નીચેના વિચારો ધ્યાનમાં લેવાના છે, જે એ કેળવણીની સર્વથા વિરુદ્ધ મત ધરાવનારાં વિદ્વાનો પ્રતિ અત્યંત માનપુરઃસર અમે અત્રે મૂકીએ છીએ.

એક તો ગૃહમાં ધર્મ એના સમસ્ત બધાયેલા સ્વરૂપમાં જ દષ્ટિ આગળ સ્ફુરે છે. પરંતુ એના કારણસ્વરૂપાદિનો વિચાર કરવાને ગૃહમાં સાધારણ રીતે અવકાશ રહેતો નથી. અને તેથી ઘણીકવાર ધર્મને અકારણ માની બાલકો એ તરફ ઉપેક્ષાદષ્ટિએ જુલે છે. ગૃહકેળવણીની આ ખામી પૂરી પાડવા માટે શાળાની જરૂર છે.

બીજું, જ્યારે ઈંગ્લેન્ડ જેવા દેશમાં પણ આ પ્રકારની કેળવણી માટે કેળવ ગૃહ ઉપર આધાર રાખવામાં આવતો નથી, તો પછી હિંદુસ્થાનને માટે અપવાદ શા માટે હોવો જોઈએ ? હિંદુસ્થાનમાં પરસ્પર વિરોધી અનેક ધર્મો છે એ ખરી વાત છે. પણ અમને લાગે છે કે વિરોધ શમાવવાને એક માર્ગ જ આ છે કે ઉચ્ચ પ્રકારની—ધર્મના સામાન્ય સ્વરૂપની—વિદ્યાર્થીઓને કેળવણી આપવી; જેથી પરસ્પર માનભરી દષ્ટિએ—ધર્મના વિષયમાં એકરકારીથી નહિ પણ માનભરી દષ્ટિએ—તેઓ જોતાં શીએ.

ત્રીજું, પાઠશાળામાં લૌકિક શિક્ષણની સાથે સાથે ધાર્મિક શિક્ષણ આપવાથી લાભ એ છે કે ધર્મ અને લૌકિકજ્ઞાન પરસ્પર સંબંધમાં આવી, પરસ્પર ઘસારો યોગ્ય સમન્વય પામે છે,

વળી, આ ધાર્મિક કેળવણીની બાબતમાં હિંદુસ્થાનનિવાસી બધી કોમોમાં અમને હિંદુઓ જ સૌથી વધારે કમનસીબ લાગે છે. કારણ કે અંગ્રેજોને માટે સ્વધર્મશિક્ષણપુરઃસર લૌકિક શિક્ષણ આપનારી અત્રે અનેક કોલેજો છે અને મુસલમાનો માટે પણ સર સૈયદ અહમદના ભગીરથ પ્રયત્નને પરિણામે અલીગઢ પાઠશાળા સ્થપાઈ છે, જેમાં ધાર્મિક શિક્ષણ માટે સ્પષ્ટ યોજના છે અને એ પાઠશાળાનો વિસ્તાર કરવા હજી પ્રયત્ન જારી છે. ખરું છે કે પારસીઓ માટે આમાં કંઈ નથી. પણ પારસીઓની સંખ્યા બહુ થોડી છે, અને જોકે હાલમાં એમને ધાર્મિક કેળવણી મળવા માટે પાઠશાળાઓમાં ગોઠવણી નથી, તો પણ જો તે દિવસે એ સંબંધી કાંઈક વિચાર થયા વિના રહેશે નહિ; કારણ કે એ ઉત્સાહી કોમ છે, અને એક વાર એ બાબત એમના લક્ષમાં ચોંટી તો પછી એ ખામી દૂર કરવામાં જરા પણ વિલંબ થશે નહિ એ નિઃસંશય છે.

ત્યારે દ્વંકામાં આ કોલેજ સંબંધે અમારો નત્ર અભિપ્રાય એવો છે કે હિંદુસ્થાનના ખરા ઉદ્ધારનો મંત્ર આ રૂપે દષ્ટિગોચર થયો છે, પણ તે ચોખ્ખો વિધિપુરઃસર પ્રયોજવામાં આવે તો જ. સારી રીતે થતાં એનાથી જેટલો લાભ ધારવામાં આવે છે તેટલું જ ખરાબ રીતે થતાં નુકસાન થવા સંભવ છે. નુકસાન ન થતા લાભ થાય એનો આધાર આ યજ્ઞના ઋત્વિજોના ઉપર છે. સર્વનો આધાર હિંદુસ્થાનના અદષ્ટ ઉપર છે. *

[સુદર્શન, જૂન ૧૮૯૬]

* આમાં અમે નવીન શું કહ્યું ? એટલું જ કે આ અસાધારણ બારીકોનો પ્રસંગ છે, અને આથી કેવળ લાભ માની જેઓ આનંદમાં આવી જતા હોય તેમને એની સાથે જ જોડેલા અસાધારણ જોખમ ઉપર લક્ષ રાખવા વિનંતિ છે. સામાન્ય રીતે તો અમે આ ઉપક્રમને સ્તુત્ય માનીએ છીએ જ. અમારું કહેવું કદાચ કેટલાકને મન્દસ્તુતિ જેવું લાગશે. મન્દસ્તુતિ તો છે જ, પુરંતુ અમારી દષ્ટિએ એ જ સત્ય એને ન્યાય દીસે છે એટલે તે કહ્યા વિના ચાલતું નથી. પ્રકૃત વિષયની અમારી પ્રશંસા કાંઈક મંદ છે એટલા ઉપરથી અમારો બ્રાહ્મધર્મ પ્રતિ ઉત્સાહ પણ મન્દ છે એમ અનુમાન કરનારને અમારો એટલો જ ઉત્તર છે કે અમને અમારા (બ્રાહ્મ)ધર્મ ઉપર અત્યંત—અમારું હૃદય ધારણ કરી શકે તેટલો—

૩ : આપણા ધાર્મિક ઉદ્ધારનો માર્ગ

(“International Journal of Ethics”—‘ઇન્ટરનેશનલ જર્નલ ઓફ એથિક્સ’ એ નામના પત્રમાં મિ. એ. ઈ. ટેલર નામે એક ગૃહસ્થે “Mind and Nature”—“મનુષ્યહૃદય અને પ્રકૃતિ”—એ નામનો એક લેખ લખ્યો છે. એમાં, પ્રકૃતિની મનુષ્યહૃદય ઉપર કેવી રીતે અસર થાય છે, પ્રકૃતિ મનુષ્ય સાથે કેવી વાતચીત કરી રહી છે, એ ખતાબ્યું છે એ ગૃહસ્થ ત્યાં સુધી કહે છે કે જડ ગણાતી પ્રકૃતિ વસ્તુતઃ એતન પદાર્થોના એક સમાજરૂપ છે—જેમાના દરેકને જ્ઞાનની અને ઇચ્છા-પ્રયત્નની શક્તિ છે :

“Nature, too, if its independent existence is to be anything more than a mere word, must be in reality a society of percipient and conative subjects. Either this, or a mere assemblage of ‘ideas in my head’; there is no third possibility which can so much as be stated in intelligible language.”

“Few of us can have gone through life without some experience of those special moods in which the aspects of external Nature are found to correspond marvellously with our own moral being. Whatever pedants may say to the contrary, it is a certain fact that there are aspects of Nature which have an inexplicable sympathy with all that is purest, kindest, and most strenuous in our own human nature. If you doubt it, try the effect of a morning alone in a fire-wood in early summer, and you will find that

લાવ છે, જ્ઞાતિધર્મનો પુનરુદ્ધાર જોવા અમારા બન્ધુઓને જેટલી ઉત્સુકતા હશે તેટલી જ અમને પણ છે. પરંતુ ઉત્સાહના પૂરમાં તથાઈ ખડક ઉપર અથડાવા અમે રાજી નથી. માત્ર ખડકોનું અસ્તિત્વ સ્વીકારી એ સ્વીકાર-ગુસાર વર્તન રાખવાથી જ શ્રેય છે એટલું સૂચવવાથી ઉત્સાહની મન્દતા જણાતી હોત તો તે અપવાદ સહન કરવા અમે તૈયાર છીએ.

Wordsworth's lines about the moral effects of an impulse from a vernal wood are no mere idle fancy. You may not, strictly speaking, learn any new proposition in the moral sciences from a morning spent with the Mother in one of these moods, but indisputably you came away with all that makes for goodness and truth in you strengthened by the encounter.....Now it is easy to dismiss facts like these as the effects of imagination; but the problem they present is not to be got rid of in any such summary way."

અત્રે જણાવેલી પ્રકૃતિની (બાહ્ય પ્રકૃતિની) ચેતના આપણા શાસ્ત્રોમાં બહુ સ્પષ્ટ રીતે સ્વીકારેલી છે : પ્રકૃતિના પ્રત્યેક પદાર્થની 'અભિમાની દેવતા' હોય છે એ વિચાર આપણા દેશમાં લાગ્યે જ કાઈને અજાણ્યો હશે. પ્રકૃતિની મનુષ્યહૃદય ઉપર ગૂઢ અને અવર્ણ્ય અસર છે એ સિદ્ધાન્ત ઉપર આપણા શાસ્ત્રોમાં ઉપદેશેલી ધાર્મિક કેળવણીને મોટો ભાગ રચાયેલો છે. આ કારણથી જ શાસ્ત્રોમાં નદી—પર્વત—સમુદ્ર આદિ સ્થાને તીર્થો સ્થાપ્યા છે; શરદ્, વસન્ત આદિ ઋતુચક્રની વ્યવસ્થા બાધી છે, અને મનોહર રીતે મનુષ્યને પ્રકૃતિની સાથે નિકટ સંબંધમાં લાવે એવાં વ્રત—પૂજનાદિક કદાચ છે. અમને લાગે છે કે જ્યારથી આ દેશમાં, માત્ર બાહ્ય વિધિ રહીને, પ્રકૃતિ સાથે મનુષ્યહૃદયને જીવન્ત સંબંધ બંધ થયો, ત્યારથી આપણી ધાર્મિક અર્વનતિ શરૂ થઈ. હજી હજારો હિન્દુઓ બંદરિકા-શ્રમ, નર્મદાતટ, ગોદાવરી, પંચવટી આદિની યાત્રા કરે છે, આશ્વિન માસમાં નવાકુર રૂપે જગદંબાનું યજ્ઞન કરે છે, નવીન ધાન્ય દેવને ધરાવી પોતે જીમે છે, પૂર્ણ ચન્દ્રનું લલિત રીતે પૂજન કરે છે, કાર્તિકી પૂર્ણિમાએ યાત્રાએ જાય છે અને સરિત્સંગમમાં ન્હાય છે, અને એ જ પ્રમાણે ત્રણે ઋતુમાં ભિન્ન ભિન્ન રીતે પ્રકૃતિ દ્વારા પરમાત્માને પામવા યત્ન કરે છે— છતાં એ સર્વ યત્નો નિષ્ફળ જતા લાગે છે. એનું કારણ એટલું જ કે હવે એ જડ વિધિ થઈ રહ્યા છે : આપણા લોકો 'પ્રકૃતિ' એવો પદાર્થ જે લાગ્યે સમજે છે, એની સમક્ષ મનુષ્યહૃદય ખુલ્લું મૂકી એમાં પ્રકૃતિનો પવિત્ર અનિલ શી રીતે ભરવો એ તેઓ સર્વથા ભૂલી ગયા છે.

ઉપરના 'common-place'—તદ્દન સાધારણ—લાગતા અંગ્રેજ

ઉતારાને દિગ્દર્શન માટે ઉપયોગમાં લેવામાં અમારો હિદેશ આટલો નમ્ર અભિપ્રાય વાચક આગળ મૂકવાનો છે : તે એ કે અમારા ધારવા પ્રમાણે પ્રાર્થના-સમાજ, બ્રહ્મ-સમાજ, આર્ય-સમાજ આદિ ધાર્મિક સુધારાની સંસ્થાઓ ખોટા માર્ગે ચલન કરે છે—મૂર્તિ-પૂજન ખોટી છે, વ્રત-વ્રતીલાં ખોટાં છે, પુરાણો ખોટાં છે, આદિઓ સ્વાર્થી હતા, એમણે જ હિન્દુસ્તાન કુખાવ્યું છે ઇલાદિ વિચારોથી આપણો ધાર્મિક ઉદ્ધાર કદી પણ થવાનો નથી. આપણી પ્રાચીન ધર્મવ્યવસ્થા બહુ ઉત્તમ સિદ્ધાન્તો ઉપર રચાયેલી છે. એ વ્યવસ્થા બાંધનાર ઋષિજનોને મનુષ્યની ધાર્મિકતા ખીલવવાના અસંખ્ય માર્ગો અનુભવથી પરિચિત હતા—એનો પૂર્ણ લાભ લેવો એ આપણું કર્તવ્ય છે. ખીજા કોઈ પ્રબળના પૂર્વજોએ એમનાં બાલકો માટે આટલી બધી ધર્મસમૃદ્ધિ મૂકી નથી, અને આપણે એ ધર્મસમૃદ્ધિનો લાભ લઈ ન જાણીએ, એને નકામી ગણી ફેંકી દઈએ તો આપણા જેવા કોઈ જ મૂર્ખ નહિ. આપણી પ્રાચીન સંપ્રદાયપ્રાપ્ત ધર્મવ્યવસ્થા છોડી ન દેતાં, હવે સંસ્કારો પ્રાપ્ત કરી એ વ્યવસ્થાનું 'પૂર્ણ રહસ્ય સમજવું', અને એ વ્યવસ્થાની હવન્ત અસર નીચે આવવું—એ જ આપણા ધાર્મિક ઉદ્ધારનો ખરો માર્ગ લાગે છે.

[વસન્ત, માધ, ૧૬૫૬]

૪ : દેશાન્તરોની ધાર્મિક સ્થિતિ

હાલના ઇટાલીની ધાર્મિક સ્થિતિ વિષે લખતાં, એક લેખક ઇંગ્લેન્ડનાં અને ઇટાલીના ગામડાનાં લોકોની ધાર્મિક સ્થિતિ નીચે પ્રમાણે સરખાવે છે :—

“With all allowance for a considerable minority who have rejected Christianity, there can be no doubt that by far the greater part of the Italian people profess and practise the Catholic religion. The churches are numerous and generally well attended..... There is something beautiful and touching in the unanimity of an Italian village in matters of religion. The English visiter may be moved to righteous envy when he observes the whole population flocking together to the house of God, and compares with this pleasant scene some village at

home, where a greater part of the population spends the Sunday morning in bed, and the rest of the day in the public-house or at the street corner; where those who worship, worship in hostile church or chapel; where most of those who worship in church think they have fulfilled the obligations of Sunday by listening to Matins, and where only a tiny minority offer the the Lord's Service on the Lord's day. "

તારપથ* કે કેથોલિક ઇટાલીના ગામડાઓમાં લોકો જે ઉત્સાહથી દેવળમાં એકઠા થાય છે, અને આખા ગામડામાં ધર્મની જે એકતા હોય છે—એમાંનું પ્રોટેસ્ટન્ટ ઇગ્લડમાં કાંઈ જ નેવામાં આવતું નથી : ઇગ્લડના ગામડામાં જોશો તો રવિવારે રહવારે ફેટલાક હજી તો પચારીમાં જ પડેલા હશે ! બાકીનો દિવસ કલાલના ઘરમાં અથવા એવે જ ખરાબ ઠેકાણે ગાળતા હશે ! ફેટલાક એક સંપ્રદાયના દેવળમાં જશે તો બીજા બીજા સંપ્રદાયના દેવળમાં જશે, અને પ્રાર્થના—સ ગીત સાંભળ્યું એટલે રવિવારનું કર્તવ્ય પૂરું થયું !

પારકાની અધાર્મિકતાથી પોતાની અધાર્મિકતાનો ખ્યાલ કરે એ હૃદય અધમર્મી અધમ હોવું જોઈએ : એવા ઉપયોગને માટે અમે ઉપરને ઉતારો આપ્યો નથી. અમે આમાંથી જે ઉપદેશ કાઢવા માગીએ છીએ તે એ છે કે, (૧) ઇગ્લડમાં ક્રિસ્તીયન ધર્મ ખરાબર પળાય છે, અને આપણો દેશ જ અધાર્મિકતાથી ભરેલો છે એવા વિચારથી આપણા ધાર્મિક ઉદ્ધાર પરત્વે નિરાશ ન થતાં, એમાં જે જે સુધારા કરવા જેવા છે એ ઉત્સાહપૂર્વક કરવા જોઈએ; (૨) બીજી એક વાત એ સમજવામાં આવે છે કે સ્વતંત્ર વિચારપ્રધાન ધર્મથી ધાર્મિક ઐક્યનો ભંગ થાય છે; અને વ્યવસ્થિત સંપ્રદાયસિદ્ધ ધર્મનું અનુસરણ આ ઐક્યને અનુકૂલ છે : આ કેથે લિક ધર્મનું પ્રોટેસ્ટન્ટ ધર્મથી ચઢનાપણું—માટે ધર્મની જડતા દૂર થાય એટલે અંશે વિચારને પ્રવેશ થવા દઈ, સામાન્ય લોકને માટે અમુક વ્યવસ્થિત ધર્મ રહે એ ઠીક છે; (૩) મનુષ્યહૃદય એવું વિશાળ, ગંભીર અને અનૈકતાનું ભરેલું છે કે

* મિ. ચાર્લ્સ જૂથ જેવો એક પ્રોટેસ્ટન્ટ લેખક પણ લંડનના ધર્મી સંબંધી એના એક નવા પુસ્તકમાં રોમનકેથોલિક ધર્મની કેટલીક ઉત્કૃષ્ટતા નીચે પ્રમાણે કબૂલ કરે છે :—

એને સ્વાભાવિક રીતે વિકસવા દેતાં જ એમાંથી વિવિધ પ્રકારના ધાર્મિક ભાવો ઉદ્ભવી આવે છે, અને આ રીતે વિવિધ ધર્મપંથો અને મંત્રદાયો જન્મ પામે છે. પણ એ સર્વ પંથ—સંપ્રદાયની પાછળ ધાર્મિક એકતા હોવી જોઈ એ. આપણે ત્યાં આવા અનેક પંથો હોવા છતાં, આવી એકતા સંપાદન કરવી અશક્ય નથી. આપણો કેળવાયેલો વર્ગ ઇતિહાસદષ્ટિએ જોશે તો આપણા સર્વ પંથો—જૈન અને બૌદ્ધ ધર્મ સુધ્ધા—મળી એક જ ધર્મ-સરિતાનો પ્રવાહ બને છે. અને આપણો અભણ વર્ગ પણ “સર્વ દેવનમસ્કારઃ કેશવં પ્રતિ ગચ્છતિ” એ મૂનનું રહસ્ય—‘ભગવાન બધા એકના એક’ એ વાત—સારી રીતે સમજે છે.

[વસન્ત, માધ, સંવત ૧૯૫૬]

“The reality of the power of the Church of Rome is as remarkable with the cultivated classes as with the rougher, with the educated as well as ignorant, with those who have all worldly advantages no less than with those who have none. For poor and rich alike, their religion seems to be their greatest possession. True religion, however met, brings with it this equality before God. Among those of rank wealth and fashion, whether hereditary Catholics or newly won converts, their faith enters into, and I think, governs their lives to a degree rare among Protestants” (Vol VII. p. 249)

અર્થાત્ રોમનકેથોલિક ધર્મ ગરીબ અને તવંગર સર્વ ઉપર એક-સરખી રીતે ખરી પ્રબળ ધાર્મિક અસર કરે છે.

રોમનકેથોલિક ધર્મની આ ઉત્કૃષ્ટતા ઉપર ખાસ ભાર મૂકવાનું કારણ એટલું જ કે રોમનકેથોલિક ધર્મ આપણા ધર્મ સાથે ઘણી બાબતમાં સામ્ય ધરાવે છે અને આપણા ધર્મ જેવો જ ‘બહેમી’ મનાય છે, છતાં ‘બહેમી’ મનાતા ધર્મમાં ખરું ધાર્મિક બળ પ્રોટેસ્ટન્ટ જેવા શુદ્ધ ધર્મ કરતા વધારે હોય છે એ તરફ ધાર્મિક સુધારો કરવા ઇચ્છનાર જનોએ લક્ષ દેવા જેવું છે.

૫ : ધર્મ-શિક્ષણ

આપણી વર્તમાન કેળવણીમાં ધર્મશિક્ષણની ખામી છે એવી ફરિયાદ આજકાલ ચારે તરફથી સંભળાય છે. પણ એ ફરિયાદ ટાળવાના માર્ગ બહુ સહેલા નથી. આપણા પરધર્મી રાજ્યકર્તાઓએ ધર્મતાટસ્થતુ' વ્રત લીધું છે એટલે તેઓ તરફથી સરકારી શાળામાં ધર્મશિક્ષણ દાખલ કરી શકાય એમ નથી. દેશી રાજ્યમાં એ દાખલ કરી શકાય—પણ અનેકધર્મી વિદ્યાર્થીઓની શાળામાં માત્ર સામાન્ય ધર્મનાં મૂળ તત્ત્વોનું તારણ કે ઐતિહાસિક નિરૂપણ તે ઉપરાંત અધિક સાધ્ય નથી—અને તેમાં પણ કેઈ ધર્મવાળાઓની લેશ પણ લાગણી ન દુઃખાય એવી સંભાળ લઈ કામ કરવું અતિ કઠિન છે. પણ ખરી ધાર્મિક પ્રગતિ માટે આટલું શિક્ષણ બસ નથી. સર્વ ધર્મના સામાન્ય તત્ત્વો જેવાં એ ધાર્મિક ઉદ્ધારતા સંપાદન કરવા માટે સારું છે—પણ એમ કરનારની વાસ્તવિક સ્થિતિ પગથી વિનાના વિશાળ મેદાનમાં ચોતરફ નજર નાખતાં જીભેલા મનુષ્યના જેવી છે; ધાર્મિક પ્રયાણ કરવા માટે તો અમુક ધોરી પન્થનો સ્વીકાર કરવાની જરૂર છે. તમે પૂછશો કે વર્તમાન સમયમાં વળી “પન્થ” કેવા ? આનો ઉત્તર હું એટલો જ આપીશ કે દરેક જણ પોતપોતાની ખાનગી ગદી કાઢે તે કરતાં “ધોરી પન્થ” ચાલ્યો જાય એ પરમાર્થને પ્રાપ્ત કરવાનો વધારે સહેલો અને સહીસલામત માર્ગ છે. પવન ખડક સામે વાતો હોય તો એવા પવનમાં પણ આપણી હોડી નાખી એને ખડક સાથે અથડાવા દેવી એમ મારું કહેવું નથી. પણ યાગવલ્ક્ય, વ્યાસ, શુક્ર, નારદ, મહાવીર, યુદ્ધ, શંકર, રામાનુજ, વલ્લભ આદિ આપણા પ્રસિદ્ધ પ્રાચીન નાવિકોને આપણી નૌકા સોંપીએ તો ખડકનો જરા પણ ભય નથી. તેઓ કુશળ નાવિકો છે, ભવ-સાગરમાંથી અસંખ્ય જીવો એમણે તાર્યા છે, અને આપણને પણ તારવા સમર્થ છે. પણ તેમ થવા માટે આપણી એઓના સામર્થ્યમાં દંઢ શ્રદ્ધા જોઈએ. આપણી શાળાઓના શિક્ષણમાં આ મહાત્માઓ સાથે આપણું કાંઈક ઓળખાણ કરાવવામાં આવે છે—પણ એ શિક્ષણ કેવળ યુદ્ધિની ભૂમિકામાં હોઈ એ થકી સમર્પણનો ભાવ આપણામાં પ્રેરવામાં આવતો નથી. પણ જેમ પ્રભુને આત્મા નિવેદન કર્યા વિના પ્રભુની મીઠાશનો અનુભવ થતો નથી તેમ ઉપર કહેલા નાવિકોને આપણે કર સોંપ્યા વિના તેઓમાં આપણને ઉદ્ધારવાનું કેવું બળ છે એ સમજવું નથી.

આ જાતનું સમર્પણ ઉત્પન્ન કરવા માટે તેઓના અન્યાત્માનું આપણને અહરહઃ પરિશીલન જોઈએ. એ પરિશીલન કરાવવા માટે ખાસ ધાર્મિક શાળાઓ જોઈએ. શાળાઓ તે કેવળ બાળકોને માટે જ નહિ પણ યુવાન અને વૃદ્ધ જનોને માટે પણ જોઈએ, કારણ કે પ્રભુના જ્ઞાનમાં સૌ બાળક જ છીએ. એના ઉપદેશ પુરુષો તે માસિક પગારની દૃષ્ટિવાળા શિક્ષકો કે ધન સત્તા આદિની એપણાઓથી ભરેલા અર્ધસંસ્કારી આચાર્યો નહિ; પણ સાદું જીવન ગાળતા, અને પ્રતિદિન પોતાનો ધાર્મિક અનુભવ વધારે ઉચ્ચ, ગભીર અને વિશાળ કરતા જતા—એવા પરોપકારી વિદ્વાન સંભળવો જોઈએ.

તમે વાજખી પ્રશ્ન કરી શકશો કે—આપણી વર્તમાન અધોગતિની અવસ્થામાં આવા સાધુ પુરુષો ક્યાંથી લાવવા ? આનો ઉત્તર હું એટલો જ આપીશ કે એ જ શાળાઓમાંથી એવા પુરુષો નીકળશે; વર્તમાનના વિદ્યાર્થીઓ એ જ ભવિષ્યના ખરા યુરુઓ બનશે. અને મારા ઉત્તરમાં અન્યોન્યાશ્રય દોષ ભાસતો હોય તો તે સહી લેજો કારણ કે જગતનો સઘળો વ્યવહાર અન્યોન્યાશ્રયથી જ સિદ્ધ છે. એક વખત ગમે તે પદાર્થને ઓળખી જાવી ખાણુ જોદો, પછી એ ખાણુમાંથી લોહું નીકળશે તેની કોદાળી બનાવીશું અને એ કોદાળીથી વિશેષ ખાણુ ખોદીશું. કાંઈ પણ કાર્ય શરૂ કરતી વખતે, એ ઉત્તમ રીતે થાય તો જ શરૂ કરવું એવો આગ્રહ લઈને ખેસીએ તો એક પણ સારું કામ થઈ શકે નહિ. જે સાધનો મળી શકે તેના ઉપયોગ કરીને, પણ ઉચ્ચ લાવના રાખીને શરૂઆત કરીએ તો આજનું સાધ્ય તે કાલનું સાધન બને, અને દિન પર દિન સાધન અને સાધ્ય ઉભયનો ઉત્તરોત્તર સુધારો થતો જાય. માટે આપણા ધર્મનો અને તે સાથે આપણા દેશનો ઉદય ધ્રુવનાર દરેક જનને અમારી નમ્ર વિનંતિ છે કે ધર્મ શિક્ષણ માટે—વૃથા ચર્ચામાં કાળ ન ગાળતા—યોગ્ય ખાનગી શાળાઓ (દિવસમાં માત્ર એક કલાક ઉપદેશ આપે તો બસ એવી શાળાઓ) સ્થાપો. અને એના નિભાવ માટે ઉદાર શ્રીમંતોની તેમ જ આપણાં લાખોની ઉપજવાળા ધર્માદારશાનો—જેના દ્રવ્ય ઉપર આપણો જ હક્ક છે—તેની મદદ લો.

પણ એકલી શાળાઓથી જ આપણી ધાર્મિક સ્થિતિ સુધરી જશે એમ આશા રાખશો નહિ. ગૃહ જેવી ધાર્મિક શિક્ષણની ખીજ શાળા નથી. બાહ્ય શાળાઓમાં પુસ્તક દ્વારા જે શિક્ષણ મળે છે તે ગૃહમાં જીવન દ્વારા મળે છે; પુસ્તકો જે ખુલાસા નહિ કરી શક્યાં હોય તે ગૃહજીવન કરશે. પ્રભુ કરુણામય છતાં મનુષ્યને સિર દુઃખ કેમ નાખતો હશે—ધર્માદિ શંકાઓનું સમાધાન જે ઉત્તમ તારિક્કા નહિ કરી શક્યા હોય તે,—બાળકને ઓસડ

પાતી કે વાંક માટે મારીને રોતી માતા, અને માર ખાધા છતાં માતાને વળગવા જતું અને એના જ ખોળામાં રોઈને સૂઈ જતું બાળક, દર્શન-માત્રથી કરી દેશે. વળી બાહ્ય વ્યવહારના જગતમાં પણ જે જીવન પડદા અને પીછોડાથી ઢંકાયેલું રહે છે તે ગૃહમાં ખુલ્લું—કાંઈ પણ શંકા કે ભયરહિત સ્વરૂપમાં—દેખાય છે, અને યોગીઓ અન્તર્મુખ થઈ વૃત્તિઓનું જે પર્યાલોચન કરે છે તે ગૃહમાં એક બાળક પણ સહજ રીતે હરતાં-ફરતાં રમતાંજમતાં કરી લે છે. માટે ગૃહજીવન પ્રભુ વિનાનું ન રાખો. પ્રકૃતિમાં પ્રભુને નિવાસ ન હોય તો પ્રકૃતિ કેવી શૂન્ય અને અર્થરહિત—છિન્નભિન્ન અને ગાંડી—બની જાય. તેમ ગૃહમાં પણ પ્રભુના વાસ વિના શૂન્યતા અને વ્યર્થતા જ આવે, દેખીતી સમૃદ્ધિ અને જહોજલાલી પણ અંતરમાં દારિદ્ર્ય અને ઝાંખપ વિના અન્ય ન હોય. લક્ષ્મી અને સત્તાથી અગમગતાં દિલ્હી, રોમ અને ધરાન જેવાં મહારાજ્યો એમાંથી પ્રભુને વાસ જોડી ગયો. તેની સાથે ધૂળબેગાં થઈ ગયાં, તો આપણું નહાનું સરખું ઘર—ખોરકું તે શા હિસાબમાં? માટે આપણા ગૃહજીવનમાં જે નાસ્તિકતા અને પ્રમાદ આબ્યાં છે તેને એકદમ દૂર કરો.

આ ધાર્મિક કેળવણી પ્રાપ્ત કરવાની અને કરાવવાની મુખ્ય ફરજ નવું શિક્ષણ પામેલા (ગ્રેજ્યુએટ) વર્ગની છે. એ વર્ગના થોડોક ભાગ જેને કાંઈ પણ ધાર્મિક જૂથ હોય છે તે “સમાજ” કે થિયોસોફી તરફ વળે છે. અને જોકે ધર્મરહિત જીવન ગળવા કરતાં આ વલણ ઘણે દરજ્જે સારું છે, તથાપિ એટલું તો કહેવું જોઈ એ કે થિયોસોફી એ ધર્મ નથી પણ ધર્મનું ફક્ત એક દષ્ટિગ્નિદુ છે; અને “સમાજ”નો ધર્મ તે જીવન નિભાવે એવા પૌષ્ટિક ખેરાક નથી, પણ માત્ર કંઈ ભીનો કરે એવું પાતળું પાણી છે. ખીજું રૂપક લઈ એ તો ચામડીની અને પચમહાજૂતના જીવન્ત દેહની વચ્ચે જેટલો ફેર છે તેટલો “સમાજ”ના ધર્મની અને સનાતન ધર્મની વચ્ચે છે. માટે અમારા ગ્રેજ્યુએટ બન્ધુઓને અમારી વિનંતિ શુદ્ધ સનાતન ધર્મને જીવનમાં ઉતારી એના રસ અને એના બળને અનુભવ કરવાની છે. પામરમાં પામર દેખાતો અભણ ખેડૂત કે પોતાની ધાર્મિક ફરજ વીસરી અધોગતિ પામેલો ગામડાનો બ્રાહ્મણ સર્વ અમારા બન્ધુઓ છે—છતાં અમે ગ્રેજ્યુએટને આ કાર્ય માટે અમારા ખાસ બન્ધુઓ માની વિનંતિ કરીએ છીએ, તેવું કારણ એ કે એ વર્ગથી જ સનાતન ધર્મનો ખરેખરો ઉદ્ધાર થઈ શકશે એમ અમારું માનવું છે. જગતનું વર્તમાન જીવન તેઓ જ જાણે છે, અને સનાતન ધર્મને અજ્ઞાનના કૂપમાંથી કાઢી કયાં મૂકવો એવું ખરું સ્થાન તેઓ

જ સમજે છે. પણ ઍન્યુએટ વર્ગનું આમ ગૌરવ કરવામાં અમે તેઓની વર્તમાન સ્થિતિ વીસરી શું નહિ. બર્ક-એકન કે કેમિસ્ટ્રી-એલિબ્રાના અધ્યયનથી બદકે ટેનિસન, વર્ડ્ઝવર્થના ધાર્મિક ચિન્તનથી પણ, પૂર્વેકાંત કાર્ય કરવાનો અધિકાર પ્રાપ્ત થતો નથી, થવાનો નથી. પશ્ચિમની પ્રબળ પ્રબળોત્તુ ધાર્મિક જીવન શેનાથી પોપાય છે એ વિચારશે તો જણાશે કે આપણી યુનિવર્સિટીમાં શિક્ષણ અપાય છે તેવું શિક્ષણ પશ્ચિમની પ્રબળ વ્યાવહારિક જીવનમાં જ ઉપયોગમાં લેવાય છે—એકે ત્યાં પણ વ્યવહારમાં જોઈતું નૈતિક અને ધાર્મિક બળ તો અન્યત્રથી જ આવે છે. ટેનિસન, વર્ડ્ઝવર્થ આદિનાં ધાર્મિક ચિન્તનો પણ જોટલે અંશે એ પ્રબળની પ્રાચીન ધાર્મિક ભાવના ઉપર અધિક પ્રકાશ પાડે છે તેટલે જ અંશે એ ઉપયોગી થાય છે. અર્થાત્, બાઈબલ ઉપરના ઉપદેશો, તથા જસસ એ મનુષ્ય જાતિને ઉદ્ધારનાર સાક્ષાત્ પ્રભુ છે એવો નિઃશંક વિશ્વાસ—એ જ એ પ્રબળોની નૈતિક અને ધાર્મિક બળ પૂરનાર શક્તિઓ છે. તે જ પ્રમાણે આપણા ઍન્યુએટો પણ ન્યારે આપણા પ્રાચીન ગ્રંથો લઈ, તે ઉપર અન્તરનાં તેજ અને ઉત્સાહથી ભર્યા વ્યાખ્યાનો આપશે, અને કૃષ્ણ x એ સાક્ષાત્ પરમાત્મા છે એમ એમનાં હૃદયો સાચી શ્રદ્ધા ધરશે—ત્યારે જ આપણા દેશનો ધાર્મિક ઉદ્ધાર કરવાનું બળ એમનામાં આવશે.

[વસન્ત, ફાલ્ગુન, ૧૯૬૬]

૬ : ભાવિ અને પુરુષાર્થ

‘એલ્ફિન્સ્ટોનિયન’—પત્રના ગયા અંકમાં મિ. ઓવન નામે એક જૂના વારા—(ઈ. સ. ૧૮૫૭) ના એલ્ફિન્સ્ટન કૉલેજના પ્રોફેસર વિષે ડૉ. ભાડારકરના સ્મરણ પ્રસિદ્ધ થયાં છે. એમાં એ પ્રોફેસરના ઇતિહાસ અને તત્ત્વજ્ઞાનને લગતાં લાપણોનું સ્મરણ કરતાં ડૉ. ભાડારકર કહે છે—

“Butler’s arguments were explained to us in a

x કૃષ્ણ પરમાત્મા છે એમ કહેવામાં, રામ કે શિવ, જગદંબા કે મહાવીર કોઈનો નિષેધ અમને વિવક્ષિત નથી : “કૃષ્ણ” એ તો અમે માત્ર ઉદાહરણરૂપ નામ લીધું છે; તાત્પર્ય કહેવાનું એ છે કે જે નામ ઉપર તમારું હૃદય સાચા ભાવથી લાગે તે નામને તમારા જીવનનો મન્ત્ર કરી જપો અને જપાવો. જે નામનો અવલમ્બ કરશો તે સર્વવ્યાપક હોઈ અન્ય સર્વ નામો પોનામાં સમાવી લેશે.

clear and impressive manner and the great lesson that Prof. Owen endeavoured to impress upon our minds was that in judging of the course of events in human history one should not be led away by a fatalistic principle and say that such and such a man did a certain thing because he could not help doing it but should meet out praise or blame for his action on the supposition that he was a responsible individual."

તાત્પર્ય કે ઇતિહાસના બનાવોમાં અમુક સારું કે ખોટું કૃત્ય થવાનું હતું ને થયું એમ ન સમજવું; મનુષ્ય ભાવિથી અધાર્મિકતાને પાપપુણ્ય કરે છે એમ ન ધારવું; વસ્તુતઃ એનામાં સ્વતન્ત્રતા છે, અને તેથી સારા-ખોટાની જવાબદારી પણ છે. હવે આ વાક્યમાં ભાવિ અને પુરુષાર્થના ઝઘડાનો જે ઉલ્લેખ કર્યો છે તેમાં જોડા ઊતરી સમસ્ત વિષયનું શાસ્ત્રીય નિરૂપણ કરવું એ એક ન્હાની પ્રાસંગિક નોંધમાં અસ્થાને છે. તે ઉપરાંત એ ચર્ચા એની ઉપયોગિતાની દૃષ્ટિએ જોતાં જોતાં અત્યારે નિષ્પ્રયોજન પણ છે; કારણ કે પુરુષાર્થવાદના ચાલુ જમાનામાં એ વાદનું સમર્થન કરવાની જરૂર રહી નથી, અને જે ભાવિ છે તે તો થવાનું જ છે, એટલે ભાવિવાદના સમર્થનથી ભાવિને પણ કાંઈ લાભ થઈ શકે એમ નથી.

પરંતુ ઉપરનું વાક્ય વાંચી સ્વાભાવિક રીતે એક પ્રશ્ન થઈ આવે છે કે એમાં સમાયેલો બોધ હિન્દુ વિદ્યાર્થીઓને માટે ઉત્કૃષ્ટ હશે? એમ હોય તો એક રીતે જરા આશ્ચર્ય જેવું છે, કારણ કે હિતોપદેશ અને પંચતન્ત્રના વાચકને પણ અત્યારે સુવિદિત છે કે આપણાં પ્રાચીન પુસ્તકોમાં પુરુષાર્થવાદનું પુષ્કળ સમર્થન છે. મહાભારતમાં ધૃતરાષ્ટ્રના પાત્ર દ્વારા વ્યાસે એ જ ઉપદેશ કર્યો છે કે નિર્બળ મનુષ્ય જ્યારે જ્યારે અધમ વૃત્તિઓ આગળ નમી પડે છે ત્યારે 'દિષ્ટિ' ચાને 'ભાવિ' તરફ એ આંગળી કરે છે, અને એ જ રીતે એના

૧. મહાભારતમાં ધૃતરાષ્ટ્ર પોતે. અસત્યકથનના પ્રસંગમાં વ્યાસજીએ દોષ કરનાર યુધિષ્ઠિર પાસે ભાવિ ઉપર આંગળી મુકાવી નથી. વ્યાસજીએ જ આશ્ચર્યચકિત થઈ 'અથવા ભાવિ તણા જ પ્રભાવે' એમ ઉદ્ગાર કાઢ્યો છે એ ધ્યાનમાં રાખવું. આ ભેદ મહત્વનો અને ખૂબીદાર છે.

આત્માનો દિન પર દિન અધઃપાત થતો જાય છે. ૨ યોગવાસિષ્ઠ રામાયણ^૩ તો પુરુષકારના પ્રતિપાદન માટે જ રચાયેલું છે એમ કહીએ તો ચાલે. એટલું જ નહિ, પણ ‘કર્મ’ના સિદ્ધાન્ત સાથે આ ભાવિવાદ જોડવામાં આવે છે એ પણ યથાર્થ નથી. મૂળ કર્મનો સિદ્ધાન્ત ઉપનિષદમાં જ્યાં પ્રતિપાદન થયો છે ત્યાં એ વડે પુરુષકારનો મહિમા સિદ્ધ કરવાનો જ આશય છે. બૃહદારણ્યકમાં આર્તભાગ યાજ્ઞવલ્ક્યને પૂછે છે : “હે યાજ્ઞવલ્ક્ય ! સાણસ મરી જાય છે ત્યારે એની વાચા અગ્નિમાં, પ્રાણ વાયુમાં, ચક્ષુ આદિત્યમાં, મન ચન્દ્રમાં, શ્રોત્ર દિશાઓમાં, શરીર પૃથ્વીમાં, આત્મા આકાશમાં, રૂવા ઓષધિમાં, વાળ વનસ્પતિમાં, લોહી-ધાતુ જળમાં લય પામે છે—ત્યારે આ પુરુષ ક્યાં રહે છે ?” ત્યારે યાજ્ઞવલ્ક્યે આર્તભાગને કહ્યું : “આપણે એ જ આ જાણીશું; લોક આ ન જાણે.” પછી એ જાણાએ ખીજ પાસે જઈને વિચાર કર્યો, અને નિર્ણય કર્યો કે મૃવા પછી મનુષ્ય એના કર્મમાં જ રહે છે : આમ કર્મની પ્રશંસા કરી; અને ઠરાવ્યું કે મનુષ્ય સારા કર્મથી સારો થાય છે, અને ખોટાથી ખોટો થાય છે.” વળી એ જ ઉપનિષદમાં આગળ જતા પણ કહ્યું છે કે, “મનુષ્ય જેવું કરે, જેવું આચરે—તેવો તે થાય છે : સારું કર્યું એ સારો થાય છે, ખોટું કર્યું એ ખોટો થાય છે; સારા કર્મથી સારો થાય છે, ખોટાથી ખોટો થાય છે. તેમ જ કહે છે કે, ‘આ પુરુષ (મનુષ્ય), કામમય—કામ(ધૃત્તિ)નો બનેલો છે. જેવી એની ધૃત્તિ તેવો એનો સંકલ્પ (પ્રયત્ન), અને જેવો એનો સંકલ્પ તેવું તેવું કર્મ, અને જેવું કર્મ તેવી ગતિ.’” અર્થાત્ અત્રે કર્મવાદ મનુષ્યને સારા-ખોટાનો જવાબદાર કરવા માટે છે, એ જવાબદારી કાઢી નાખી કપાળે આગળી મૂકવા માટે નથી.

૨. શુભે મારું “મહાભારતનું ઉપદેશરહસ્ય” — (આપણો ધર્મ પૃ. ૫૧૩)

૩. વસિષ્ઠઃ—સર્વમેવેદ હિ સદા સંસારે રઘુનન્દન ।

સમ્યક્ પ્રયત્નાત્ સર્વેણ પૌરુષાત્ સમવાપ્તે ॥

રામ—પ્રાક્તનં વાસનાજાલં નિયોજયતિ માં યથા ।

શુભે તથૈવ તિષ્ઠામિ કૃપણઃ કિંકરોમ્યહમ્ ॥

વસિષ્ઠઃ—અત એવ હિ હે રામ શ્રેયઃ પ્રાપ્નોયિ શાશ્વતમ્ ।

સ્વપ્રયત્નોપનીતેન પૌરુષેણૈવ નાન્યથા ।

શુભાશુભાભ્યાં માર્ગાભ્યાં વહન્તિ વાસનાસરિત્ ।

પૌરુષેણ પ્રયત્નેન યોજનીયા શુભે પથિ ॥

આ કર્મનો સિદ્ધાન્ત હિન્દુ ધર્મની ત્રણે શાખાઓમાં—બ્રાહ્મણ, બૌદ્ધ અને જૈન ત્રણે અવાન્તર ધર્મમાં—માન્ય છે. તથાપિ એમાંની છેલ્લી બેમાં એવું ખાસ પ્રાધાન્ય છે, કારણ કે એમાં ઈશ્વરનું અસ્તિત્વ સ્વીકાર્યું નથી અને કર્મને જ ફલદાતા ગણ્યું છે; વળી બૌદ્ધ ધર્મમાં તો પુનર્જન્મ માટે આત્મા પણ રાખ્યો નથી, અને માત્ર કર્મમાં જ મનુષ્યનું આત્મત્વ સમાવી દીધું છે.

ગૌતમ બુદ્ધ પોતાને ‘કમ્મવાદી’ અને ‘કિરિયાવાદિ’—કર્મવાદી અને ક્રિયાવાદી જણાવે છે. વળી આ રથળે જૈન ધર્મના ઇતિહાસમાંથી મહાવીર સ્વામી અને એમના સામા પક્ષના મંખ (મખખ) દિપુત્ર ગોશાલના સિદ્ધાન્તની સરખામણીનો એક પ્રસંગ ઉતારીએ—જેમાંથી કર્મના સિદ્ધાન્ત માટે બહુ આગ્રહી ગણાતા જૈન ધર્મમાં પણ પુરુષકારને કેવો મહિમા છે એ સમજવામાં આવશે :—

કુંડકોલિય નામે એક મહાવીર સ્વામીનો ઉપાસક હતો. તે એક વાર મધ્યાહ્ને અશોકવૃક્ષની છાયામાં બેઠો હતો. ત્યાં એક દેવે આવી એને કહ્યું : “હે ભાઈ કુંડકોલિય ! ગોશાલનો એવો સિદ્ધાન્ત છે કે—ઉદ્ધોગ × કે કર્મ કે બલ કે વીર્ય કે જેને પુરુષકાર—પરાક્રમ * કહીએ એવું કાંઈ જ નથી; સર્વ પદાર્થ નિયતિ યાને ભાવિથી નક્કી થઈ ચૂકેલા છે. શ્રમણ ભગવાન મહાવીરનો આથી બિલટો સિદ્ધાન્ત છે : એ કહે છે કે ઉદ્ધોગ, કર્મ, બલ, વીર્ય, પુરુષકાર—પરાક્રમ એવું છે, અને સર્વ પદાર્થ નિયત યાને ભાવિથી નક્કી થઈ ચૂકેલા છે એમ કાંઈ નથી. આ બેમાં ગોશાલનો સિદ્ધાન્ત સારો છે, મહાવીરનો ખોટો છે.”

કુંડકોલિયે ઉત્તર આપ્યો : “હે દેવ ! જે તમે કહો છો કે ઉદ્ધોગ, કર્મ, બલ, વીર્ય, પુરુષકાર—પરાક્રમ એવું કાંઈ છે જ નહિ, અને સર્વ પદાર્થો ભાવિથી નક્કી થઈ ચૂકેલા છે એવો ગોશાલનો સિદ્ધાન્ત જ ખરો છે, અને ઉદ્ધોગ, કર્મ, બલ, વીર્ય, પુરુષકાર—પરાક્રમનું પ્રતિપાદન કરનારો મહાવીર સ્વામીનો ખોટો છે, તો કૃપા કરી કહેશો કે આપે આ દિવ્ય પ્રભાવ—આ દેવપણું—શી રીતે પ્રાપ્ત કર્યું ? પુરુષકાર—પરાક્રમથી કે તે વગર ?” દેવે જવાબ દીધો :—“તે વગર; એમનું એમ.” કુંડકોલિય : “વારું; ત્યારે આ અસંખ્ય જીવો જે દેવપણું પ્રાપ્ત કરવા માટે ઉદ્ધોગ કરતા નથી તે કેમ દેવ

* મૂળમાં ‘ઉત્થાન’=જીલા થવું, ઉઠાવ.

* પુરુષનું કરવું—પરાક્રમ; પુરુષનું કરેલું પરાક્રમ.

જની ગયા નથી ? માટે, હે દેવ ! તમને આ પદ, એ મેળવવા માટે કરેલા ઉદ્યોગ થાને પુરુષકાર-પરાક્રમને લીધે જ મળ્યું છે, મળવાનું હતું અને મળ્યું છે એ તમારું કહેવું જોડું છે.” આ સાલળી દેવને થયું કે મેં આને ચળાવવાનો યત્ન કર્યો એ જોડું કયું. પછી તુરત એ દેવ અન્તર્ધાન થઈ ગયો.

આમ હિન્દુસ્થાનના સનાતન ધર્મને ન્યાય કરીને હવે મિ. ઓવનને ન્યાય કરીએ. મિ. ઓવનને આજથી પચાસ સાઠ વર્ષ ઉપર ભાવિવાદ સામે હિન્દુ વિદ્યાર્થીઓને ચેતવણી આપવાની જરૂર લાગી હોય તો તેમાં આશ્ચર્ય નથી. એ સમયમાં આપણો દેશ અસંખ્ય ક્ષેત્રે-કલહથી થાકીને અને પુરુષપ્રયત્નની નિષ્ફળતા અનેક દિશામાં અનુભવીને, ભાવિવાદની મુપ્રતિમા આરામ લેતો હતો. તેને હવે ફરી જગત્ થઈ ઉદ્યોગપરાગણ થવાનો ઉપદેશ કરવાની જરૂર હતી. મુપ્રતિ એ અજ્ઞાનની દશા છે અને જગત્ અવસ્થામાં જ વસતું યથાર્થ જ્ઞાન થાય છે, તેમ ભાવિવાદ અજ્ઞાન-રૂપ છે અને પૌરુષવાદ જ ખરો છે. તથાપિ ભાવિવાદને પણ ન્યાય કરવા ખાતર એટલું ઉમેરવું જોઈએ કે જેમ મુપ્રતિ વિના મનુષ્ય ગાંડા થઈ જાય અને જગદવસ્થામાં પણ શાન્ત રીતે વિચાર કરવા માટે મનની જે સ્થિતિ જોઈએ તે ન પ્રાપ્ત થાય—તેમ ભાવિવાદ પણ મનુષ્યને, નિષ્ફળતાની સ્થિતિમાં હૃદયને વિશ્રામ આપી, ભવિષ્યના પુરુષકાર માટે સમર્થ બનાવવાનું કાર્ય કરે છે. પ્રેમ અને કરુણાના ગુણોથી સંહિત અને કેવળ ન્યાયકારી તથા પાપ માટે ઉગ્ર દંડ કરનાર—એવા પ્રભુની ભાવના જેમ સર્વ મનુષ્યને અનુકૂળ પડતી નથી, તેમ શુદ્ધ પૌરુષવાદ પણ સધળી સ્થિતિના જનને એક જ જનસમાજને પણ નિત્ય-નિરન્તર અનુકૂળ આવતો નથી. ભાગેલાં હૃદયને સાજાં થવાં માટે જે આશ્વાસન જોઈએ, તે કોઈને કોઈ જાતના ભાવિવાદ વિના બનતું નથી.

મનુષ્યની ઇચ્છા આ જગતના અનુભવમાં અસંખ્યવાર કૃતિ થાય છે, અને તેમાંથી એને એક નિશ્ચય એ ઉત્પન્ન થાય છે કે આ જગતમાં મારી ઇચ્છા કરતા કોઈકે પણ અધિક શક્તિ છે. એ અધિક શક્તિને એ ‘ઈશ્વર-ઇચ્છા’ એવું નામ આપે છે, અગર તો એ દેવની ઇચ્છાને

> “નસ્થિ ઉદ્ઘાણે હ વા ક્રમે હ વા વલે હ વા વીરિણ હ વા પુરિસકારપરક્રમે હ વા, નિયયા સવ્વ ભાવા...અન્થિ ઉદ્ઘાણે પરક્રમે હવા અણિયયા સવ્વભાવા”

—ઉવાસગદસાઓ (ઉપાસકદશાઃ)

‘દૈવ’ કહે છે. કાંઈ સમજણ ન પડે તો એ અગ્નાત શક્તિને ‘અદૃષ્ટ’ કહીને વિરમે છે. અથવા તો ‘વાવે એવું લણું’ એવો નિયમ સ્વીકારીને પૂર્વજન્મનાં અદૃષ્ટ કર્મનું ફળ જ પોતે આ જન્મમાં ભોગવે છે એમ માને છે. આમ કોઈ ને કોઈ રૂપે ભાવિનું બળ મનુષ્ય સ્વીકારે છે જ, પણ એ ભાવિને અન્ધ અને ઉન્મત્તવત્ કામ કરતું માનવું એ ઈશ્વરને બદલે શેનાન (આસુરી સંપત્તિ)ને જગતનો રાજા માનવા બરાબર છે, અને કોઈ પણ મનુષ્ય આ સિદ્ધાન્ત એક ક્ષણવાર પણ ખરેખર રીતે માનતો નથી. એટલે ભાવિવાદની પાછળ ઈશ્વરવાદ છે એમ કહીએ તો ખોટું નથી. સંશયવાદીઓ—જેઓ ઈશ્વરના અસ્તિત્વ વિષે અને એના સ્વરૂપ વિષે સંદેહમાં જ રહેવું પસંદ કરે છે—તેને પણ આ જગતમાં કોઈક શક્તિ છે એમ સ્વીકાર્યા વિના ચાલતું નથી, અને એ શક્તિ કાંઈક નિયમસર કામ કરે છે, અને એ નિયમ એકંદરે કલ્યાણકારી છે, એમ પણ વળી અનુભવને આધારે કબૂલ કર્યા વગર છૂટકો થતો નથી. એટલે સંશય ભીડી જઈ ઈશ્વરવાદ જ પાછો સિદ્ધ થાય છે. આમ પરિણામે ભાવિ તે ન્યાયકારી પ્રશ્ન નિર્મે છે, અથવા તો ન્યાયરૂપ કર્મના નિયમને અનુસરીને ઊપજે છે, એ બે પક્ષ જ વિચારવાના રહે છે. એ બંને પક્ષમાં ભાવિની પાછળ છેવટે ન્યાય ભ્રમો છે. અને ન્યાય માગી લે છે કે જ્યાં શક્તિ ત્યાં જ જવાબદારી, એટલે ભાવિનો સિદ્ધાન્ત લેતાં પણ છેવટે મનુષ્યમાં શક્તિનો સ્વીકાર—અર્થાત્ પુરુષકારનો અવકાશ—પ્રાપ્ત થાય છે. તાત્પર્ય કે આ જગતમાં પુરુષપ્રચલન જ્યાં સુધી કુદૃષ્ટ થતો દેખાય છે ત્યાં સુધી ભાવિ સ્વીકાર્યા વિના છૂટકો નથી; પણ એ જ ભાવિ જો ઈશ્વર અને ન્યાય સાથે જોડાયેલું રહે તો એમાં પુરુષકારને માટે પૂર્ણ અવકાશ છે. અનિષ્ટ અચુકત ભાવિવાદ એ જ છે કે જેમાં મનુષ્ય પોતાના કર્મની—વિશેષમાં, અકર્મની—જવાબદારી લહેતો નથી.

[વસન્ત, ચૈત્ર, ૧૯૬૬]

૭ : ધર્મનું સાહિત્ય

અદારમી સદીના યૂરોપમાં શુદ્ધિવાદ (‘Rationalism’)નું બહુ પ્રાબલ્ય હતું. ડેકાર્ટના સમય પછી ધર્મના મહાપ્રશ્નો સ્વતન્ત્ર શુદ્ધિ વડે ચર્ચાવા લાગ્યા હતા અને વોલ્ફ નામના જર્મન ફિલસૂફ સુધી આવતા તો, જીવ, જગત અને પરમાત્મા સંબંધી સઘળાં ગૂઢ સત્યો મનુષ્યશુદ્ધિએ હસ્તામલકવત્ થયેલા માની લીધાં હતા. ત્યાં કેન્ટે + મૂળ પ્રશ્ન જ પૂછ્યો

+ જર્મન ઉચ્ચાર કાન્ટ.

કે મનુષ્યશુદ્ધિમા મન અને ઇન્દ્રિયોથી પર એવી વસ્તુ મહત્ત્વ કરવાનું સામર્થ્ય છે ખરું ? મનુષ્યશુદ્ધિનું બંધારણ તપાસી એણે નિર્ણય કર્યો કે—નથી. પણ તે જ સાથે એણે બતાવ્યું કે શુદ્ધિ ઉપરાંત મનુષ્યમાં કેટલીક વૃત્તિઓ છે—ભાવનાવૃત્તિ, નીતિવૃત્તિ અને રસવૃત્તિ—જે દ્વારા મનુષ્ય પરમતત્ત્વને અનુભવી શકે. કેન્ટે આ પ્રતિપાદન કર્યું તે પછી એના ઉપર ઘણી ટીકાઓ થઈ છે. મનુષ્યઆત્માના આવા ખંડ—જુદીજુદી વૃત્તિઓરૂપી—પાડી શકાય કે કેમ ઇત્યાદિ પ્રશ્નો પુછાયા છે, પણ આજ એક વાત સિદ્ધ મનાઈ ચૂકી છે કે પરમતત્ત્વને પામવું હોય તો એ કેવળ શુદ્ધિથી પામી શકાશે નહિ. ઠાઈ એક વૃત્તિ ઉપર ભાર મૂકે છે, ઠાઈ બીજી ઉપર મૂકે છે—પણ સૌથી વધારે પ્રતિષ્ઠિત સિદ્ધાન્ત તો અત્યારે એ જ છે કે પરમતત્ત્વને પામવું હોય તો અખંડ મનુષ્યે એ તરફ જવું જોઈએ—તાત્પર્ય કે પરમતત્ત્વને અનુભવવાનું સાધન કેવળ શુદ્ધિ નથી, પણ હૃદય છે, કૃતિ છે, અને વધારે સારી રીતે બોલીએ તો અખંડ જીવન છે. આમ હોવાથી વિચારઅન્યો એ જ ધર્મનું સાહિત્ય નથી. અને ‘રૂપકો, કલ્પિત વાર્તાઓ’ આદિ ત્યજી, ‘તેમને સ્થાને ચોક્કસ અર્થવાળા પદો વાપરી, સાદી અને સીધી ભાષા’માં ધર્મનું નિરૂપણ કરવું જોઈએ એમ જે કેટલીક વાર ઇચ્છા દર્શાવવામા આવે છે તે બરાબર નથી. જે ધર્મના વ્યાખ્યાનનો એક પ્રધાન ઉદ્દેશ ધાર્મિક વૃત્તિ જગાડવાનો હોય તો અખંડ જીવનને સ્પર્શ કરે—કલ્પના જગાડે, હૃદયમાં રસ પૂરે, અને હાથને હલાવે—એવી વાણીમા ઉપદેશ કરવો જોઈએ. આ વાણી આપણા ઋષિઓ અને સન્તોને પ્રાપ્ત હતી. આપણામા એ નથી. પણ તેથી શું આપણા બન્ધુઓને એવી વાણી સાંભળવા તરફ દોરવામાથી પણ ‘જવું’ ? નીચેના ઉતારા શબ્દપ્રમાણ નથી, પણ એવા પ્રતિષ્ઠિત પુરુષોના અભિપ્રાય છે કે સહસ્રા અવગણી શકાય એવા નથી. અને અનુભવ પણ એની યથાર્થતામાં પ્રબળ સાક્ષી પૂરે છે. તે માટે, ધર્મના પ્રદેશમાં જેઓ ‘રૂપક અને કલ્પિત વાર્તાઓ’નો ઉપયોગ અનિષ્ટ ગણે છે, તેમને એ ઉતારામાથી નવું દૃષ્ટિબિન્દુ જડશે એમ ધારી અત્રે ટાંકે છું :

(૧) It is good that a man should thus be made to feel in his heart how small a part of him his head is—that the Scientific Understanding should be reminded that it is not the Reason—the Part, that it is not the Whole Man.

It is a profound remark that Imagination

rather than Reason makes the primary difference between man and brute.

—Professor Stewart's "The Myths of Plato".

(୨) "The critics will tell you that the use of this mode of instruction in ancient times was a consequence of the oral teaching then prevalent; that printing being unknown, and writing uncommon, it was necessary to strike deep into the mind at once the lesson which vanished on the lips; that so the prophets in the palace or the street, the seer in the desert, the man of God on the beach or hill-side, borrowed hints from the scene around, and painted sacred things in the individual and dramatic forms on the imagination of monarch or of multitude. But now that art has clipped the 'winged words', and memory betakes itself to books, we are more elaborately and precisely taught by argument and precept; and human nature, emerging from its childhood, exchanges its love of fable and similitude for moral and religious philosophy. I rather suspect a different cause for the phenomenon in question; and doubt whether, even if Jesus of Nazareth were living among us now, amid all the advantages of cheap tracts and daily journals, he would teach us much otherwise than after the old fashion, not with the dead page and laboured disquisition, but with the living voice, and the artless parable. For, I take it, different conceptions of the work to be achieved lie at the root of his method and of ours: ours assuming that religion is to be put into the mind; his, that it is to be brought out of it; ours aiming to teach

the truth by intellectual judgment; his to inspire it by moral sympathy; ours speaking with didactic boldness as to the ignorant; his with mystic hints and deep suggestions, as to a fraternity already taught of God, and needing but a new touch of holy light to reawaken trust and wonder from their sleep. He who instructs by indirect and figurative methods, and avoiding literal statements, delights in allusion and analogy, supposes one or both of two things; viz, that the subject is incapable of direct presentation; or, that his hearers possess its fundamental ideas, and require, not its form with their thought, but its spirit in their souls. Both these assumptions appear to me to pervade the whole ministry of Christ; to have opened his lips in parables, as the natural speech of religion; and to explain in part, why 'never man spake like this man'.

—Dr. Martineau's "Hours of Thought".

તાર્પર્ય કે—(૧) શુદ્ધિ એ સકલ મનુષ્ય નથી; મનુષ્યનું મગજ એ મનુષ્યનો બહુ જ અલ્પ ભાગ છે, અને એ વાતનો એના હૃદયને અનુભવ કરાવાય એ હીક છે.

વળા, ખરું જોતા શુદ્ધિ નહિ પણ કલ્પના એ જ મનુષ્યનો પશુચર્યા ભેદક ગુણ છે.

(૨) કેટલાક એમ ધારે છે કે અસલ સન્તો મહોએ રૂપકની ભાષામાં ઉપદેશ કરતા કારણ કે તે વખતે લખવાની કળા હાલના જેવી નહોતી અને તે માટે એ ઉપદેશને હૃદયમાં દસાવવા સારું રૂપક અને કલ્પનાનાં ચિત્રોની જરૂર પડતી. પણ વસ્તુનાં એમ નથી. ઇસુ ખ્રિસ્ત આજ ઉપદેશ કરતો હોત તો પણ રૂપકની ભાષામાં જ ઉપદેશ કરત. કારણ કે ધર્મ બહારથી લરવાનો નથી પણ અંતરમાંથી કાઢવાનો છે, અને તે માટે આત્માનું જે ઉદ્દ્યોધન કરવું જોઈએ તે સીધી, યોડી ભાષામાં ધર્મ

શકવું જ નથી.

આટલા માટે જ રૂપક અને અર્થવાદનો ઉપયોગ ઇષ્ટ ગણી શ્રુતિ કહે છે, ‘પરોક્ષપ્રિયા હિ દેવાઃ’ દેવાને આડકતરું નિરૂપણ ગમે છે. અને શ્રુતિનાં સત્યોને વધારે લોકપ્રિય વાણીમાં બહલાવનાર ઇતિહાસ અને પુરાણનો ઉપયોગ કરવા નીચેની પંક્તિઓ કહે છે :

इतिहासपुराणभ्यां वेदं समुपबृहयेत् ।

विभेत्यल्पभુताद्देवो मामयं प्रहरिष्यति ॥

‘ઇતિહાસ અને પુરાણ વડે વેદનું કીક કીક ઉપનૃંહણ કરવું. અલ્પ શ્રુતથી વેદ બહીએ છે કે રખેને આ મને મારે.’

આપણાં ઇતિહાસ અને પુરાણોનું આપણા ધાર્મિક સાહિત્યમાં કેવું મહત્ત્વનું સ્થાન છે એ આર્થસમાજ લાલા લજપતરાયને પણ ડો. આનન્દ-કુમારસ્વામીના સમાગમ પછી સમજાયું હતું.’

[વસન્ત, વૈશાખ, સં. ૧૯૭૦]

૮ : ૪ થી ઑગસ્ટની પ્રાર્થના

આજ યુદ્ધને ત્રણ વર્ષ થયાં. લોડ કિચનરે ઑઝામાં ઑછી ઑકેલી અવધ પૂરી થઈ, ‘હજી યુદ્ધ કેટલું ચાલશે ?’—એમ ઘણેક સ્થળે પુછાય છે. આ પ્રશ્ન સાંભળી ક્ષણવાર મને રાજશેખર કવિના બાળરામાયણ નાટકનો મારો પ્રિય શ્લોક સાંભરે છે. રામ, સીતા અને લક્ષ્મણ વનવાસે જવા નીકળ્યાં છે : હજી સૌ અયોધ્યા નગરીના પાદરમાં જ છે, ત્યાં—

सद्यः पुरीपरिसरेऽपि शिरीषमृन्धि

गत्वा जवात् त्रिचतुराणि पदानि सीता ।

गन्तव्यमस्ति कियदित्यसकृद् भ्रुवाणा

रामाभूणः कृतवती प्रथमावतारम् ॥

સીતાજી ઝટ ઝટ ત્રણ ચાર પગલાં ચાલીને પૂછે છે—‘હવે કેટલું જવાનું બાકી રહ્યું ?’ : આમ ફરી ફરીને સીતાજીએ પૂછ્યાં ક્યું ત્યારે, રામચન્દ્રજીના નેત્રમાથી કદી નહિ પડેલાં અશ્રુ પહેલવહેલાં પડ્યાં ! હજી આપણે યુદ્ધને પાદરે જ છીએ એમ તો નથી જ, પણ હજી અન્ત દર લાગે છે. અને જેઓએ આ મહાધૌર યુદ્ધનાં દુઃખ કદી નહિ કંપેલાં

તેવાં અનુભવવાં માડ્યાં છે તેઓ યુદ્ધનો અન્ત આવે તો સારું એમ ધ્રુવે તો તે સ્વાભાવિક છે.

આ ત્રણ વર્ષથી પૃથ્વી ઉપર રાત દિવસ કેટલી બધી રુધિરની નદીઓ વહાઈ કરે છે એ કલ્પનામાં લાવો : કેટલા બધા 'રુધિરપ્રિય'ને અને કેટલી બધી 'વસાગન્ધા'ઓને * આજકાલ ભરપૂર અન્નપાન થઈ ગયાં, પૃથ્વી ઉપરથી કેટલા બધા અભિમન્યુઓ માત-પિતા અને પત્નીને રડતાં મૂકી ચાલ્યા ગયા ! અરે ! એમની સખ્યા પણ એટલી બધી થઈ ગઈ કે અત્યારે 'અભિમન્યુ અને ઉત્તરા'નું કાવ્ય રચી જગતને રસમગ્ન કરવાનો પણ અવકાશ રહી નથી ! વળી, આ યુદ્ધમાં પ્રતિદિન જે દ્રવ્ય ખર્ચાય છે એનું તો શું જ કહેવું ! ગોલ્ડસ્મિથ તવંગરના પોષાકને નિર્દેશીને કહે છે કે એમનાં વસ્ત્રોમાં એટલું બધું કપડું નકાચું ભરવામાં આ ૧ છે કે એમાંથી ગરીબ નવસ્નાનાં અંગ ઢંકાય !—એ જ રીતે આ દ્રવ્ય કેળવણી, આરોગ્ય વગેરે લોકહિતને માર્ગે ખર્ચાયું હોત તો આજ આપણા નેત્ર આગળ કેઈ જુદી જ પ્રકાશ અને તદ્દુરસ્તીથી ભરેલી દુનિયા પથરાયેલી હોત ! અને આ ખર્ચને લીધે જગતનો ભવિષ્યનો સુધારો પણ કેટલો બધો અટકી પડશે એ કલ્પવું કઠિન નથી.

આમ, આ યુદ્ધ ઝડપે શમે તો સારું એમ સૂચવનાર સઘળી દલીલ કરી રહ્યા પછી પણ—એક દષ્ટિબિન્દુ એ સઘળી દલીલના ઉત્તરમાં ઉપસ્થિત રહે છે : જગતે આટલી બધી જનમાલની ખુવારી ફોકટ જ વેંકવી ? જર્મનીના હુપદને તોડ્યા વિના જગતનું કલ્યાણ છે ? એક વાત ખૂબ ધ્યાનમાં રાખવાની છે કે આ યુદ્ધમાં જીતવાનો આપણો એક ઉદ્દેશ આપણું પોતાનું રક્ષણ કરવા માટે હતો, (લૉડ રોબર્ટ્સે યુદ્ધના આરંભ વખતે આ સ્પષ્ટ અને નિઃખાલસ રીતે જણાવ્યું હતું), તથાપિ તે સાથે અન્ય નહાની પ્રબળોત્તું રક્ષણ પણ જોડાયેલું હતું, અને યુદ્ધ જેમ આગળ ચાલતું ગયું તેમ આ જગતનું બંધારણ કેવા પાયા ઉપર રચાવું જોઈ એ—જય ત્યાં ધર્મ ? કે ધર્મ ત્યાં જય ?—એ મહાન નૈતિક—સાર્વત્રિક અને ત્રૈકાલિક—સલ્તનો પ્રશ્ન વધારે ને વધારે સ્પષ્ટતાથી ઉપસ્થિત થવા લાગ્યો છે, અને એનો ઉત્તર 'ધર્મ ત્યાં જ જય' એ મહાભારતના શબ્દોમાં સિદ્ધ કરવો એ કર્તવ્ય અત્યારે જગતના એક મોટા સામ્રાજ્ય તરીકે આપણા ઉપર પ્રભુએ મૂક્યું છે, સ્વાર્થ સાથે જોડીને મૂક્યું છે,

* જુવો 'વેણીસંહાર' નાટકમાં ભારતયુદ્ધનું વર્ણન.

પાંડવો ઉપર મૂક્યું હતું તેમ. એ કર્તવ્યને! બ્રિટિશ સામ્રાજ્યના એક અંગ તરીકે નિર્વાહ કરવા માટે પ્રભુ હિન્દને સામર્થ્ય આપે! એ આજ આપણી પ્રાર્થના છે.

x

x

x

પ્રાર્થના? ગઈ સદીમાં યુરોપમાં ‘Efficacy of Prayer’ વિષે —પ્રાર્થના સફળ થતી હશે ખરી?—એમ પ્રશ્ન પુછાતો હતો, (એક રીતે આ પ્રશ્ન બહુ જૂનો છે : પ્રાચીન ગ્રીસમાં પણ પુછાતો હતો.) અને એની નિરર્થકતા સિદ્ધ કરવાની દલીલમાં કહેવાતું હતું કે આવડા મ્હોટા બ્રહ્માંડમાં મનુષ્ય તે શી વિસાતમાં કે એની પ્રાર્થના સાલળવાની પરમેશ્વરને દરકાર હોય? વળી, પરમેશ્વર આપણી પ્રાર્થના સાલળતો હોય તો પણ વિશ્વના નિયમને તોડી આપણી પ્રાર્થના સફળ કરવાની એનામાં શક્તિ છે? આ બેમાં વળી એક ત્રીજી દલીલ અત્યારે એ ઉમેરાય છે કે આપણા શત્રુ પણ આ જ રીતે પ્રાર્થના કરતા હશે તો પ્રભુ કેની પ્રાર્થના સાલળશે? આમાની પહેલી દલીલ તો પ્રભુના સ્વરૂપ સબંધી વિચાર આગળ એક ક્ષણવારમાં શમી જાય છે. પ્રભુ મ્હોટાથી મ્હોટો—સૌથી મ્હોટો છે; પણ મ્હોટો જ નથી : જેમ મ્હોટાથી મ્હોટો તેમ જ ન્હાનાથી ન્હાનો છે : એ માત્ર મ્હોટો વાને વ્યાપક હોઈ, બ્રાઉનિંગ કહે છે તેમ, ‘close behind a stomach cyst’—ઝીણામાં ઝીણા જીવકણની * પાછળ આવેલો હોય છે એમ જ નથી : પણ અગોરળીયાન્ મહતો મહીયાન્” —મ્હોટાથી મ્હોટો, તેમ જ ન્હાનાથી ન્હાનો છે—અને આમ ન્હાનાથી ન્હાનો છે. તેથી જ અણુમાં અણુ—પરમાણુ—થી પણ એ અણુતર વાને ઝીણો છે, તથા ન્હાનામાં ન્હાના જીવકણના, અન્તરમાં રહેલો છે. અને તેથી પ્રભુના અનન્ત વિરાટ સ્વરૂપથી અંજાઈ થરથરી જતા અર્જુનને એનું લઘુ સૌમ્ય સ્વરૂપ એના હૃદયને આહ્વાદ અને વિસામે છે. મનુષ્ય એના સંકટના વખતમાં એના નિકટમાં નિકટ સખા અને જીવનના સારથિ પરમાત્માનું સાહાય્ય ન માગે તો કેનું માગે?

હવે ખીજે વાઘો એ લેવામાં આવે છે કે પ્રભુ લલે આપણી પ્રાર્થના સાંલળતો હોય, અને એને પ્રાર્થના કરવી એ મનુષ્યને સ્વાભાવિક હોય—તથાપિ એ પ્રાર્થના સાંલળી વિશ્વના નિયમ તોડી આપણું કાર્ય કરવાની

* ‘a stomach cyst’ જીવકણ, કે જેના સર્વ અવયવો અને ઇન્દ્રિયો તે માત્ર જીવધાતુને ધારણ કરનાર હોજરીની કાયળી જ.

પ્રભુની શી શક્તિ છે ? પ્રભુનું સ્વરૂપ જેણે યથાર્થ ગ્રહણ કર્યું છે, એના આ વિશ્વ સાથે અને એના નિયમ સાથે શો સંબંધ છે એ જાણી જાતરી વિચાર્યું છે—તે આ દલીલને ઘડી પણ માન્ય નહિ કરે. શું પ્રભુ કર્તુમ્ અકર્તુમ્ અન્યથા કર્તુમ્ સમર્થઃ ? નથી ? ‘અસલ હશે—અણાની અને બહેમ જાનોની દષ્ટિએ હશે; પણ આ વિશ્વ ઉપર સાચાંસનેા ઝળહળતો પ્રકાશ પડ્યો અને વિશ્વના નિયમ શોધાયા અને સકલ વિશ્વ કાર્યકારણના નિયમની શૃંખલાયેલું છે, એમ જણાયું—ત્યારથી જગતનો એ સ્વચ્છન્દી અને ગાડો રાજા આપણી કલ્પનામાંથી બાંધી ગયો છે, અને એને રથળે અત્યારે કાર્યકારણનો મહાનિયમ કાયદાસર અને ઠરેલ રીતિએ રાજ્ય કરવા બેઠો છે.’ આ દલીલ ઠીક છે : પ્રજાસત્તાની ભાવનાના વર્તમાન સમયમાં એ આપણને ઝટ ગળે જાતરી જાય એવી છે. પણ તે યથાર્થ છે ? વિશ્વના નિયમ તે વિશ્વના પ્રભુને પણ લગાડશે ? ‘anthropomorphic God’ ની માન્યતાને—યાને મનુષ્યદષ્ટાન્તથી પ્રભુની કલ્પના કરવી એને—ભ્રાન્તિ માનનાર સાચાંસવાદીઓ આ જડ જગતના દષ્ટાન્તથી પ્રભુની કલ્પના કરવામાં કાંઈ બુદ્ધિદોષ નહિ જુવે ? આ વિશ્વ કાર્યકારણના નિયમથી શૃંખલાયેલું છે કે સંકળાયેલું છે ? પ્રભુએ જગતમાં કાર્યકારણનો નિયમ પ્રવર્તાવ્યો છે એ જગતની શૃંખલા નથી પણ સંકલના છે : શૃંખલા જડ પદાર્થની બનેલી હોય, પણ સંકલના તો ચેતનધર્મ છે : આ વિશ્વની કલના કરવી—ચેતન્યની એકતા વિના વિશીલ્પ થઈ જતા આ વિશ્વના પદાર્થોની ‘સમ’—યાને એકત્ર, એકતામાં—‘કલના’ કરવી અર્થાત્ એને જોડવા (સમ) અને સમજવા તથા સમજાય એવા કરવા (કલના)—એ પ્રભુ કરે છે. એ જગતને પોતાના નિયમથી બાંધતો નથી, પણ પોતાના વાસથી જીવતું અને બોલતું ચાલતું કરે છે : બહિર્યામી અને અન્તર્યામી વચ્ચે આ જ મહોટો ફેર છે : બહિર્યામી બહારના નિયમથી બાંધે, પણ બાંધવામાં પોતે પણ બાંધાય; અન્તર્યામી માહેથી બાંધે. પણ બાંધવામાં જ—બાંધવાની ક્રિયામાં જ જીવન આપે અને પોતે એ બંધનથી સ્વતન્ત્ર રહે. પરમાત્મા આ વિશ્વનો અન્તર્યામી હોઈ એને જીવતું અને કાર્યકારણના નિયમ વડે બોલતું ચાલતું કરે છે; પણ જાતે એ નિયમથી બંધાતો નથી. જેના વડે નિયમનું અસ્તિત્વ બને એને એ નિયમ બાંધે એ તો—સમુદ્રના તરંગો સમુદ્રને બાંધે એમ કહેવા સમાન છે.

‘પરમાત્માને આ વિશ્વના નિયમો લલે લાગુ પડતા ન હોય—પણ આ વિશ્વમાં નિયમ પ્રવર્તે છે અને એ નિયમમાં મનુષ્યથી ફેરફાર થઈ

શકતો નથી એમાં કંઈ શંકા છે? બેશક, આ વિશ્વમાં નિયમ પ્રવર્તે છે અને એ નિયમમાં મનુષ્યથી ફેરફાર થઈ શકતો નથી એ સાચું છે. પણ એ નિયમ સર્વ કલ્યાણનિધાન પ્રભુનો કરેલો છે; અને એ નિયમ ભેદે મનુષ્ય ફેરવી શકતો નથી તોપણ એ નિયમનો લાભ લઈ શકે છે, એના પ્રકટીકરણનું સ્થાન એકને બદલે ખીજું કરી શકે છે: જળ અને અગ્નિના સંયોગથી વરાળ ઉત્પન્ન થાય છે એ પ્રકૃતિનો નિશ્ચલ નિયમ છે, પણ એ વરાળને એન્જીનમાં ભરી ગાડી ચલાવવી એમાં મનુષ્યની શુદ્ધિને અને એથી કર્તૃત્વશક્તિને અવકાશ છે, અને તે થકી વિશ્વના નિયમનો ભંગ થતો નથી, પણ એ નિયમનું પ્રકટીકરણ અને વિશેષ ઉદાહરણ થાય છે.

આ જ રીતે અત્યારે આપણે જે પ્રાર્થના કરવા ઇચ્છીએ છીએ તે પ્રભુના નિશ્ચલ નિયમ ફેરવવા માટે નથી, પણ એ જ નિયમનો લાભ લેવા માટે છે, એ નિયમ આપણામાં પ્રકટ કરવા સાર છે. હવે પ્રભુના એ નિયમ શા શા છે એ ભેદ એ: એક જ વાક્યમાં સર્વ નિયમ સમાવીએ તો—
 ‘ધર્માવિનિદ્વો મૂતેષુ કામોઽસ્મિ મરતર્થમ’—ધર્મથી અવિરુદ્ધ એવી જેટલી ઇચ્છા તે પ્રભુનું રૂપ છે, અન્ય નહિ. એને જ પ્રકૃત સમયમાં વિશેષરૂપે તપાસીએ તો તે પ્રમાણે જણાય છે: એક તો અત્યારે, ન્હાનાં ન્હાનાં રાજ્યો પણ મ્હોટા રાજ્યોને હાથે રક્ષણને પાત્ર છે એ સિદ્ધાંત ભેરથી પ્રતિપાદન થતો આવે છે. બેલ્ગિયમ, સર્વિયા, રૂમાનિયા અત્યારે હુતપ્રાય થઈ ગયાં છે. એને એની મૂળ સ્વતન્ત્રતામાં આપણે ફરી શોધવાં છે, અને તેમ કરવાના પ્રયત્નમાં ન્હાનાં રાજ્યોની સ્વતન્ત્રતા પણ પવિત્ર છે એ સિદ્ધાંત આપણા બ્રિટિશ સામ્રાજ્યની ધ્વજમાં ફરકે છે. ખીજું—દેહમાં સર્વ અવયવો સમાન છે, સમાન યોગક્ષેમને પાત્ર છે, અને સર્વની એકત્ર સંઘટનામાં જ દેહનું જીવન છે એ ન્યાયે—બ્રિટિશ સામ્રાજ્યના જુદા જુદા અવયવો પણ અત્યારે એકતાથી કામ કરવા તત્પર થઈ ગયા છે; સમાનતાનું તત્ત્વ સમજવા લાગ્યા છે, અને ન્યૂનાધિક ભાવને સ્થાને બંધુભાવનું સામ્રાજ્ય સ્વીકારવા ચાલ્યા છે. આપણા સામ્રાજ્યની નીતિમાં આ બે મહાન સત્યો—એક બાહ્ય સંબંધનું (External policy) અને ખીજું આંતર સંબંધનું (Internal Policy)—જે મનુષ્યજાતિની ઉન્નતિ માટે પ્રભુએ ગ્રાપેલા નિશ્ચલ નિયમનો ભાગ છે તે આપણી રાજ્યનીતિમાં મૂર્તિમન્ત કરવા પ્રભુ આપણને મતિ અને સામર્થ્ય આપો. પણ એમ કહેવામાં આવશે કે—આપણા શત્રુઓ પણ આ જ પ્રમાણે પ્રભુની પ્રાર્થના કરતા હશે તો ? કરતા હોય તો એ કરતાં વધારે મંગળ શું ? તેઓ પણ પ્રભુની

જ પ્રાર્થના કરો એમ ઇચ્છીએ. ઉભય પ્રભુની જ પ્રાર્થના કરતા હશે અને પ્રભુની જ ેવી શક્તિથી લક્ષતા હશે—તો પ્રભુ બનેની વચ્ચે, ચન્દ્રકેતુ અને લવની વચ્ચે રામચન્દ્રજી ઊતરી આવ્યા હતા તેમ ઊતરી આવશે, અને ઉભયને એકબીજા સાથે પ્રેમથી ભેટાડશે. પરંતુ અત્યારે તો જે પ્રભુએ અધર્મ અને આસુરી વૃત્તિથી બેલ્લિજયમ, સર્વિયા વગેરે રાણી નાખ્યા અને સબમરીનની ચાંચિયાગીરીયા અસખ્ય મનુષ્યોને અને મનુષ્યોના પરસેવથી ઉત્પન્ન થયેલા માલને દરિયાને તળિયે પહોંચાડી દીધાં—અને હજી દે દે—તેને પ્રભુના લક્ષ તરીકે માનને આપણે બેટી શકતા નથી.

આપણે જેમ પ્રભુની પ્રાર્થના કરીએ છીએ તેમ શત્રુઓ પણ કરતા હશે, પણ તે કાર્ષ નવીન નથી : વેદના સમયથી આદ્યુ આવે છે. બનેનો અન્તર્યામી પ્રભુ છે અને બનેનો ન્યાય એના હાથમાં છે. પરંતુ આપણા યુદ્ધને પવિત્ર કરવા, એની અનિવાર્ય કૂંતામાં પણ પ્રભુનું રમરણ તાજું રાખી આસુરી વૃત્તિમાંથી બચવા—આપણે આપણા તરફથી પ્રભુની સ્તુતિ કરવાની જરૂર છે, અને તે કરવામાં આપણે વેદરૂપ પ્રભુએ પ્રકટ કરેલી—વાણીનું શરણ ન લઈએ તો કેનું લઈએ ? ઋગ્વેદ-મન્ત્ર કહે છે—

યં ક્રન્દસી સંયતી વિહ્વયેતે

પરેઽવર ડમયા અમિત્રાઃ ।

સમાન ચિદ્રથમાતસ્થિર્વાંસા

નાના હવેતે સ જનાસ હન્દ્રઃ ॥ ક્ર. સ. ॥

હે મનુષ્યો ! એ ઇન્દ્ર છે કે જેને આશા અને પૃથ્વી પણ બ્યારે સામસામાં ગોઠવાઈ બચ છે ત્યારે એક કહે છે મારી તરફ આવો અને બીજું કહે છે મારી તરફ આવો; શત્રુઓની સામસામી સેનાઓ પણ એ જ પ્રમાણે એને બોલાવે છે; બદકે એક જ રથમાં બેઠેલા બે બણામાં પણ દરેક પોતપોતાની તરફ જ એને ખેંચે છે. આમ થવાનું કારણ તે પછીના મન્ત્રમાં ક્રતિ કહે છે કે—

યસ્માન્ન ક્રતે વિજયન્તે જનાસો

યં યુદ્ધમાના અવસે હવન્તે ।

મનુષ્યો યુદ્ધમાં પોતપોતાના રક્ષણ અર્થે એને બોલાવે છે કારણ કે એના વિના મનુષ્યોને બચ નથી. ‘ પણ એનાથી જ બચ કેમ છે ? અને

એ હોય ત્યાં જય હોય જ એમ શી ખાતરી ?—આના ઉત્તરમાં વળી—
તે પછી તુરત જ શ્રુતિ કહે છે :

યો વિશ્વસ્ય પ્રતિમાનં વમૂવ

યો અચ્યુતચ્યુત સ જનાસ इन्द्रः ।

—એ આ વિશ્વનુ ‘પ્રતિમાન’ યાને આદર્શ છે : વિશ્વ પોતાનો
રૂપસંસ્કાર એ ‘પ્રતિમાન’ ને પોતાની આગળ ધરીને કરે છે : વિશ્વની
ઉત્ક્રાન્તિ એને પોતાની સંમુખ રાખી એને ધોરણે ચાલવામાં રહેલી છે,
અને એને ધોરણે જ ચાલે છે તેને વિજય નક્કી છે : કારણ કે એ મહા-
શક્તિ પર્વતને ઉઠાળવા—અડગમા અડગમા ડગાવવા સમર્થ છે. દૈવી
સંપત્તી વિમુખ થયેલા રામન, મોગલાઈ અને પેશ્વાઈ જેવાં મહારાજ્યો
ગયા—કૈસર અને એની પ્રજા એ સંપત્તી વિમુખ થઈને કેટલો વખત
ટકી શકશે ?

यः शश्वतो महेनो दधानान्

अमन्यमानान् शर्वा जघान ।

મહાપાપીનો અને પ્રભુને ન ઓળખનારનો, પ્રભુ પોતાનાં શસ્ત્રથી
વિનાશ કરે છે : એમ કરવામાં પણ એ મહાશક્તિનો હેતુ—

स्वर्गं प्रयान्तु रिपवोऽपि हि शस्त्रपूतां

इत्थं मतिर्मवति तेष्वपि ते हि साध्वी ॥ मार्क० પુરાણ

—શત્રુઓ એનાં દિવ્ય શસ્ત્રના સંપર્કથી પવિત્ર મરણ પામી સ્વર્ગે
જાય એવો હિતકારી જ છે. કૈસર પડશે, એનું રાજ્ય તૂટશે—તે
આ પાર્થિવ લોહાનું જર્મની નાશ પામી સુવર્ણ સ્વર્ગીય જર્મની થાય
તેટલા જ માટે.

હે પ્રભુ ! અમને વિજય આપ ।—એમ કહેવામાં અમે અમારો
નહિ પણ તારો જ વિજય પ્રાર્થાએ છીએ : તારા વિના અન્ય કોઈનો
વિજય સંભવતો જ નથી. અમે પણ જ્યાં સુધી તારા રહીશું ત્યાં સુધી
જ વિજયની આશા રાખી શકીશું. નેપોલિયન જ્યાં સુધી તારે પથે
ચાલ્યો—જગતની બેડીઓ તોડી એણે સ્વાતન્ત્ર્ય વિસ્તાર્યું ત્યાં સુધી એનો
વિજય રહ્યો; પણ જે ક્ષણે એણે જૂના રાજ્યની બેડીઓ તોડી પોતાની
નવી બેડીઓ જગતને પહેરાવવા માડી, તે ક્ષણેથી એનો દિવસ ક્યેઈ.
જગતના દૈવી ઇતિહાસનું આ એક મહાન સત્ય અમે કદી ભૂલીએ નહિ—

ઝેટલી સન્મતિ હે પ્રભુ ! અમે તારી પાસે નિરન્તર માગીએ છીએ. પરાજય કરતાં વિજયના લય ભારે છે: ‘સુખે સોની અને દુઃખે રામ’— એ નિયમાનુસાર અત્યારે તો તું અમને સાંભરે છે: પણ આ વિષમ સ્થિતિમાંથી જ્યારે અમે વિજયની સ્થિતિમાં આવીએ—અને આવીશું જ એમ અમને ખાતરી છે, કારણ કે અમે તારા સૈનિક છીએ—ત્યારે અમે તને વીસરીએ નહિ એમ કરજે. તારા હૃદ્ય અવક્ષંભમાં, તારા પવિત્ર નિયમના અનુસરણમાં જ, અમારું શ્રેય છે એનો અનુભવ ખરે અણીને વખતે આ યુદ્ધમાં તેં યુનાઇટેડ સ્ટેટ્સ(અમેરિકા)ને અમારા પક્ષમાં નાખીને—અમને કરાવ્યો છે, અને એ અનુભવનો યોધ—તારી કૃપાથી અમે કદી પણ ભૂલીશું નહિ. પણ ભૂલીશું એમ તને લાગે તો હવે પણ યુદ્ધના અગ્નિથી એ યોધ અમાગ હૃદય ઉપર તું વિશેષ આકળે; યુદ્ધનાં દુઃખો કરતાં અમે એ યોધને મ્હોટા ગણીએ છીએ.

આ વિશ્વની અધિષ્ઠાત્રી દૈવી શક્તિને સંબોધીને આપણી ઝેટલી જ સ્તુતિ છે કે—

દુર્ગે સ્મૃતા હરસિ મીતિમશેષજન્તો:
સ્વસ્થે: સ્મૃતા મતિમતીવ શુભાંદદાસિ ।
દારિદ્ર્યદુ સ્તમયહારિણિ કાત્વદન્યા
સર્વોપકારકરણાય સદાર્દ્રચિત્તા ॥

સંકટને વખતે રમરણ કરતાં, પ્રાણીમાત્રનો તું લય હરે છે, અને સ્વસ્થ—સુખથી—સ્થિતિમાં તારું રમરણ કરે છે તેને તું સારી મતિ આપે છે. હે દારિદ્ર્યદુઃખ અને લય હરનારી દેવી ! સર્વનો ઉપકાર કરવામાં જેવું ચિત્ત સદા લાગેલું છે એવું તારા વિના ખીલું કાણ છે ?

[વસન્ત, શ્રાવણ, સંવત, ૧૯૭૩]

૯ : શાન્તિપાઠ *

મૂકં કરોતિ વાચાલં પદ્મુ લક્ષ્યતે ગિરિન્ ।

ચત્ક્રપા તમહં વન્દે પરમાનન્દમાધવમ્ ॥

“ મૂકં કરોતિ વાચાલં ”—જે મૂંગાને બોલતો કરી દે છે. એવા શ્રીહરિનું સ્મરણ કરીને હિન્દી* ભાષામાં બોલવાનો હું આજ મન કરીશ— જોકે મારી ભાષા અનેક દોષોથી છવાયેલી હશે, અને ગુણનો તો સંભવ જ કેવો ?—તોપણ હું ખાલું છું કે હિન્દીમાં જ બોલવું અહીં યોગ્ય છે. કારણ કે આ સલા અંગ્રેજ અને પ્રાચ્ય બંને વિભાગની બની છે, અને જે ભાષા બંને વિભાગના સમઝવામાં આવે એ જ ભાષામાં બોલવું પ્રમુખને ઉચિત છે. હું જે બોલવા ઇચ્છું છું એ પ્રભુની પ્રાર્થનારૂપ છે, અને પ્રભુની આગળ ભાષાના દોષ ગણાતા નથી.

હે ભગવન્ ! અમે આપની સમક્ષ શાન્તિપાઠ જપવાને ઊભા છીએ. યુદ્ધરૂપી એક મ્હોટા અધ્યાસુરના મુખમાં ચાર વર્ષથી અમે પડ્યા હતા એમથી આપે અમને છોડવ્યા, એ માટે અમે આપની સ્તુતિ કરીએ છીએ.

હે પ્રભુ ! આધના વિરાટ સ્વરૂપના રમેરોમમાં અનન્ત કોટિ બ્રહ્માંડ નાથી રહ્યા છે, એ બ્રહ્માંડોમાં એક બ્રહ્માંડ, અને એક બ્રહ્માંડમાં વળી અસંખ્ય નક્ષત્રાદિ ગોળા, અને એ ગોળામાં એક ન્હાનો સરખો ગોળો જે અમારી ‘પૃથ્વી’ કહેવાય છે. એના ઉપર વસતી એક ન્હાનીશી જીવજાતિ જેને ‘મનુષ્ય’ કહે છે, એ મનુષ્યોમાં ચાર પાંચ વર્ષ કાંઈક કાલાહલ મચ્યો, અને કેટલાંક મનુષ્યો મરી ગયાં (ચોમાસામાં અરે ! કેટલાયે જંતુઓ જન્મ્યા કે તેવા જ મરી જાય છે !) એમાં તે વળી શી મ્હોટી વાત થઈ ગઈ? આ વિરાટ સૃષ્ટિમાં એનો હિસાબ જ શો છે ? પરંતુ એમ નથી. પ્રભુ ! આપ ‘મહનો મહીયન્’ મ્હોટાથી મ્હોટા છો એટલું જ

• યુદ્ધ મટી શાન્તિ થઈ એ ખાતે બનારસ સેન્ટ્રલ કેલેજ તથા ઓરિયન્ટલ કોલેજ (‘પ્રાચ્ય વિભાગ’) નો એકડો મેળાવડો (તા. ૧૪ મી ડીસેબર ભરવામાં આવ્યો હતો, તે પ્રસંગે મેં હિન્દી (? !) ભાષણ આપ્યું હતું, તેનું આ ભાષાન્તર છે. આ ભાષણમાં કાંઈ નવીન નથી,—ધણુ ચર્વિતચર્વણુ છે પણ પ્રાસંગિક હોઈ કદાચ રસ ઉપજાવે એવી સમજણથી પ્રકટ થવા મોકલું છું.

નહિ, પણ આપ 'અજોરણીયાન્'—અણુથી પણ અણુતર, ન્હાનાથી પણ ન્હાના છે એમ શ્રુતિ ભગવતી કહે છે. અને તેમાં પણ 'અજોર-
નીયાન્' એ વિશેષણ મહત્તો મહીયાન્ એ વિશેષણની પહેલા મૂક્યું
છે (આવું શ્રુતિનું કૌશલ છે) ! આપ જેમ અખિલ બ્રહ્માંડના નાયક છે
તે જ પ્રમાણે અણુ અણુના અન્તર્યામી છે. અને આપની જ કૃપાથી અમે
કષ્ટમુક્ત થયા છીએ.

હે કૃપાનિધાન ! આપની વિભૂતિરૂપ કૃષ્ણ દ્વૈપાયન વ્યાસજી મહા-
રાજે જે શબ્દ મહાભારતમાં ઠોકરી ઠોકરીને અનેક વાર કહ્યા છે એ જ શબ્દ
“યતો ધર્મસ્તતો જયઃ” એ યુદ્ધના આરંભમાં અમે અમારી યુદ્ધપતાકા
ઉપર લખ્યા મધ્યમાં એ જ શબ્દના પ્રભાવથી અમેરિકા અમારી મદદે
દોડી આવ્યું, અને અન્તમાં અમને જે વિજય પ્રાપ્ત થયો તે એ જ—
“યતો ધર્મસ્તતો જયઃ” એ મહામન્ત્રના પ્રભાવથી જ—એમ અમે
સમજીએ છીએ. અમે સારી રીતે જાણીએ છીએ કે અમે આપની પૂર્ણ
કૃપાના પાત્ર હજી સુધી થયા નથી : અનેક મદ, માન, લોભ, દ્રેષ, ઈર્ષ્યા આદિ
પાપગુણોથી અઘાપિ અમારુ હૃદય ભરેલું છે. તો પણ અમે કહીએ છીએ
અને ઘટધટવાસી અન્તર્યામી આપ સઘળું જાણો છો જ, કે અમે પૂર્વોક્ત
સૂત્ર અમારા જીવનમાં સિદ્ધ કરવાનો યત્ન કરી રહ્યા છીએ. અને અમારો
યત્ન સફલ થાઓ, અમારી શુદ્ધિ પવિત્ર થાઓ એવી અમારી આપના
ચરણમાં પ્રાર્થના છે.

આ યુદ્ધ બહુ વિષમય હતું, અને એમાંથી અમે જીવતા નીકળીશું કે
કેમ એ પણ કોઈ કોઈ વાર સંશયારૂઢ થઈ જતું હતું. પરંતુ એ જ વિપત્તિ
થકી અમે આપનું દર્શન કરી શક્યા. તેથી કુન્તીજીની માફક, અમે કહીએ
છીએ કે “વિપદઃ સન્તુ મઃ શશ્વત્ તત્ર તત્ર જગદ્ગુરો ।” હે
જગદ્ગુરો !—જગતને અનુભવથી શીખવવાવાળા શુરુ ! અમને હમેશાં
વિપત્તિઓ જાહેર !—જેથી અમે નિરન્તર આપનું સ્મરણ કરીએ, અને
આપથી વિમુખ થઈને કામ, ક્રોધ, લોભ, મોહ, મદ, મત્સર ઇત્યાદિ મધર-
મત્સ્યોથી ભરેલા આ સ સારસાગરમાં અસ્ત ડૂબી ન જઈએ.

આ યુદ્ધથી, સત્યસ્વરૂપ આપના વિસ્ફુલિંગરૂપ અનેક સત્યો અમારા
જાણવામાં આવ્યા છે. એમાંથી એ ત્રણનો ફરી પાઠ અમે આજ કરીશું.

૧. એક સત્ય તો એ છે કે જે મુનિશ્રી વાલ્મીકિએ રામાયણમાં
અમને સંભળાવ્યું છે. કહે છે કે એક વખતે વાલ્મીકિ મુનિ સ્નાન કરવા

સારુ નદીએ ગયા હતા ત્યાં એમણે વૃક્ષ ઉપર કૌંચપક્ષીની એક જોડ દોડી. એ જોઈ રહ્યા છે એટલામાં એક શિકારીએ પક્ષીને બાણ માર્યું, અને એમાથી એક પક્ષી જમીન ઉપર પડ્યું. પડ્યું કે તુર્ત વાત્મીકિ મુનિ હૃદયમાથી બોલી ઊઠ્યા (સજ્જનોનાં હૃદય ઘણાં ક્રોમળ હોય છે):

મા નિષાદ ! પ્રતિષ્ઠાં ત્વમગમઃ શાશ્વતીઃ સમાઃ ।

યત્કૌશ્વમિથુનાદેકમવધીઃ કામમોહિતમ્ ॥

“હે નિષાદ ! તું બહુ વર્ષ નહિ જીવે; કારણ કે, પ્રેમથી વળગેલા એવા એક પક્ષીનો તે વધ * કર્યો.” લૌકિક લાષામાં અનુકુલ જન્મેના આ પહેલવહેલો ઉદ્ગાર થયો દેખી બ્રહ્મા વાત્મીકિની પાસે આવ્યા; અને બોલ્યા : “પ્રતિબુદ્ધોઽસિ વાગાત્મનિ બ્રહ્મણિ, તદ્ વૃદ્ધિ રામચરિતમ્”—પૂર્વોક્ત શ્લોક રામસીતાનો વિયોગ પાડનાર રાવણ ઉપર શાપરૂપ જે રામાયણની કથા છે એનું બીજ થઈ ગયું. ચિત્તક્ષોભથી હૃદય દ્રવીભૂત થાય છે એમાથી કાવ્યનો આવિર્ભાવ થયો એમ કહેવું ઠીક છે. અને એ પણ ઠીક છે કે આ બ્રહ્માંડમાં એક જીવનો વિનાશ પણ કેટલો કરુણરમ્ભજનક છે, બ્રહ્માંડની મધુરી વીણાનો તાર એથી કેટલો બેસૂરો થઈ જાય છે એ સત્ય જો બરાબર સમજવામા આવે, અને તે અનુભવમા પડી જાય, તો એથી વધીને કોઈ જ્ઞાન નથી. પણ ‘દાત અને પંચામાં રુધિરે ખરડી એવી પ્રકૃતિ’ના ઉત્સગમાં પડેલા અમે પામર જીવ એવા કાઠા હૈયાના થઈ ગયા છીએ કે ઉપર કહેલા કરુણરસ દ્વારા જે બ્રહ્મરસનો અનુભવ થઈ શકે છે તે કરવાને લાયક અમે રહ્યા જ નથી. કેટલાક વિદ્વાન એમ કહે છે કે રામાયણમાં આર્ય લોકોએ દસ્યુ નામ અનાર્ય લોકનો પરાભવ કર્યો એ વાતનું વર્ણન છે, એ કારણથી એ અન્ય આર્ય હિન્દુ લોકોનો ધર્મઅન્ય બની ગયો છે. અસ્તુ. એ રીતે કવિપ્રતિષ્ઠા દ્વારા એક નહાનો પ્રસંગ પણ મહોટા કાવ્યરૂપ વૃક્ષમાં પરિણત થઈ શકે છે. પણ જોઈએ એ ‘સિયાવર રામચન્દ્રકી જય” (તુલસીદાસ) એ કાઈ એક સિપાહીની જયધોષણા નથી—જેવી કાઈ એક ફ્રેંચ અગર અંગ્રેજ દુશ્મન સામે કરે એ પ્રકારની : પણ એ તો એક પ્રભુના નામનો જય ઉચ્ચાર છે. આ વસ્તુસ્થિતિનું શું કારણ ? કારણ એ કે આ મહાકાવ્યમાં અધ્યાત્મદષ્ટિએ જોતા એક મહોદ્ધું સત્ય પ્રતીત થાય છે. એ સત્ય એ કે રાક્ષસી સંપત્ત દેખાતી રાવણ જેવી પ્રચંડ અને

* સંસ્કૃતમા દ્વિ-અર્થી : મારવું; અને કેદ કરવું.

વિકરાળ છે, પણ દૈવી સંપત્તિ જે પ્રભુના મનુષ્યરૂપમાં મૂર્તિમતી થાય છે, એની આગળ હિસાબમાં નથી. કારણ મનુષ્ય—રામચન્દ્ર—એ માત્ર દેખવામાં મનુષ્ય છે, વસ્તુતઃ એ પ્રભુનો જ અવતાર છે. વાલ્મીકિની પહેલાં દેવાસુરસંગ્રામનાં વર્ણન હતાં, પણ મનુષ્ય અસુરનો પરાભવ કેવી રીતે કરી શકે એ સત્ય વાલ્મીકિએ જ પ્રથમ પ્રકટ કર્યું. અને એ વખતથી લીલામનુષ્ય રામ અને કૃષ્ણને અમે આપના જ અવતાર માનીએ છીએ. અને આપના જ રૂપવિશેષ જે ધ્વન્નાદિક દેવો એમનાથી પણ અમે એને અધિક માનીએ છીએ. એ જ સાર—જે રામાયણનો સાર તે જ સાર—ગત યુદ્ધમાંથી અમે ગ્રહણ કરી શકીએ છીએ. જર્મન જેવી રાક્ષસી પ્રજાને મનુષ્યધર્મનું પરિપાલન કરનારી પ્રજાએ પગરત કરી દીધીઃ એમાં પ્રભાવ આપ પ્રભુનો જ છે, અમ પામર મનુષ્યોનો નથી.

૨. એક બીજી સત્ય—આજ સુધી—ગયા ખ્રિસ્તી સંવત્ના સૈકામાં—પશ્ચિમ દેશોમાં એમ મનાતું હતું કે ‘અહં પૂર્વ અહં પૂર્વઃ’ એવી અહમહમિકાની રીતિથી જ મનુષ્યજાતિનો ઉત્કર્ષ થાય છે. હજી સુધી જોકે વ્યવહારમાં એ રીતિનો ઉચ્છેદ થયો નથી, તોપણ એવો સિદ્ધાન્ત તો રચવા લાગ્યો છે જ કે મનુષ્યજાતિનું કલ્યાણ અહમહમિકાથી નથી, કિન્તુ સહકારિતાથી છે. અહમહમિકાથી જગતની એવી ખરાબી થઈ રહી છે કે કશું ન જાય. એથી ધનિકે તે ધનિકતર, અને દરિદ્ર તે દરિદ્રતર થાય છે—અર્થાત્ એ થયું કે જેમ દૂધ બગડી જવાથી એક તરફ પાણી અને બીજી તરફ ખાટો પદાર્થ એવા વિભાગ પડી જાય છે, એ જ રીતે અહમહમિકાથી જનસમાજના બે ટુકડા પડી જાય છે. એટલું જ નહિ—વિશેષમાં એક ટુકડો બીજા ટુકડા ઉપર જીલમ કરી શકે છે, કારણ કે એ બંધવત્તર થયો છે આ અનર્થ કેવળ પ્રત્યેક દેશના જનસમાજમાં પુરાઈ રહે છે એમ નથી, બલકે દેશદેશાન્તરના જનસમાજોમાં પણ પરસ્પર એ જ રીતે ચાલી રહી છે. એક રાજ્ય બીજા રાજ્ય કરતાં અધિક ધનાઢ્ય અને બલવાન થઈને એને સતાવવા લાગે છે, કાંઈ ને કાંઈક મિષથી લડાઈ જીતી કરે છે, અને આ રીતે મ્હોટી માછલી ન્હાની માછલીને ગળા જવાનો ન્યાય જગતમાં પ્રવર્તી રહ્યો છે. એને સ્થાને હવે સૌને આટલું સમજાયું કે આ મનુષ્યની રીત નથી, રાક્ષસી રીત છે. કહે છે કે આ મત્સ્યન્યાય પ્રકૃતિનું સ્વરૂપ જ છે, અને એ જ રીતે પ્રકૃતિનો વિકાસ થાય છે. પરંતુ આ કહેવું બહુ ભાગે ગલત છે. પ્રકૃતિમાં એક હિંસ્ર પક્ષી અન્ય પક્ષીનાં બચ્ચા ઉપર પ્રહાર કરવા આવે છે,

કે બિલાડી મરંદીનાં બચ્ચા ઉપર તલપ મારે છે કે તુર્ત એ બચ્ચાંની માતા પોતાના જીવ તરફ જોતી નથી, પણ એ જીવતું મલિદાન આપીને પણ પોતાનાં બચ્ચાને બચાવવાનો ચત્ન કરે છે. એ જ રીતે ગર્ભસંરક્ષણ પણ અનેક કષ્ટ સહન કરીને માતા કરે છે. આથી સ્પષ્ટ છે કે મત્સ્યન્યાય એ સમસ્ત પ્રકૃતિનો ન્યાય નથી. અને મનુષ્ય જે મનનશીલ પ્રાણી છે એને મુનાસબ છે કે પ્રકૃતિમાં જે તામસી અંશ છે એને સર્વથા, અને રાજસને બહુ લાગે દૂર કરવો જોઈએ, અને એને ઠેકાણે સત્ત્વની સ્થાપના કરવી જોઈએ.

૩. એક ત્રીજું સત્ય—જે એ જ બીજા સત્યમાથી દક્ષિત થાય છે, અને એનું જ એક વિશેષ ઉદાહરણ છે. અમે હિન્દી જન સારી રીતે સમગ્રી ગયા છીએ કે આ કાળમાં બ્રિટિશ સામ્રાજ્ય જેવું સામ્રાજ્ય—જેમાં સૂર્ય ભગવાન સંદોદિત રહે છે—એ પણ ફ્રાન્સ, અમેરિકા, ઇટાલી જાપાન એની સહાયતા વા મૈત્રીથી જ વિજય પામી શક્યું છે. અર્થાત્ તાત્પર્ય કે આ સમય એકલાનો નથી, સંધનો છે. એ જ રીતે, હિન્દુસ્થાન પણ જે કેવળ સ્વતન્ત્ર થઈને રહેવા ઇચ્છે તો તે બની શકવાનું નથી. એને અવશ્ય બીજા રાજ્યોની મૈત્રી હોવી જોઈએ. અને એમ છે તો, બ્રિટિશ સામ્રાજ્યની સાથે આપ પ્રભુએ જે અમારો સંબંધ જોડી આપ્યો છે એ જ મન્યો રહે એમ અમે ઇચ્છીએ છીએ, અને બીજા બાજુએ—બ્રિટિશ-પ્રજાને પણ જાણુમાં આવી ગયું છે કે હિન્દુસ્થાન ઉપર રાજ્ય કરવું એ હિન્દુસ્થાન ઉપર ઉપકાર કરવા વાસ્તે નથી અથવા તો કેવળ પોતાનો માલ વેચવા સારુ જ નથી. કેનેડાને બાદ કરતાં, પૃથ્વીના નકશા ઉપર નજર નાખતાં જણાય છે કે હિન્દુસ્થાન બ્રિટિશ સામ્રાજ્યના મધ્ય સ્થાનમાં છે. એક તરફ ઓસ્ટ્રેલિયા અને ન્યૂઝીલેન્ડ, બીજા તરફ દક્ષિણ અને પૂર્વ આફ્રિકા, અને ત્રીજા તરફ ઇન્ડિયન અને મેસોપોટેમિયા આવેલાં છે. એ સર્વતું રક્ષણ ત્યારે જ થઈ શકે કે જ્યારે હિન્દુસ્થાન—જે સૌના હૃદયસ્થાને છે—એ બલિષ્ઠ હોય. સુવેઝનું દારૂ કદાચિત્ બંધ થઈ જાય તો આ તરફ બ્રિટિશ સામ્રાજ્યની મ્હોટી ખરાબી થઈ જાય એટલા માટે હિન્દુસ્થાનને સ્વપર્યાપ્ત કરવું જોઈએ અને એને સ્વપર્યાપ્ત કરવાથી બ્રિટિશ સામ્રાજ્યનો વિશેષ લાભ સ્વપર્યાપ્ત થઈ જાય છે. સ્વપર્યાપ્ત એટલે કે પોતામાં જ સમાયેલો, એટલે કે પોતાની ચીજો પોતે જ બનાવી લે—યુદ્ધની સર્વ સામગ્રી, સૈન્ય સહવર્તમાન, અહીં જ ઉત્પન્ન કરી શકે, અને તે લેવા શોધવા બહાર જવું ન પડે એવો. યુદ્ધમાં અસંખ્ય કારીગરીની ચીજો જોઈએ છે (શાન્તિના સમયમાં તૈયારી કરી રાખી હોય તો એના જ

રૂપાન્તર યુદ્ધમાં ઉપયોગી થાય છે) એ ત્યારે જ પૂરી પાડી શકાય કે બ્યારે હિન્દુસ્થાનની પ્રજા વિલાસ પત્ર અને ધનસ પત્ર હોય. આ રીતે જોતાં માલુમ પડે છે કે હિન્દુસ્થાન બ્રિટિશ સામ્રાજ્યના મુકુટનો હીરો છે એમ જે આજ સુધી કહેવામાં આવતું હતું એ હવે કાલાતીત—વાશી થઈ ગયું છે. હવે એમ કહેવું જોઈએ કે હિન્દુસ્થાન બ્રિટિશ સામ્રાજ્યના મુકુટનો હીરો નથી, પણ એના શરીરનું હૃદય છે. અર્થાત્, એ જોના અગાગિલાવ સંબંધ જ બંધબેસતો અને વસ્તુસ્થિતિને અનુકૂલ છે.

હે પ્રભુ ! આ રીતે અમે યુદ્ધ ઉપર વિચાર કરવા બેસીએ તો અનેક સત્ય દષ્ટિગોચર થાય છે.

ભગવન્ ! ત્યારે શું અમે યુદ્ધ ચાહીએ છીએ ? ના, મહારાજ. જગતમાં યુદ્ધ ચાલતુ રહે એમાં જ જે હિન્દુસ્થાનનું કલ્યાણ રહેલું હોય તો એવું કલ્યાણ આ હો. —એવા કલ્યાણથી તો અકલ્યાણથી જ સારું. અમે કાર્ષ વેણીસ હાર નાટકમાં રુધિરપ્રિય અને વસાન્ગધા નામનાં રાક્ષસ અને રાક્ષસી પ્રીતર્થા છે તેવા નથી. એ રાક્ષસ અને રાક્ષસી મહાભારતના યુદ્ધ દરમિયાન કુન્દક્ષેત્રના મેદાનમાં ફરી રુધિરના ઘડા ભરતા હતા, અને માસ મળ્લદિકના ઢગલા કેઠારમાં નાખતાં હતા—લાકુ, જલેખી, શરખત ભરી રાખવા એકઠા કરતા હોય તેમ ! એમ કરવું એ અમારી મનુષ્યતાને અધઃપાત કરાવનારું અને લજ્જામાં નાખનારું છે. પ્રભુ ! જે અમારો ઉદ્ધાર કરવા આપની ઇચ્છા હોય તો અર્જુન જેવી મતિ, અને અર્જુનને આપ્યો હતો તેવો ઉપદેશ, અમને આપો. આ અમારે સમજવા જેવી વસ્તુ છે કે પ્રીતર્થના ઉપદેશ આપે-અર્જુનને દીધો છે, ભીષમે દીધો નથી. તું ક્ષત્રિય છે. “તસ્માદ્ યુધ્યસ્વ ભારત” માટે લઢ. ઘમ્પ્યાંદિ યુદ્ધાચ્છેયોઽન્યત્ ક્ષત્રિયસ્ય ન વિદ્યતે । ધર્મ્ય યુદ્ધ કરતાં વધારે કલ્યાણકારી ક્ષત્રિયો માટે ખીળુ કાર્ષ જ નથી—એવો ઉપદેશ દુઃશાસનનું રુધિર પીવા તત્પર થઈ રહેનારને (ભીષમે) દીધો નથી. કિંતુ “અપિ ત્રેલોક્યરાજ્યસ્ય હેતોઃ કિંતુ મહીકૃત્તે.”—પૃથ્વી તો શું, બધે આખી ત્રિલોકીના રાજ્ય ખાતર પણ જે ગુરુની સામે લઢવા ચાહતો નથી, અને ‘રુધિરે ખરડયા’ ભોગ ભોગવવા ઇચ્છતો નથી—અરે ! એવા ભોગથી તો શિક્ષા સારી—“શ્રેયો મોક્તું મૈક્ષ્યમપીહ લોકે” —એમ જે કહે છે, એ જ આપના ઉપદેશનો અધિકારી બન્યો છે. તેથી યુદ્ધ ચાલતું રહ્યું હોત તો હિન્દોના સ્વાર્થ ઠીક સંઘાત એમ કહેનારો સિદ્ધાન્ત અમારી મતિથી દૂરાપાસ્ત છે. અમે ધર્મ્ય

યુદ્ધ કરવા આપના ઉપદેશાનુસાર સદા તત્પર છીએ. પણ રુધિરપ્રિય અને વસાગન્ધાની રીતે તો યુદ્ધમાં અમે નહિ ધૂમીએ.

ન્યા સુધી આખી પૃથ્વી ઉપર શાન્તિ થઈ નથી, અને પંખળના મામલામાં અમારા બંધુઓ ફસાઈ રહ્યા છે, અને અમારા મુસલમાનભાઈઓ તુર્કીની સ્થિતિ જોઈ દુઃખી થઈ રહ્યા છે—ત્યાં સુધી અમે શી રીતે આ વિજયમા આનન્દ લઈ શકીએ?—એમ અમારા કેટલાક માનનીય બંધુ-જનોનું કહેવું છે. પ્રભુ ! આપ તો સર્વાન્તર્વાસી છો અને જાણો છો જ કે અમે વિજયનો આનન્દ માણવા બેઠા નથી, અમે તો શાન્તિસૂક્ત જાપીએ છીએ. આ સમય ધ્રિટનને પણ આનન્દથી નાચવાનો નથી, બદ્ધે મ્હોટો બોધ લેવાનો છે. યુદ્ધ તે કાઈ ક્રિકેટ કે ગીલીદંડાની રમત નહોતી. અમે જોઈએ છીએ કે યુદ્ધમાં ભિતરેલા કેટલાક દેશોની પ્રજાની શી સ્થિતિ થઈ રહી છે ! ખાસ ઇંગ્લંડમાં, અમાપ દેવાનો પત્થર ગળે લટકયો છે એ વાત તો જવા દો, પણ ઘેરે ઘેર અને શાળાએ શાળા કેટલાક તરુણ પુત્ર, પતિ, ભાઈ, મિત્ર, સહવિદ્યાર્થી મરી જવાથી શોક પ્રસરી રહ્યા છે ! બૌદ્ધ ગ્રંથમાં જે કિસા ગોતમીને કિરસો છે એ સર્વથા અત્યારે ઇંગ્લંડ વગેરે દેશોને લાગુ પડી રહી છે. ન્યારે કિસા ગોતમી નામે એક યુવતી માતા પોતાનું બાળક મરી જવાથી વ્યાકુલ થઈ પુત્રના શબને ચુંબન દેતી, અને અને ‘ઓ ! ભાઈ ! કોઈ મ્હારા ખચ્ચાને જીવડો’ એમ મુગ્ધપણે બોલતી, પુત્રનું શબ લઈ અહીં તહીં સ્થળે લટકવા લાગી ત્યારે કોઈ કે એને કહ્યું કે, ‘બાઈ ! જુદ્દેવ નામે એક મ્હોટા વૈદ્ય છે એમની પાસે જા, એ તારા ખચ્ચાને જીવતું કરશે.’ એ નિર્દેશાનુસાર કિસા ગોતમી જુદ્દેવની પાસે ગઈ. જુદ્દેવે કહ્યું : ‘બાઈ, તું એમ કર કે એક ઘેરથી એક કણ એમ એકઠી કરીને મુઠીભર રાઈ લઈ આવ. પછી હું તને ઓસડ કરી આપીશ. પણ કણેકણ એવે ઘેરથી લેજો કે જે ઘરમાં કોઈનું મરણ થયું ન હોય.’ કિસા ગોતમી હર્ષ અને આશાભરી ગઈ અને ઘેર ઘેર ફરી—પણ એવું એક પણ ઘર ન મળ્યું કે ન્યાથી જુદ્દેવના નિયમાનુસાર એક કણ પણ લઈ શકાય. કોઈ ઘરમાં પતિ તો કોઈમાં પત્ની, કોઈમાં ભાઈ તો કોઈમાં બહેન, કોઈમાં પુત્ર તો કોઈમાં પુત્રી, કોઈમાં પિતા તો કોઈમાં માતા—એમ સર્વત્ર કોઈ ને કોઈ તો મરણ જ જોવામાં આવ્યું. કિસા ગોતમી થાકેલી અને નિરાશ જુદ્દેવ પાસે ગઈ અને બધી હઠીકત કહી. જુદ્દેવે મૃત્યુ પ્રાણિમાત્રને લાગેલું છે એ મતલબનો ઉપદેશ દીધો. તાત્પર્ય કે એ જ

સ્થિતિ અત્યારે ઇંગ્લંડ, ફ્રાન્સ વગેરે દેશોમાં અક્ષરશઃ સત્ય થઈ રહી છે. તેથી હર્ષની મદિરા પીવા ઇંગ્લંડ કે હિન્દુસ્થાન બેઠું છે એમ કોઈને બ્રાન્તિ મા થાયો. અમે તો શાન્તિસૂક્ત જપવા બેઠા છીએ, અને એ અમે અહીં બેસીને જપી શકીએ છીએ એટલો જ અમારો આનન્દ છે. શાન્તિસૂક્ત આ કે—

सर्वेऽत्र सुखिनः सन्तु सर्वे सन्तु निरामयाः।

सर्वे भद्राणि पश्यन्तु मा कश्चिद् दुःखमाप्नुयात् ॥

ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः।

[વસન્ત, ભાદ્રપદ, ૧૯૭૫]

૧૦ : પ્રાર્થના *

વર્તમાન પાશ્ચાત્ય વિદ્યાર્થી સંગ્રહારાયેલા જનો સેવાને માને છે, પ્રાર્થનાને માનતા નથી; જગતમાં રહી નહાના મ્હોટા કર્તવ્યો કરવા એ જ પ્રભુનું ખરું આરાધન છે. ભગવદ્ગીતાનો શબ્દ લઈને બોલીએ તો ‘કર્મયોગ’ એ જ મનુષ્ય અને પ્રભુ વચ્ચેનો ‘યોગ’ યાને બેડાણુ, ગાઢણુ છે—એમ તેઓની માન્યતા છે. ખરેખર, આ કર્મ કરવામાં બે ‘યોગ’ અનુભવાતો હોય, એટલે કે જગતના કર્તવ્યો કરવાની સાથે એ ક્રિયામાં પ્રભુનો સંસ્પર્શ થતો લાગતો હોય, —અર્થાત્, ‘કર્મ’ને જ ‘યોગ’ માની લેવો એમ નહિ પણ કર્મમાં યોગ અનુભવવો એટલું સ્વીકારાય—તો આ સિદ્ધાન્ત સામે કાંઈ કહેવાનું નથી. પણ આ સિદ્ધાન્તનું સ્વરૂપ કેટલીક વાર એની યોગ્ય સર્વાદાની બહાર ખેંચી જવામા આવે છે : તે એવી રીતે કે એમા સેવાધર્મનું પ્રતિપાદન કરવાની સાથે પ્રાર્થનાધર્મનો નિષેધ કરવામાં આવે છે.

ગયા શતકના ધર્મસળધી પાશ્ચાત્ય સાહિત્યમાં પ્રાર્થના સામે આ એક મ્હોટી દલીલ થતી વાચીએ છીએ કે ‘પ્રાર્થનાથી શુ થઈ શકે?’ સાયન્સે આપણી સમક્ષ એવું જગત ખુલ્લું કર્યું છે કે જે કાર્યકારણભાવની સાંકળથી દઢ જકડાયેલું છે, બદલે જે એ સાંકળરૂપ જ છે, અને જેમાં એક રેખમાત્ર પણ ન્યૂનાધિકતા કે અન્યથાભાવ કરવાનું સામર્થ્ય નથી.

* બનારસ હિન્દુ યુનિવર્સિટીમાં વિદ્યાર્થીઓને ધાર્મિક વિષય ઉપર નહાના હાના ઉપદેશ અપાય છે. એમાંના એક અંગ્રેજી ઉપદેશ ઉપરથી.

એવી ન્યૂનાધિકતા થઈ શકે કે એની કાર્યકારણભાવની સાકળ તોડી શકાય એમ માનવું એ જગતમાં ઉપલબ્ધ થતી વસ્તુસ્થિતિથી બિલકુલ છે એટલું જ નહિ, પણ એવી માન્યતાથી તો જગતને તેજમાથી કાઢી અન્ધકારમાં નાખવા જેવું થાય-છે : કારણ કે, જગતમાં મનુષ્ય વ્યવહાર કરી શકે છે તે એવી માન્યતાથી જ કે જગત નિયમબદ્ધ છે, એમાં ન્યૂનાધિકતા થઈ શકતી નથી, અને એની કાર્યકારણભાવની સાકળ તોડી શકાતી નથી. તમે બોલો છો અને હું કાન દઉં છું તે એવી માન્યતાથી જ કે જે શબ્દ તમે ઉત્પન્ન કર્યો છે તે શબ્દતરંગના વિસ્તારના નિયમાનુસાર મહારા શ્રવણને પહોંચશે, અને એ ઇન્દ્રિયગોચર થતાં ભાષાના નિયમાનુસાર હું એનો અર્થ કરી શકીશઃ હવે, વિષયને—પ્રાર્થનાને—આ વાત લાગુ પાડતાં દેખાશે કે પ્રભુને પ્રાર્થના કરવી એ સૂચિતા છે, કારણ કે પ્રાર્થનાથી પ્રકૃતિના નિયમ તોડી શકાય નહિ. પ્રભુ પોતે એ નિયમ તોડતો નથી, તોડી શકે જ નહિ.

અર્વાચીન યુરોપે પ્રાર્થના સામે આ મોટો વાધો ‘Natural Order’ યાને ભૌતિક પ્રકૃતિના નિયમ દ્વારા જોયો. આપણા પ્રાચીન પૂર્વજોએ એ જ વાધો વિશ્વના ‘Moral Order’ યાને કર્મફલભોગના મહાનિયમ દ્વારા જોયો હતો. * તેઓને મુશ્કેલી એ પ્રતીત થઈ હતી કે કયાં કર્મનાં ફળ ભોગવવા જ પડે, અને જે ભોગવીએ છીએ તે કયાં કર્મનાં ફળ જ છે, ત્યાં પ્રાર્થનાથી આપણે ઈશ્વર પાસે શું કગવી શકીએ ? કાર્ષ જ કરાવી શકીએ, બદલે, મીમાસિક સિદ્ધાન્તાનુસાર, કર્મનો મહાનિયમ જ ઈશ્વર છે.

આ આક્ષેપો—પ્રાચીન તેમ જ અર્વાચીન જગતમાં પ્રિદ્દદ્યુષ્ઠિના જ : ઉલ્લેખકોમાં જનસમુદાય તો પ્રાર્થનાને માને છે જ. પ્રભુ ‘**કર્તુમ્**’ **અર્તુમ્**, **અન્યથાકર્તુ સમર્થઃ**’ છે એ સર્વદેશમાં અને સર્વકાળમાં ઈશ્વર સંબન્ધી મનુષ્યજાતિની સામાન્ય સમજણ છે, અને એ સમજણને પોષનારાં આપણે ત્યાંના સાહિત્યમાં બે ઉત્તમમાં ઉત્તમ દષ્ટાન્તો તે દ્રૌપદીવસ્ત્રપૂરણ અને ગજેન્દ્રમોચન છે. એના વિવેચનમાં ભિતરવાનું કે એના આધ્યાત્મિક અર્થ તારવવાનું આ સ્થાન નથી, પણ એ બે દષ્ટાન્તોના સ્મરણપૂર્વક

* આપણા પ્રાચીન પૂર્વજોને Natural Order યાને પ્રકૃતિના મહાનિયમનું ભાન નહોતું એમ તાત્પર્ય નથી. એ ભાનના તો ઘણા પુરાવા છે. પણ પ્રાર્થના અને ઈશ્વરના અસ્તિત્વના સિદ્ધાન્તમાં નડેલો વાધો તે મુખ્ય ભાગે કર્મનો મહાનિયમ હતો.

અસંખ્ય આર્યહૃદયોએ દુઃખના વખતમાં ભગવાનનું શરણુ-શોધ્યું છે. અને તેઓને તે મળ્યું છે—એટલી વાત પ્રકૃત વિષયના ચિન્તનમાં નોંધીને અનુભવમાત્રથી પૂર્વોક્ત વાધાનો ઉત્તર ન કરતાં, એ વાધાને સામાન્ય મનુષ્યશુદ્ધિની કસોટીએ ચઢાવીશું.

મનુષ્ય આ નિયમબદ્ધ જગતમાં એક રેખમાત્ર ન્યૂનાધિકતા કે અન્યથાભાવ કરી શકતો નથી એ વાત ખરી છે? સામાન્ય મનુષ્યશુદ્ધિ. તો એથી બિલકુલ જ બુલે છે : મનુષ્ય ક્ષણે ક્ષણે પ્રકૃતિના સ્વાભાવિક કાર્યમાં વચ્ચે પડે છે, એના પ્રવાહને તોડે છે, એવો આપણો રાતદિવસનો સતત ચાલતો અનુભવ છે. આ પથ્થર કું અહીંથી ઉપાડીને તહીં ચૂકું છું એમાં ચાલતી પ્રકૃતિની સ્થિતિને કું બદલતો નથી તો શું કરું છું? આ પાણીનો ખાલો ઉપાડી આ તરફના મુખે કું ધરું છું એમાં કાર્યકારણથી પરંપરા ચાલતાં જે શ્રુત્ય ચાત તેને કું અટકાવું છું એમાં કોણ ના કહી શકશે? પણ તમે કહેશો કે આ બંને ઉદાહરણોમાં કાર્યકારણના નિયમનો ભંગ થતો નથી; માત્ર એક કાર્યકારણની પરંપરામાં ખીજે કું ભળ્યો, વા મેં ખીજ કાર્યકારણપરંપરા ભેળવી એટલું જ : પથ્થર એક ઠેકાણે પડી રહ્યો હતો ત્યાંથી ખીજે ઠેકાણે લઈ જવામાં, મેં મારી પોતાની જાતને કાર્યકારણની પરંપરામાં નાખી, અને પ્રકૃતિના નિયમ પાળીને જ કું એને અહીંથી-તહીં લઈ ગયો; તે જ પ્રમાણે, જળ વિના પેલ્લ તરસ્યા મનુષ્યની નાડીઓ તૂટવા જતી હતી ત્યાં એ કાર્યકારણની પરંપરામાં વચ્ચે પડીને મેં એ મનુષ્યને જળ આપીને એ પરંપરા તોડી, તેમાં કાર્યકારણભાવને મેં નિયમ તોડ્યો નહિ, પણ કારણસામગ્રીમાં ફેરફાર કરીને કાર્યમાં ફેરફાર કરી દીધો. આ ખુલાસાના ઉત્તરમાં સામાન્ય મનુષ્યશુદ્ધિ આટલું જ કહેશે : વારું, આ તે મનુષ્ય જ્યારે કંઈ પણ કૃતિ કરે છે ત્યારે પ્રકૃતિ સાથે બિપજતો એનો સંબંધ કેવી રીતે થાય છે એનું સૂક્ષ્મદર્શન થયું. પ્રકૃતિની ચાલતી એ સ્થિતિમાં એ કાચર મારી શકે છે, એના વહેતા પ્રવાહમાં બંધ બાધી શકે છે કે પ્રવાહને તોડી શકે છે, અને ત્રીજું રૂપક લઈએ તો એક પાછળ એક ચાલતાં કાર્યકારણના ગાડરાની હારમાં કાગ મારી એનો ભરવાડ એ હારને તોડી શકે છે તથા આમ કે તેમ વાળી શકે છે—આ વસ્તુસ્થિતિનો ગમે તે ખુલાસો આપો, એનું ગમે તે રીતે વર્ણન કરો—પણ વસ્તુસ્થિતિ છે તેનો નિષેધ કરી શકાશે નહિ. જડ પ્રકૃતિની સાંકળમાં વિભગ કરનારી મનુષ્યકૃતિની અવગણના કરીને જે તત્ત્વજ્ઞાન રચાય છે તેમાં મનુષ્ય પોતે પોતાને જ ગણવેા જૂલી જાય છે : પેલી દસાડીઓની

વાત—દસ દસાડીઆ ઉઝાણીએ ગંધા, ઝાડ નીચે પહોંચીને સેંધનાં માણસ ગણવા માંડ્યા, ત્યાં નવ થયા । ગણનારે પોતે પોતાને જ નં ગણ્યો । તેમ, મનુષ્ય જ્યારે વિશ્વના નિયમ દઢ છે, એમાં રેખ પણ આડી અવળા ખસેડી શકાતી નથી, એમ કહે છે ત્યારે વસ્તુતઃ જડ પ્રકૃતિને પોતાના પ્રયોજનને માર્ગે વાળી શકનાર એવી પોતાની જ ચૈતન્ય શક્તિને એ ભૂલી જાય છે.

એમ કહેવામાં આવશે કે જડ પ્રકૃતિના પ્રવાહને મનુષ્ય સ્વશક્તિથી યથેચ્છ વાળી શકે છે એમ નથી, પણ જડ પ્રકૃતિના પ્રવાહમાં મનુષ્ય-પ્રકૃતિનો પ્રવાહ ભળે છે, અને પ્રત્યેક પોતપોતાના નિયમને અનુસરે છે; અથવા તો, મનુષ્ય અને બાહ્ય જગતમાં એક જ મહાપ્રકૃતિના નિયમ પ્રવર્તી રહ્યા છે : અર્થાત્ જે કાર્ષ છે—બાહ્ય વાં આન્તર—તે સધળું અચળ નિયમને વશવર્તી છે. આમ ઉભયથા નિયમ જ નિયમ છે, સ્વૈચ્છારી કશું નથી. તેમાં એક ખંડ બીજા ખંડ સાથે સંબંધમાં આવી એકબીજા ઉપર અસર કરતો જણાય, પણ એ જે ખડમાં, વા જે ખંડ મળી જે એક ગોલ (ગ્રહાંડ) થાય છે તેમાં, બહારથી કોઈ એક સૂચી (ટાંકણી) પણ ભેંકી શકે એમ નથી.

આ વિશ્વ—દ્રષ્ટા અને દસ્ય ઉભય મળી—એક અખંડ પદાર્થ છે એ કબૂલ છે. પણ એ અખંડ પદાર્થ શો છે એ વિચારની બાબત છે, અને એનો યથાર્થ નિર્ણય દુરબીનને કયે છેડેથી આપણે જોઈએ છીએ. એના ઉપર આધાર રાખે છે : બંને છેડા સરખા નથી—એક છેડેથી જોતા વિપરીત ભાંસ બદલે અન્ધકાર છે, બીજે છેડેથી પ્રકાશ અને યથાર્થદર્શન છે. એક છેડેથી દ્રષ્ટા તે તે દસ્યનો એક વિભાગ બની જાય છે, બીજે છેડેથી લેતા દસ્ય તે દ્રષ્ટાથી સર્જીતો અને ધડાતો પદાર્થ પ્રતીત થાય છે. આ (૧) દ્રષ્ટા અને દસ્યનો વિવેક, અને (૨) દ્રષ્ટાથી દસ્ય બને છે, દસ્યથી દ્રષ્ટા બનતો નથી એ સિદ્ધાન્ત, તે અદ્વૈત વેદાન્તનાં ત્રણ પગલાં-માનું પહેલું અને બીજું પગલું છે : દ્રષ્ટા અને દસ્યનો ભેદ સમજવો અર્થાત્ દસ્યમાં દ્રષ્ટાને સમાવી દેવો નહિ, મનુષ્ય તે પ્રકૃતિનું જ પૂતળું છે એવી પૌરુષહીન મતિ રાખવી નહિ, એ વેદાન્તનું પહેલું પગલું. તે પછી, દસ્ય દ્રષ્ટાનો સર્જીલો અને નિરન્તર સર્જીતો પદાર્થ છે, અને દ્રષ્ટા એને સ્વપ્રયોજનાનુસાર ઘડી શકે છે એવી પૌરુષમય મતિ કરવી એ વેદાન્તનું બીજું પગલું. (ત્રીજા પગલાંની ચર્ચા અત્રે અપ્રસ્તુત છે). આ બીજું

પગલું ભરીને ભેતો, મનુષ્ય પ્રકૃતિના નિયંત્રણથી મુક્ત થઈ જાય છે, અને જે જે ઇચ્છે છે તે તે સાધે છે, જે જે માગે છે તે તે પામે છે. પ્રકૃતિના ગ્રાહથી છૂટવા એતન આત્મા જીંડી ચીસ પાડે અને ચૈતન્યધન પરમાત્મા એને છોડાવે નહિ એ સંભવિત છે ? ધર્મને વરેલી મતિને એ દુષ્ટો કનડવા જાય અને તે વખતે એ મતિ ‘પ્રભુ, મહારી લાજ રાખો !’ એમ જીંડા હૃદયથી ઉચ્ચારે તો પ્રભુ એની લાજ કેમ ભૂંટાવા દે ? ભૂંટાવા દે તો પરમાત્માએ આ જગતનું સુકાન * જોડી દીધું જાણવું, આ જગત દેવનું મટી અમુનું થઈ રહ્યું સમજવું. સ્થૂલ દૃષ્ટિએ ભેતા ન્યારે જીવસંસારી પ્રાર્થના ન સંભળાઈ અને પ્રભુએ એને ત્યજી દીધો, તે જ વખતે એણે એને વસ્તુતઃ ત્યજી દીધો ન હતો, બદલે સ્વીકાર્યો હતો; અને તે જ દિવસથી શ્રેષ્ઠમાં એના ધર્મરાજ્યનું ચક્રપવર્તન ચારંબુનું હતું.

જીંડા હૃદયની પ્રાર્થના કદી નિષ્ફળ જતી નથી: પણ તે દેવ પ્રત્યે હોવી જોઈએ, અસુર પ્રત્યે નહિ. જગત જીંધું વળી જાયો, એના નિયમો તૂટી જાયો, તેજને સ્થાને અન્ધકાર વ્યાપી રદો, પુણ્યને બદલે પાપ પ્રવર્તો—એવી પ્રાર્થના તે “પ્રભુ ! તમે આ વિશ્વમા ન હો !” એમ કહેવાસમાન છે. એવી પ્રાર્થના ન સંભળાય તો પ્રભુ સાંભળતો નથી એમ ન કહેવાય. કારણ કે એવી પ્રાર્થના અસુર પ્રત્યે જ છે, ઈશ્વર પ્રત્યે નથી. એથી જીલટા પ્રકારની પ્રાર્થના કદી સંભળાયા વિના રહી નથી, અને મનુષ્યજાતિનો સમગ્ર ઇતિહાસ એનો સાક્ષી છે : જગત પરમાત્માના નિયમથી ચાલે, એ નિયમના પ્રભાવથી જગતનું કલ્યાણ થાયો, જગતના અધારા ખૂણાઓમા નવા જ્ઞાનનાં ફિરંગો પડે. જગતમાં પાપનો ક્ષય થાયો અને પુણ્યની વૃદ્ધિ પામો—એ જ મનુષ્યજાતિના ઇતિહાસમાં એની જીંડી ઇચ્છા ભેવામાં આવે છે, અને એ જ ઇચ્છા સફળ થઈને, મનુષ્ય જાતિ જંગલી દશામાંથી નીકળી સંસ્કારવાળી દશામાં પગલાં ભરતી જાય છે.

સાર—

- (૧) પ્રાર્થના સામે વાધો કે—પ્રાર્થનાથી પ્રકૃતિના નિયમને ઉલટાવી શકાય નહિ; પ્રકૃતિ કાર્યકાળના નિયમથી બંધાયેલી છે.
- (૨) એનો ઉત્તર કે પુરુષ પ્રકૃતિની કાર્યકારણ પરંપરાને પ્રતિક્ષણે તોડે છે, એ પરંપરાની વચ્ચમા પડે છે.

(૩) પ્રકૃતિ અને પુરુષ મળી એક અખંડ વિશ્વ બને છે. જેમા પરમાત્મા પણ કાંઈ ફેરફાર કરી શકે નહિ—એ ખરું,

(૪) પણ, એનો ઉત્તર કે—પ્રકૃતિ અને પુરુષ—દશ્ય અને દ્રશ્ય—એનો સંબંધ વધારે ઊંડા ઊતરીને તપાસતાં જણાય છે કે પ્રકૃતિ પુરુષને ઘડે છે તે કરતા પુરુષ પ્રકૃતિને ઘડે છે એમ કહેવું વધારે ઊંચું અને વધારે સાચું છે.

અને (૫) મનુષ્યજાતિની સંસ્કૃતિ (Civilization) એ પુરુષની પરમાત્મા પ્રત્યેની પ્રાર્થનાની, અને પ્રાર્થનાના ફળરૂપે પ્રકૃતિ ઉપર એણે મેળવેલા વિજયની, સનાતન ધોષણ છે.

[વસન્ત, વૈશાખ, સંવત ૧૯૭૭]

૧૧ : કવિ અને મહાત્મા

હાલમાં “મોડર્ન રિવ્યૂ”માં કવિવર સ્વીન્ડનાથ ઠક્કુરે અસહયોગ સામે પ્રબળ આક્ષેપ કર્યો છે અને મહાત્મા ગાંધીએ એનો, ‘યંગ ઇન્ડિયા’માં ઉત્તર આપ્યો છે.

કવિશ્રીએ ત્રણ પત્રો લખ્યા છે. * તેમાં પહેલામાં મહાત્માજીએ હિન્દુ-સ્થાનમાં જે આધ્યાત્મિક સત્ત્વ જાગ્રત કર્યું છે, તથા ‘નારાયણસેના’ કરતાં ‘નારાયણ’નો + મહિમા સ્વીકાર્યો છે, એની કવિએ પ્રશંસા કરી છે. બીજામાં ગાંધીજીના અસહયોગ સામે સખત વાધો લીધો છે કે અસહયોગ એ અભાવાત્મક છે, ભાવાત્મક નથી : બૌદ્ધ ધર્મે જેમ ‘નિર્વાણ’ એટલે કે દીવો ખૂંચવાનો ઉપદેશ કર્યો, x પણ ઉપનિષદની માફક બ્રહ્મભાવ યાને આનન્દપ્રાપ્તિ ન બતાવી—તેમ ગાંધીજી શાળાઓ ત્યજીને છે, પણ જ્ઞાનપ્રાપ્તિની યોજના કરતા નથી એમ દષ્ટાન્તપૂર્વક કવિનો આક્ષેપ છે.

* મે માસના ‘મોડર્ન રિવ્યૂ’માં પ્રકટ થયા છે.

+ અર્જુન અને દુર્યોધન વચ્ચે કૃષ્ણ અને એમની સેનાની વહેચણી થઈ—ત્યારે અર્જુને કૃષ્ણ માગી લીધા અને દુર્યોધને કૃષ્ણની સેના પસંદ કરી.
x ગૌતમ બુદ્ધને પોતાનો ઉપદેશ જુદા તાત્પર્યનો હતો—અહંતા ખૂંચવાનો હતો—એમ આ લેખકનું માનવું છે.

ત્રીજામાં કવિ પશ્ચિમની સંસ્કૃતિ ત્યજી પૂર્વની સંસ્કૃતિ સ્વીકારવા ગાંધીજી જે ઉપદેશ કરી રહ્યા છે તે સામે કહે છે કે ખરી સંસ્કૃતિની ભાવના તે પૂર્વ અને પશ્ચિમનો સમન્વય છે, અને એ સમન્વયને બદલે વિરોધ ઉપદેશવામાં ગાંધીજીની ભૂલ રહેલી છે.

—ગાંધીજીએ વચલા પત્રનો ઉત્તર વાળ્યો છે. પણ એમાં અસહયોગ એ વસ્તુતઃ ભાવાત્મક જ છે એમ સિદ્ધ કરવાનો એમનો યત્ન નથી. પ્રત્યુત અભાવાત્મક-પ્રવૃત્તિનો બચાવ છે : ઉદાહરણ—સદાચારી જીવન ગાળવા માટે-પાપનો સંગ ત્યજવો જોઈએ, ખેતરમાં સારો પાક ઉપજાવવા માટે નકામાં જડિયા ઉખાડી નાખવાં જોઈએ છત્યાદિ કહે છે. અને કવિશ્રીએ બ્રહ્મવિદ્યા અને બૌદ્ધ ધર્મના ઉપદેશનો ભેદ દૃષ્ટાન્તરૂપે લેતા બૌદ્ધ ધર્મના ‘નિર્વાણ’ સામે ઉપનિષદનો ‘મુક્તિ’ શબ્દ મૂક્યો હતો. કવિશ્રી ઉપનિષદની ભાવના ‘બ્રહ્મભૂય’, ‘બ્રહ્મભાવ’, ‘સત્સ પતિ’ છત્યાદિ અનેક ભાવાત્મક શબ્દોમાં પ્રકટ કરી શકત : પરંતુ દુર્ભાગ્યે એમણે ‘મુક્તિ’ શબ્દનો ઉપયોગ કર્યો—જેથી મહાત્માજીને ખતાવવું સહેલું થયું કે ‘મુક્તિ’ એટલે છૂટવું, એ પણ નિર્વાણ જેવું જ અભાવાત્મક અને વળી ઉપનિષદ પણ નકાર-ભાવનો મહિમા ‘નેતિ’ એ મહાવાક્યમાં પોકારે છે.

x

x

x

આપણા પ્રાચીન સાહિત્યમાં “હનુમાન ગરુડનો સંવાદ” સુપ્રસિદ્ધ છે : બંને એક એકથી બળિયા છે, બંને વિષ્ણુલકત છે. મહાત્મા અને કવિવરના સંવાદમાં આપણી પ્રાકૃત મતિ કેને વિજયમાળ પહેરાવી શકે ? તથાપિ બંને આગળ એક એક ક્ષણ એ માળ ધરી હોય તો કેવું ?

મહાત્મા જૂદી જાય છે કે કવિશ્રી કવિસંપ્રદાયમાં બગાળાના વૈષ્ણવ ધર્મના અને ‘બ્રાહ્મધર્મ’ના અનુયાયી છે. એમનું બ્રહ્મ શકાચાર્યનું ‘નેતિ નેતિ’ નથી, પણ વૈષ્ણવ આચાર્યોનું સત્ત્વ ચિત્ત આનન્દ છે. એટલે નેતિ નેતિનું પ્રમાણ એમને શું કામ આવે ? કવિશ્રીએ ‘અસહયોગ’ ને અભાવાત્મક કહી ત્યારે એના એક દેશ ઉપર જ દૃષ્ટિ રાખી—જે એક દેશની પણ મહાત્માજીએ પોતાના વાદમાં રક્ષા કરી. પણ વસ્તુતઃ સાચો અને ઊંડો ‘અસહયોગ’ તે ‘આનૃશરય’ અને ‘અહિંસા’ શબ્દની માફક દેખીતો જ અભાવાત્મક છે : જેમ ‘અહિંસા’ તે મૃકુ વેરાન નહિ પણ ક્રુણા અને મૈત્રી (પ્રેમ)નું ભયું પૂર છે, તેમ ખરી અને ઊંડો ‘અસહયોગ’—તે સરકારનો ત્યાગ નહિ, પણ આત્મબળનો સાક્ષાત્કાર છે.

તે જ પ્રમાણે ગાંધીજીનો પશ્ચિમની સંસ્કૃતિ પ્રત્યે વિશેષ પણ અર્વાચીન પશ્ચિમની સંસ્કૃતિ પ્રત્યે જ છે, અને પૂર્વની સંસ્કૃતિ ઉપર પ્રેમ તે પ્રાચીન પૂર્વની સંસ્કૃતિ ઉપર જ છે પણ આ પ્રાચીન પૂર્વની સંસ્કૃતિ તે ગાંધીજી ઉપદેશ છે તેવું જ જીવન નહોતું. સાદું અને તપોમય જીવન એ જીવનના આદ્ય અને અન્તિમ આશ્રમરૂપે રહી મધ્ય જીવનના ગાનમાં સૂર પૂરતું હતું અને સમસ્ત જીવનને એક મધુરું સંગીત બનાવતું હતું. કવિવરની ઉપમા લઈએ તો, તંબૂરાના સૂરની માફક જીવનના ગાનને બેસૂરું થતાં એ રોકતું હતું. પણ તંબૂરાના સૂર એ જ જેમ સઘળું ગાન નહિ, તેમ સાદું અને તપોમય જીવન એ જ પૂર્વની પ્રાચીન સંસ્કૃતિ નહિ. આ પ્રમાણે સંપૂર્ણ સત્ય ગ્રહણ કરતાં ગાંધીજીની ભાવનાની અપૂર્ણતા સમજાય છે; સાથે એ પણ સમજાય છે કે કવિવરને પૂર્વ અને પશ્ચિમનાં સમન્વયની ભાવના શોધે છે તે શોધવા માટે એમણે હિન્દુસ્થાનની બહાર જવાની જરૂર નથી, કારણકે હિન્દુસ્થાનના જ પ્રાચીન સમયમાં બંને ભાવના સુન્દર રીતે મળેલી જેવામાં આવશે. પણ આ તો સ્વદેશવાદ (Nationalism), સર્વદેશવાદ (Internationalism) નહિ—એમ કવિશ્રી કહેશે. અને આપણે જાણીએ છીએ કે કવિ સ્વદેશવાદી નથી, સર્વદેશવાદી છે : એઓ કહે છે કે આ જગતનું સમગ્ર સત્ય એક જ દેશ કે ખંડને કેમ જણાયેલું હોય ? પૂર્વે કાંઈક પશ્ચિમને આપવાનું હોય, પશ્ચિમે પૂર્વને આપવાનું હોય. આ કહેવું દેખીતું હીક છે. પણ વસ્તુતઃ સત્યના કકડા કરીને પરમેશ્વરે જગત ઉપર ફેંક્યા નથી : અધુનું સત્ય જાણે પૂર્વમાં પ્રકટ થયું હોય, અને અધુનું પશ્ચિમમાં, અને પછી મનુષ્યજાતિને એ બે અરધિયાં એકઠું કરવાનું સોંપ્યું હોય એમ નથી : દરેકમાં સત્યનું પૂર્ણ પ્રાકટ્ય જ હોય છે, હોવું જ જોઈએ, કારણ કે જ્યાં મનુષ્યત્વ ત્યાં સત્ય, અને મનુષ્યત્વ સર્વત્ર તેમ સત્ય પણ સર્વત્ર : પણ ઐતિહાસિક સંજોગોને લઈ સત્યના જીદા જીદા અશો પૃથ્વીના જીદા જીદા ભાગમાં પ્રાધાન્ય કે ગૌણતા પામે છે—એટલે એકબીજા દેશને એકબીજાની અપેક્ષા રહે છે તે એટલી જ કે ગૌણ અંશને યથોચિત પ્રધાન્ય અપાવવું—આપણા પ્રાચીન સમયમાં વ્યવહારની ગૌણતા નહોતી, પણ ઐતિહાસિક કારણોને લીધે આપણું વ્યાવહારિક જીવન ગૌણ સ્થાને મુકાઈ ગયું છે તો એને યોગ્ય પદ આપણે પુનઃ પ્રાપ્ત કરાવવું; અને પશ્ચિમના દેશો વ્યવહારમાં ડૂબી પરમાર્થ જૂલી ગયા છે તો તેઓએ એમના પૂર્વજોને જાણીતું પરમાર્થ જીવન ફરી સેવવું. અત્યારે પૂર્વની ભાવનાનું જ પૃથ્વી ઉપર જોર હોત તો કદાચ ગાંધીજી

સાદા અને તપોમય જીવન માટે આટલો આગ્રહ ન કરત : પણ વસ્તુ-સ્થિતિમાં, અત્યારે પશ્ચિમનો જડવાદ અને યજ્ઞવાદનો વાયુ જ સર્વત્ર ફૂંકી રહ્યો છે, અને હિન્દુસ્થાનની ઉચ્ચ લાવનાનો પણ વિનાશ કરી રહ્યો છે, તેથી ગાંધીજી હિન્દુસ્થાનને જોરથી ઉપદેશ છે કે પશ્ચિમને ત્યજો. વિવેકી સજ્જનો આહારમાત્રમાં વિષાંશ અને અમૃતાંશ રહેલા છે એમ સમગ્રી એમાંથી વિષાંશ દૂર કરશે, સમગ્ર આહારને ફેંકી દેશે નહિ. પણ અવિવેકી આહારીને વિષાંશનું સ્મરણ આપવાની જરૂર છે.

[વસંત, વૈશાખ, સંવત ૧૯૭૭]

૧૨ : આત્મ-અનાત્મ-દષ્ટિ

ડૉ. ટાગોર હાલમાં જ્યાં જ્યાં લાપણુ આપે છે ત્યાં ત્યાં ઘણું ખડું એક સિદ્ધાન્ત બાર મૂકીને ઉપદેશ છે. એ એમણે પહેલા—ગાંધીજી સાથેના વિવાદમાં ઉપદેશ્યો હતો, અને તે વખતે ‘વસન્ન’ પત્રમાં “હિન્દુહિત-ચિન્તક” ની સહીથી લખનાર લેખકે એના ગુણદોષનું વિવેચન કર્યું હતું. એ વિવેચનની અત્રે પુનરુક્તિ કરવાની જરૂર નથી. એ સિદ્ધાન્ત એ છે કે “રાષ્ટ્રીયત્વ કરતાં મનુષ્યમાત્ર પ્રત્યે બંધુલાવનો ઉપદેશ ઉચ્ચતર છે.” (હમણાં અમદાવાદમાં આપેલા લાપણુનો ગુજરાતી પ અમા આવેલો રિપોર્ટ) : રાષ્ટ્રીયત્વ કરતાં જૂતમાત્ર પ્રત્યે આત્મલાવ—આત્મવત્ સર્વભૂતેષુ—નો સિદ્ધાન્ત જ જીવો મનાયો હતો. શાન્તિનિકેતનમાં પોતે જે સંસ્થા સ્થાપી છે એનો ઉદ્દેશ પૂર્વ અને પશ્ચિમને એકબીજાની પાસે લાવી એકબીજાની સાથે લાવનાની આપ-લે કરવાનું શીખવવાનો છે. પૂર્વને પશ્ચિમથી અળગું રાખવામાં લાલ નથી, એમ કરવું અયોગ્ય તેમ જ અશક્ય છે.

આની સામે એમ કહેવામાં આવ્યું છે કે રાજકીય ગુલામીમાં પડી રહેલી પ્રજા પશ્ચિમની સ્વતન્ત્ર પ્રજાને પોતાની આધ્યાત્મિક લાવના ઉપદેશવા બધ તો એનું ટોણું સાંભળે ? બદકે, એ પ્રજા પોતાનું આધ્યાત્મિક શ્રેય પણ કેમ સાધી શકે ? આ આક્ષેપનો ઉત્તર આપતા ડૉ. ટાગોર પૂછે કે : “બુદ્ધે શું એમ કહ્યું હતું કે મહારુ” રાજ્ય તો મહારુ જ હોવું જોઈએ, પછી બધા દેશના લોકોને બોલાવીને એમને આધ્યાત્મિક જ્ઞાન

આપવાની સત્તા મને મળે? પહેલી પોતાની રાજકીય સત્તા અને પછી ઉચ્ચ આદર્શોનો ઉપદેશ દેવાનો અધિકાર એવો ક્રમ છે? જીસસ ક્રાઇસ્ટે શું પહેલેથી રોમન રાજ્યથી મુક્તિ મેળવવાની જરૂર પતાવી હતી? યાજ્ઞવલ્ક્ય ન્યારે જંગલમાં જતા હતા અને મૈત્રેયીને મિલકત આપવા માડી ત્યારે મૈત્રેયીએ શું કહ્યું હતું? તેણે કહ્યું હતું કે, ‘હું’ વિત્તને શું કરું? એથી કાંઈ અમરત્વ મળશે?’ તેણે પહેલા રાજ્યદારી સત્તા કે ઐહિક મહોટાઈ મેળવીને પછી આદર્શો પ્રમાણે વર્તવાની વાત કરી નહોતી.”

આધ્યાત્મિક બળથી ભરપૂર જુદા ક્રાઇસ્ટ જેવો મહાપુરુષ રાજકીય વાતાવરણની દરકાર રાખ્યા વગર જગતને મહાન ધર્મ આપી શકે. તેમ, એક પરાધીન પ્રજાએ—ગ્રીસે પોતા ઉપર રાજ્ય કરનારી પ્રજા ઉપર—રોમ ઉપર—પોતાની સંસ્કૃતિનું રાજ્ય સ્થાપ્યું બળવામાં છે. પણ જે મહત્તા મહાન જુદા ક્રાઇસ્ટની હતી તેવી અત્યારે કોઈ પણ હિન્દના વતનીની છે? છે એમ માનવું એ મિથ્યા કલ્પના છે, એટલું જ નહિ, પણ તેઓની સફળતાના જે ઐતિહાસિક કારણ હતા તે પ્રકૃત પ્રસંગમાં હાજર નથી. તે જ પ્રમાણે, જે ઐતિહાસિક પરિસ્થિતિમાં રોમને ગ્રીસે પોતાની સંસ્કૃતિ આપી તે પરિસ્થિતિ અત્યારે ઘિટન અને હિન્દના સંબંધમાં નથી એ પણ ઇતિહાસનાં દૃષ્ટાન્તોની દલીલ કરનારે યાદ રાખવું જોઈએ.

જીવન એવો અખંડ પદાર્થ છે કે એના ખડ પાડી એ ખંડના સુધારાનું પૌર્વાપર્થ નક્કી કરવા બેસવું એમાં મૂલમાંથી જ ભૂલ થકી આરંભ કરી એ ઉપર વિચારનું ચણતર ચણવામાં આવે છે. ખરી વાત છે કે મૈત્રેયી માને છે તેમ આત્મા પરમ પુરુષાર્થનું લક્ષ્યબિન્દુ છે. જે મનુષ્યે આત્મા જોયો તેણે બધું જોયું; અને જે પ્રજામાં આધ્યાત્મિક બળ નથી, તે ભલે આર્થિક બળ અને રાજકીય બળમાં અગ્રેસર પ્રજા હોય; પણ મનુષ્યજાતિ તરીકે જે પોતાનો પરમ અધિકાર તો તેણે ગુમાવ્યો જ છે. પણ વસ્તુતઃ અત્રે ‘આત્મા’ એટલે શું સમજવું? હૃદયગ્રહમાં રહેલો કોઈક અગ્નાત અને અજ્ઞેય પારસમણિ? એમ હોય તો એની પ્રાર્થિ માટે તો પૂર્વ અને પશ્ચિમને એકબીજા સાથે સંલાપ કરાવવાની જરૂર નથી—યોગસાધના જ એનો ખરો માર્ગ છે. જીવનની સઘળી પ્રવૃત્તિઓનો સમુદાય એ ‘આત્મા’? તો તો, એમાં રાજકીય પ્રવૃત્તિઓનો પણ સમાવેશ થાય. એ સમુદાયનું કેન્દ્રભૂત તત્ત્વ એ ‘આત્મા’? એ કેન્દ્રભૂત તત્ત્વ શું છે એ વિચારોઃ વર્તુલ વગર કેન્દ્ર કેવું? જીવનની સઘળી પ્રવૃત્તિઓ

વગર * એ પ્રવૃત્તિઓનું મધ્યગિન્દુ શી રીતે સંભવે? પણ આમ સઘળી પ્રવૃત્તિઓ કાયમ રાખીએ, અને એમને આત્મામાં સમાવીએ, તો પછી આત્મદષ્ટિ અને અનાત્મદષ્ટિ વચ્ચે ભેદ કયાં રહ્યા? એમ શંકા થાય. એનો ઉત્તર કે અનાત્મદષ્ટિ તે તે અનાત્મ પદાર્થને—ધન, રાજ્ય, સત્તા આદિને—તે તે પદાર્થરૂપે ગ્રહણ કરે છે. આત્મદષ્ટિ તે તે પદાર્થની કિંમત આત્માની દૃષ્ટિથી જ—આત્માને સૌના મધ્ય સ્થાને મૂકીને—આકે છે. આત્મા શન્ય યોગ્ય (vacuum) નથી, પૂર્ણ ભરપૂર—‘સભર ભર્યો’—પદાર્થ (plenum) છે : ઉપનિષદ્ વારંવાર સંભળાવે છે તેમ, “पूर्णमदः पूर्णमिदं पूर्णात् पूर्णमुदच्यते। पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमेवावशिष्यते॥” “આ પૂર્ણ, અને પેશું પણ પૂર્ણ, પૂર્ણમાંથી પૂર્ણ ઉલેચવામા આવે છે, તોપણ, પૂર્ણમાંથી પૂર્ણ લેતા પણ, પૂર્ણ જ બાકી રહે છે ” અને તેથી આત્મામાંથી અનાત્મપદાર્થને ઉલેચી નાખતા પણ આત્માની પૂર્ણતામા ખામી આવતી નથી. કારણકે અનાત્મ પદાર્થ તે આત્માથી ભિન્ન નથી, પણ આત્માનો વિલાસ છે. અનાત્મ પદાર્થ આત્માથી ભિન્ન નથી છતાં આત્મદષ્ટિ અને અનાત્મદષ્ટિ વચ્ચે ભેદ પાડવાનો, અને તેમાં એકને યથાર્થ અને બીજાને મિથ્યા કહેવાનો હેતુ એ છે કે આત્મામાંથી અનાત્માનો ખુલાસો થઈ શકે છે, અનાત્મામાંથી આત્માનો થઈ શકતો નથી. આમ આત્મા જ વિશ્વનું કેન્દ્ર છે એ ખરું, તોપણ ઉપર કહ્યું તેમ ધ્યાનમાં રાખવાનું છે કે આત્મા અનાત્માથી ખાલી નથી પણ અનાત્માથી ભરેલો છે. એ અનાત્માને પોતામાંથી ઉપજવી + પોતાના રંગથી રંગે છે, પોતાના રસથી રસે છે, પોતાની જ દૃષ્ટિથી દૃષ્ટિગોચર કરે છે.

પ્રાચીનકાળમાં કેવળ હિંદમાં જ નહિ, પણ પશ્ચિમની બીજી મુઘ-રેલી પ્રજાઓમા પણ ઉપર પ્રમાણે આત્મદષ્ટિનું ગૌરવ હતું. પણ પશ્ચિમના ઇતિહાસમાં એક સમય એવો આવ્યો કે આત્મદષ્ટિ કબજાઈ ગઈ અને જડવાદે જીવન ઉપર રાજ્ય બેસાડયું. સામાજિક બંધારણ એક બીજાના સાહાય્ય (co-operation)ને બદલે પરસ્પર હરીફાઈ (competition) ઉપર બંધાયું, અને એથી અનાત્મદષ્ટિ વધારે ને વધારે કાલતી ગઈ. આપણે ત્યાં અનાત્મદષ્ટિએ આત્મદષ્ટિને લોપી તો નહિ, પણ આત્મ-

* ડૉ. ટાગોરને આવો સંન્યાસધર્મ ઇશ્ટ પણ ન જ હોય, નથી જ.

+ ધન, ગૃહ રાજ્ય આદિ અનાત્મપદાર્થ મળીને જે સંસ્કૃતિ બને છે તે આત્માનો જ વિલાસ છે.

દષ્ટિનું તેજ—વૃદ્ધ માણસની દષ્ટિ જેવું—ક્ષીણ થતું ગયું, અને પ્રાચીન આત્મદષ્ટિ હજી સુધી અસ્તિત્વમાં રહ્યા છતાં એ બહુ કાર્યકારિણી રહી નહિ.

હિન્દે પોતાની આત્મદષ્ટિ જ ફરી તેજસ્વિની કરીને જગતને આપવી જોઈ એ, અને તેથી સ્વરાજ્યના ઉદ્ધોગને પહેલ આપવી ન જોઈ એ—એમ ડૉ. ટાગોરનો ઉપદેશ છે. સામાન્યરૂપે આ ઉપદેશની યથાર્થતા આપણે સ્વીકારીશું. પણ આત્માને આપણે વ્યવહારખાલી ખોખું માની શકતા નથી, તેથી રાજકીય, આર્થિક કે સામાજિક સુધારાનો બહિષ્કાર કરી શકીશું નહિ. માત્ર એ સર્વને કેન્દ્રસ્થાને—અગ્રસ્થાને નહિ, પણ કેન્દ્રસ્થાને, કારણ કે એ જ આત્માનું ખરું સ્થાન છે—અધ્યાત્મવિચારને મૂકીશું. પરંતુ વિશેષમાં, રાજકીય ઉદ્ધોગનો અનાદર કરનાર વિચારકોને આટલું પૂછીશું કે ધર્મ, અર્થ, સમાજ આદિ સર્વ જગતના સુધારા કરતા રાજકીય સુધારાએ અત્યારે હિન્દુનું ધ્યાન વધારે રોક્યું છે એનું શું કારણ ? એ જૂલ છે એમ કહેવું સહેલું છે. પણ દર્દીનો હાથ ફરી ફરીને શરીરના અમુક સ્થાન ઉપર જ પડે તો સમજવું ન જોઈએ કે દર્દીને તે સ્થાને દર્દ વધારે છે ? આ દર્દની લાગણીમાં પાશ્ચાત્ય કેળવણી કે જેમાં રાજકીય સ્વાતંત્ર્યના વિચાર પ્રાધાન્ય ભોગવે છે એ કેટલેક અંશે કારણભૂત હશે, પણ એટલાથી આ તીવ્ર લાગણીનો પ્રેરૂરો ખુલાસો થતો નથી. દર્દ સાચું અને ઊંડું છે, અને શરીરના ખીળ અવયવો ઉપર પણ એ અસર કરી રહ્યું છે. દર્દી હિન્દ કરતા તંદુરસ્ત હિન્દ અન્ય પ્રજાને આધ્યાત્મિક ઉપદેશ વધારે સારો આપી શકશે.

[વસન્ત, ફાલ્ગુન, સં. ૧૯૭૬]

૧૩ : સ્ત્રીઓને ઉપનયનસંસ્કાર

હારિત મુનિનું એક વચન કે : દ્વિવિધા સ્ત્રિયો બ્રહ્મવાદિન્યઃ સઘો-
વધ્વશ્ચ । તન્ન બ્રહ્મવાદિનીનામુપનયનમગ્રનીન્ધનં, વેદાધ્યયનં સ્વગૃહે
ચ ભિક્ષાચર્યેતિ સઘોવધૂનાં તુ ઉપસ્થિતે વિવાહે કથંચિદુપનય-
નમાત્રં કૃત્વા વિવાહઃ કાર્યઃ ।” —(એ પ્રકારની સ્ત્રીઓ : બ્રહ્મવાદિની
અને સઘોવધૂ : તેમાં, બ્રહ્મવાદિનીઓને ઉપનયન, અગ્રીન્ધન વેદાધ્યયન,
અને પોતાના ઘરમાં ભિક્ષાચર્યા; સઘોવધૂનો વિવાહ આવી પડતાં, જેમ

તેમ ઉપનયન માત્ર કરી વિવાહ કરવો. ”) એના સંબંધમાં “તત્કલ્પાન્તરામિપ્રાયમ્ આ કલ્પાન્તર માટે સમઘ્નું” એમ સ્મૃતિચંદ્રિકા કહે છે, અને સમર્થનમાં મનુનું (૪૬ મનુનું) વચન ટાકે છે :

“તથાચ મનુ:—“પુરાકલ્પે કુમારીણાં મૌઙ્ગીવન્ધનમિપ્યતે ।
અધ્યાપનં ચ વેદાનાં સાવિત્રીવચનં તથા ॥
પિતા પિતૃવ્યો ભ્રાતા વા નૈનામધ્યાપયેત્ પર: ।
સ્વગૃહે ચૈવ કન્યાયા મૈક્ષચર્યા વિધીયતે ॥
વર્જયેદજિનં દણ્ડં જટાધારણમેવ ચ ॥”

પૂર્વકાળમાં * કુમારિકાઓને “મૌઙ્ગવન્ધન” (“ઉપનયન”નો અગભૂત વિધિ), વેદનું અધ્યાપન, તથા સાવિત્રી (ગાયત્રી) મન્ત્રનો વિધિ હતો : એમાં અધ્યાપન પિતા, પિતૃવ્ય, અથવા ભાઈ કરે, પારકો નહિ; અને ભિક્ષા માગવાની તે કન્યાએ પોતાના ઘરમાં જ, અત્રે દંડ અને જટા ધારણ ન કરવાં એ પ્રમાણે હતું.

કન્યાએ અત્રે દંડ જટા શા માટે ધારણ ન કરવા એનું કારણ તો ખુલ્લું છે. શ્રીઓના જીવનની લાવના પુરુષ કરતાં ભિન્ન—સૌન્દર્યની—છે. અને પૂર્વોક્ત વેષ કદરૂપો લાગવાથી સ્મૃતિકારોએ એનો શ્રીઓને માટે નિષેધ કર્યો. ઘરમાં જ ભિક્ષા માગવાનું કારણ શ્રીઓના ગૌરવને એ કાર્ય અણુછાજતું છે એમ કાંઈકે લાગેલું; અને તે સાથે, પુરુષોની દુષ્ટતાના કારણથી એમને અપમાનનો કે આરિત્યભગનો પ્રસંગ ન આવે તે માટે પણ બહાર ભિક્ષાએ જવાનો નિષેધ કરવાની જરૂર પડેલી. ઘરમાં જ પિતા વગેરે પાસે અધ્યયન કરવનું કહેલું છે તેમાં પણ એ જ કારણ છે. પરંતુ “પુરાકલ્પ” એટલે પૂર્વનો કાળ નહિ, પણ એ તો અર્થવાદનો એક પ્રકાર છે એમ કોઈ એક અગ્ર આડંબરી લેખકે ટીકા કરેલી અમને યાદ આવે છે. પરંતુ એ ભાઈને સ્મૃતિચંદ્રિકાનું “તત્કલ્પાન્તરામિપ્રાયમ્” એ વચન ઉત્તર રૂપે બસ ન હોય તો એમને અત્રે “પુરાકલ્પ” એ અર્થવાદનો પ્રકાર શાથી છે એ વિષે વિચાર કરવા વીનવીશું. ન્યાયભાષ્યકાર વાત્સ્યાયન “પુરાકલ્પ”નું મીમાંસાપ્રદર્શિત સ્વરૂપ બતાવતા કહે છે : “પેતિહાસમાચરિતો વિધિઃ પુરાકલ્પઃ”—પૂર્વે આ પ્રમાણે હતું એમ ઇતિહાસથી કરેલો વિધિ તે “પુરાકલ્પ” એ અર્થવાદ કહેવાય તેનું કારણ “વિધ્યાશ્રયસ્ય કસ્યચિદર્થસ્ય દ્યોતનાત્” અર્થાત્ વિધિના આધારભૂત કોઈ એક અર્થ(વસ્તુ)નું એ સૂચન કરે છે તેથી.

આ એક લૌકિકે ડહાપણ અને સાવચેતીનો પ્રશ્ન છે. અત્યારે પણ આવશ્યક ધાગે તો એ સાવચેતી લેવા કાંઈ ના પાડતું નથી. “Co-education” યાને છોકરાને છોકરીઓને એકઠા બેસાડીને-કેળવણી આપવી કે એમને માટે જુદી સંસ્થાઓ કરવી એ કેળવણીની વિગતનો પ્રશ્ન છે, અને એમાં પણ અમુક વય સુધી જ સહશિક્ષણ રાખવું અને પછી નહિ; અથવા તો અમુક પ્રાન્તમાં—લોકના રીતરિવાજ, માનસૃષ્ટિ ભેદો ઠીક છે, અન્યત્ર નહિ; અથવા તો હિંમતથી સહશિક્ષણની સંસ્થા સાર્વત્રિક કરવી અને તુરત પરિણામમાં કાઠકિ નુકસાન થતું નજરે પડે તો તેની દરકાર ન કરવી; ઇત્યાદિ વિગતના મતભેદ સંભવે છે, અને કાંઈ ઉદાર હિતચિન્તક આમાં પોતાના મત માટે અત્યંત આગ્રહ—દુરાગ્રહ નહિ જ કરે. અત્યારે મુખ્ય પ્રશ્ન સ્ત્રીઓની કેળવણી અને વિવાહની ઉમ્મરનો જ છે. એ માટે ઉપર ટાંકેલા પ્રમાણ ઉપર વિચાર કરવા શાસ્ત્રવાદી વિરોધીઓને અમારી વિનંતિ છે. વિચાર કરતા એક વાત એ પણ સ્પષ્ટ સમજાશે કે “સચો” પદમાં “વધૂ” આગળ ‘સચો’ વિશેષણ લગાડ્યું છે. એ બહુ મૂલ્યક છે; એથી જણાઈ આવે છે કે કન્યાના માત્ર બે જ વર્ગ નહોતા. જેઓ સમસ્ત જીવન નૈષ્ઠિક બ્રહ્મચારિણી થઈને રહે તે, અને જેઓ સદ્ય—તુરત—વિવાહ કરી ગૃહસ્થાશ્રમમાં જોડાઈ જાય તે; ત્રીજો વર્ગ એવો પણ હતો કે જે ‘સદ્ય’ નહિ પણ કેટલાક કાળ પછી એટલે વિદ્યા ગ્રહણ કર્યા પછી વિવાહ કરે. આમ ન હોય તો સચો વિશેષણ નકામું થઈ જાય.

આ “બ્રહ્મવાદિની”નો પ્રકાર જૈન અને બૌદ્ધ સાધવી અને ભિક્ષુણીના અનુકરણમાંથી ઉત્પન્ન થયો હશે એમ પણ કહેવાશે નહિ, કારણ કે “બ્રહ્મવાદિનીઓ” ગૌતમ અને મહાવીર ભગવાનના સમય-પૂર્વે પણ હતી એ આપણે અન્ય પ્રમાણથી સારી રીતે જાણીએ છીએ, અને વિશેષમાં પૂર્વોક્ત સ્મૃતિઓ સ્પષ્ટ કહે છે કે “પુરાકલ્પ”માં—અર્થાત્, જૂના કાળમાં—એ પ્રમાણે થતું. તેથી બૌદ્ધ અને જૈન ધર્મના ઉદ્ભવ પછીનો એ સમય છે એમ કહી શકાશે નહિ. બદ્ધે, બૌદ્ધ અને જૈન ધર્મના, ઉત્તરકાળમાં જે છૂટથી યાવજીવ પરિગ્રાજિકા રહેવાનાં માર્ગ પરિણામ આપ્યા, એની પાછળના હિન્દુ લોકમત ઉપર પ્રબળ અસર થઈ અને પ્રાચીન રિવાજમાં પરિવર્ત થયો. જરા પણ ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ વિચાર કરનારને પૂર્વોક્ત સ્મૃતિવાક્યની અંદર આ ઇતિહાસ પડેલો દૃષ્ટિગોચર થયા વિના રહેશે નહિ.

વિવાહવય અને સંમતિવયના કાયદા સંબંધી જે બિલ લેજિસ્લેટિવ એસેમ્બલી આગળ આવનાર છે એ સામે શાસ્ત્રને આધારે વિરોધ ઉઠાવનારને ઉપર જણાવેલી વસ્તુસ્થિતિ ધ્યાનમાં લેવા અમારી વિનંતિ છે.
[વસન્ત, પોષ, સં. ૧૯૮૫]

૧૪ : ત્રણ હરિકીર્તન

ગયાં ઉન્હાળામાં મહારે ત્યા રા. રા. ભાઈ ચન્દ્રશંકર અને એમના પત્ની સૌ. સુધાબહેને રા. ચન્દ્રશંકરનાં કાવ્યો, એકે પ્રસંગોચિત પ્રતાવના કરીને અને ખીળાંએ એતું ગાન કરીને, અમને સંભળાવ્યાં, સમજાવ્યાં. પ્રસંગોપાત્ત વાતમાં રા. ચન્દ્રશંકરને મહેં કહ્યું : ‘ચન્દ્રશંકર, એકાદ સુંદર હરિકીર્તન સાંભળવાતું મન થયું છે, પણ હવે હરિદાસ બહુ ઓછા થઈ ગયા છે, અને પ્રસંગ આવતો નથી.’ રા. ચન્દ્રશંકરે એમના લાક્ષણિક સૌજન્યથી એ વાત સ્મૃતિમાં સંઘરી લીધી અને સુંદર હરિકીર્તન કરનાર ડોકોરનિવાસી રા. રા. ગિરિભશંકર દેવશંકર ભટ્ટને નડિયાદ તેડ્યા અને મને નડિયાદ બોલાવ્યો. હું આનન્દથી ગયો. ‘ડાહીલક્ષ્મી લાઈ-એરી’માં રા. ગિરિભશંકરે ત્રણ ટક વિવિધ રૂપનાં ત્રણ હરિકીર્તન ક્યાં : પહેલું તુલસીદાસના રામાયણમાંથી રામચન્દ્ર ગંગા ઉતર્યાં તે પ્રખરે કેવટ (કેવટ = હોડીવાળા) સાથે થયેલા સંવાદને લગતું હતું; ખીજું સ્થુવંશના ખીળ સર્ગમાં વસિષ્ઠ ઋષિની ગાયત્રી રક્ષણ કરતાં દિલીપરાજા અને સિંહ વચ્ચે સંવાદ છે તે વિષે હતું; અને ત્રીજું, અશ્વત્થામાએ પાંડવોનાં બાળ મારી નાખ્યા અને એને પકડીને અજુને દ્રૌપદી આગળ ઊભો કર્યો તે વખતે દ્રૌપદીએ એને ક્ષમા આપી; અને છતાં એ દુષ્ટે એની દુષ્ટતા ન છોડતા ઉતરાના ગર્ભ ઉપર શ્રહાસ્ત્ર ચૂકવું, તે સામે ભગવાન શ્રીકૃષ્ણે સુદર્શનચક્ર ચૂકવી ગર્ભની રક્ષા કરી એ વસ્તુતું હતું. વિષયની પસ દગી અનેક રસથી ભરપૂર હતી, અને તે સાથે સંગીત જિંઆ પ્રકારનું, અને વચ્ચે ભક્તિના હિંગાર સાચા હૃદયના હતા. એમાના ખીળ અને ત્રીજા કીર્તનના પલો જે રા. ગિરિભશંકરે પોતે સંસ્કૃતમાંથી ગુજરાતીમાં ઉતાર્યાં છે, તે નીચે આપ્યા છે, પણ કીર્તનનો પૂરો ખ્યાલ લેવા માટે તો વાચકે એને ગાઈ લેવા, વા ગવાતાં કલ્પનામાં પ્રત્યક્ષ કરવાં, ભક્તિરસમાં આત્મનિમગ્નજન કરવું, એ રસમાં આત્માને તરબોળ કરવો.

રા. ગિરિજાશંકરભાઈ હરિકીર્તન કરી કાંઈ પુરસ્કાર લેતા નથી. પોતે ડાકેરની મ્યુનિસિપાલિટીના પ્રમુખ અને ત્યાંની શાળાના હેડ માસ્ટર છે. માત્ર ભક્તિરસનો આનન્દ લેવા અને આપવા પોતે હરિકીર્તન કરે છે. અને તેથી એમના પહેલા કીર્તનને અન્તે એમનો ઉપકાર માનતા મેં જણાવ્યું હતું કે “કથયન્તશ્ચ માં નિત્યં તુષ્યન્તિ ચ રમન્તિ ચ” = “મ્હારી કથા કરતા એઓ (ભક્તજનો) હમેશાં તુષ્ટ રહે છે અને આનંદ પામે છે.”—એમ શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતામા આપેલું ભક્તવું વર્ણન એમને યથાર્થ લાગુ પડે છે. શ્રોતાઓને આશ્ચર્યપ્રશ્ન થયો હશે કે રમ્મ ધાતુ ને ડો. ભાંડારકરની માર્ગોપદેશિકામા આત્મનેપદી તરીકે આપેલો છે એ અહીં પરસ્મૈપદી [રમન્તે ને બદલે રમન્તિ] કેમ? ગીતાનું રમન્તિ-પદમા તાત્પર્ય એવું છે કે સન્તોનો આનન્દ આત્મને—સ્વાર્થે નથી હોતો, પણ પરસ્મે—પરાર્થે જ હોય છે. રા. ગિરિજાશંકર આ વર્ગના હરિદાસ છે,

૧

પહેલા કીર્તનમા પૂર્વરંગનું પદ આ હતું :—

“દીનબન્ધુ! કૃપાસિન્ધુ! કૃપાબિન્દુ થો અમને.”

તુલસીદાસના રામાયણમાં આ લાવને અનુકૂલ પ્રસંગોમાં ત્રણ સુખ્ર-સિદ્ધ છે; પહેલો રામ, લક્ષ્મણ અને સીતા ગંગા ભંતરવા કઠિં જીભાં છે ત્યાં કેવટ (હોડીવાળો) સાથેનો; બીજો શયરીનાં બોરનો; અને ત્રીજો જટાયુ રાવણ સાથે લક્ષ્માં ધવાર્ધને જમીન ઉપર પડેલો રામે જોયો અને એની સારવાર કરી તે. આ ત્રણે પ્રસંગ રામની દયા અને કૃપા કેવી વિશાળ હતી, અને દ્યોતિત (પ્રકાશિત, સૂચિત, ધ્વનિત) અર્થમાં પરમાત્માની જીવમાત્ર ઉપર કેવી દયા અને કૃપા છે, એ બતાવે છે. એમાના બીજા અને ત્રીજાને સહજ સ્પર્શ કરી, હરિદાસે પહેલો પ્રસંગ તુલસીદાસની વાણીમાં બહુ રસિકતાથી ગાર્ધ વ્યાખ્યાન કરી સંલગ્નાવ્યો.

શ્રી રામચન્દ્રજીએ સુમન્ત્રને જેમ તેમ કરી પાછો વાળ્યો, પછી પોતે તથા લક્ષ્મણ અને સીતાજી ગંગાકાઠે જીભા છે ત્યાં કેવટ (કૈવર્ત-હોડીવાળો ‘મદલો’, નિષાદ) પાસે હોડી મંગાવે છે, પણ કેવટ તે લાવતો નથી અને કહે છે કે :

માંગી નાવ ન કેવટ આના । કહૈ તુહાર મરમ મેં જાના ॥
ચરણકમલ રજ કહં સવ કહૈ । માનુષ કરોણિ મૂરિ કહુ અહૈ ।
હુવત શિલા મહ નારી સુહૈ । પાહન તે ન કાઠ કઠિનાઈ ॥

= તમારો ભેદ મહેં જાણ્યો છે. સહુ લોક કહે છે કે તમારા ચરણ-
કમળની રજ હરેક વસ્તુને મનુષ્ય બનાવવાની ઔપધિ છે, તે રજને અડ-
કતા જ એક શિલા સુંદર સ્ત્રી થઈ ગઈ તો પથ્થર કરતાં આ લોકકું કાંઈ
કહ્યું છે? તે હોડી અહલ્યાની માફક એક સ્ત્રી થઈ જાય, અને મહારા
ગરીબની આજીવિકા જાય તો? માટે—

જો પ્રભુ અવશિં પારગા ચહહુ । તૌ પદપદ્મ પસારન કહહુ ॥

= હે પ્રભુ ! જો જરૂર પેલે પાર જના ઇચ્છતા હો તો આપના ચરણ-
કમળ ધોઈ, પછી હોડીમાં પધારો.

सुनि केवट के वचन प्रेमलपेटे अटपटे ।

विहंसे करुणा अयन, चितै जानकी लपण तन ॥

આ સાંભળી રામે લક્ષ્મણ અને સીતા તરફ હસીને જોયું. હસવાનું
તાત્પર્ય એવું હતું કે—પ્રથમ રામના પગ ધોવાનો હક લક્ષ્મણજીનો હતો,
પણ સીતાજી રામને પરણ્યા પછી હક કેનો એ દાવાનો નીવેડો એમ
થયો કે એક પગ ઉપર હક લક્ષ્મણજીનો અને બીજા ઉપર સીતાજીનો :
પણ આ કેવટ તો જને પગ ધોવાનો અધિકાર લઈ લે છે! પણ ગંગા-
પાર જીતરવું છે, તો કેવટની માગણી સ્વીકાર્યા વગર છૂટકો નહોતો : રામ-
ચંદ્રજીએ માગણી સ્વીકારી. ગોસ્વામી તુલસીદાસજી કહે છે કે :—

जीसु नाम सुमिरत येक वारा । उत्तरहिं नरभवसिंधु अपारा ॥
सो कृपालु केवट हि निहोरा ॥

= “ જેનું એક વાર નામ લેતા મનુષ્ય જ્ઞાનસારરૂપી સ્ફગર તરી જાય
છે, તે કૃપાલુ રામચંદ્ર હોડીવાળાને વિનંતિ કરે છે કે ભાઈ અમને હોડીમાં
બેસાડીને નદી પાર ઉતાર ! ”

કાવ્યનો આત્મા કેવળ રસ છે એમ રસશાસ્ત્રીઓ કહે છે, અને
તેથી કવિયાતુરી સાથે વાસ્તવિક રસની અસંગતિ છે એમ આશ્લેષ થશે.
તો તેનો ઉત્તર કવિયાતુરી સાથે તુલસીદાસજીનું રસથી ઉભરાતું હૃદય
પોતે છે. આગળ વાંચો. એમાં શું કહે છે? કવિ કહે છે :

પછી ગંગાજી જીતરી શ્રી રામચંદ્રજી, સીતાજી, લક્ષ્મણ અને એ
નિષાદ (કેવટ) નદીની પાર રેતીમાં જીતયાં. ત્યાં નિષાદે જીતરીને રામ-
ચંદ્રજીને દંડવત્ પ્રણામ કર્યાં. તે જોઈ પ્રભુ મનમાં સંકોચ પામ્યા કે
આપણે એને કાંઈ આપ્યું નહિ. ત્યાં સીતાજીએ રામચંદ્રજીના હૃદયનો

ભાવ ઓળખી જઈ, પોતાના હાથમાં એક હીરાની વીંટી હતી તે કાઢીને ધરી. તે સર્પ કૃપાળુ રામચન્દ્રજીએ કેવટને આપવા માંડી. એ જોઈને કેવટે ગભરાઈ ને શ્રી પ્રભુનાં ચરણો પકડ્યા, અને કહ્યું કે, “હે નાથ ! આજ મને શું નથી મળ્યું ?”

અવ કહ્યું નાથ ન ચાહિય મોરે । દીન દયાલુ અનુગ્રહ તોરે ॥

= હે દીનદયાલુ ! મારે કાંઈ પણ જોઈએ નહિ—માત્ર તમારો અનુગ્રહ (કૃપા) જોઈએ.

તુલસીદાસજી કહે છે :

વહુત કીન્હ હઠ લષણ પ્રમુ, નહિં કહ્યું કેવટ લીન્હ ।

વિદા કીન્હ કરુણાયતન, ભક્તિ વિમલ વર દીન્હ ॥

રામ અને લક્ષ્મણે વીંટી લેવા કેવટને બહુ આગ્રહ કર્યો પણ એણે એ લીધી નહિ. કરુણાનિધાન પ્રભુએ એને પોતાની વિભળ ભક્તિ આપી વિદાય કર્યો.

પ્રભુ આપણને પણ એ જ આપે ।

દીનખન્દુ ! કૃપાસિન્દુ ! કૃપાખિન્દુ ધો અમને.

૨

ખીજું કીર્તન દિલીપ રાજાની ધેતુસેવા સંબંધી હતું. એતું પૂર્વપદ હતું :—

જેને રૂડા રામનો આધાર તેનો સદા જય જયકાર

ગૃધ્ર ગજ ગમ્ધુકા અભમિલ તર્યા એ આધાર,

જેને નામે પથ્થર તરિયા સિન્ધુ પારાવાર. જેને ૧

ભક્તના બળવંત બેલી કૃપાના ભંડાર,

ભીડયો પડી જ્યાં જ્યાં ભક્તને મારો બહાલો ધાયા બહાર. જેને ૨

પિતા વધ નિજ પુત્રનો કરવા થયો તૈયાર,

સ્તંભથી પ્રગટી કર્યો પ્રહલાદનો ઉદ્ધાર. જેને ૩

ચપળ મન ! નિર્ભય થઈ જ શરણુ તું એક વાર,

ત્રિવિધ તાપ શમે થશે આનંદ અપરંપાર. જેને ૪

તે પછી રધુવંશ સર્ગ ૩ ના “અન્યેઘુરાત્માનુચરસ્ય ભાવં...”
પ્રત્યાદિનો નીચે પ્રમાણે કરેલો અનુવાદ હૈરવીમા ગાયો—અને વાર્તાના
ભાવની ઊર્મિઓના કારણથી, તેમ જ પદની સરળતાને લીધે, આ કથા
શ્રોતાજનને બહુ ગમી.

—હરિગીત—

કરવા પરીક્ષા રાયની સેવા તણા સહભાવની,
ખીજે દિવસ લીલા અહો આશ્ચર્યકારક શી બની !
ભિગેલ લીલા ઘાસ ગંગા ધોધના પડવા થકી,
ગિરિરાજની એવી ગુફામાં નન્દિની ચરવા ગયી. ૧

હિંસક પશુ ધરિ નવ શકે મનથી કદી એ ગાયને,
વિશ્વાસથી રાજા નિહાળે હિમાચલ સૌન્દર્યને;
તત્કાલ ત્યાં વિકરાલ સિંહે ફાળ ભરિ ધેતુ ધરી,
આવી અઢેલું ભક્ષ્ય દેખી ગર્જના બીષણ કરી. ૨

ધેતુ ઠરુણ કંઠે કરીને કેસરીના ત્રાસથી,
ત્યાં રાઢ પાઠી કારમી ગિરિની ગુફા ગર્જવતી;
જ્યમ દોરીથી ખેચાય ત્યમ એ નાદથી નરનાથની,
ખેંચાઈ દષ્ટિ ને ન દેખી ગાય ત્યાં ગુરુનાથની. ૩

પેસી ગુફામાંહી જીવે તો ફાળ સિંહે છે ભરી,
ને ભક્ષ કરવા ધેતુને તૈયારી તો તેણે કરી;
ગુરુદેવની ગૌને બચાવા સિંહને સંહારવા,
તત્કાળ રાજા જય જ્યાં ભાથા થકીં શર કાઢ્યું. ૪

ત્યાં હાથ જમણો રાયનો ભાથા હિપ્ત યોઠી રહ્યો,
શર શી રીતે નીકળી શકે નૃપ ચિત્રવત્ જિભો રહ્યો;
અતિ બલ કરે પણ ના છૂટે કર રોષ બહુ વ્યાપી ગયો,
નિજ તેજની જ્વાળા વડે એ રાય આપ બળી રહ્યો. ૫

મંત્રો વડે બાધેલ જ્યમ ભોરિગ બહુ બળ વાપરે,
નિજ બળ થકી બળતો બિચારો વ્યર્થ માથાકુટ કરે;
છે સિંહ શો બળવાન પણ વિરિમત અને લાચાર છે,
નવ ચાલતું પ્રાકૃમ અને નૃપધર્મ મિથ્યા થાય છે. ૬

દેખી દશા નરનાથની ખડખડ હસ્યો એ કેસરી,
 ગર્જવતો ગિરિની ગુફા માનુષ્ય વાણી ઉચ્ચરી;
 “ મહિપાલ ફેગટ શ્રમ કરી થાકી જશે કદિ જો તમે,
 કદિ શસ્ત્ર ફેંકે મુજ ઉપર ખાલી જશે જાણો તમે. ૭
 બહુ બળ કરી બલવાન વાયુ વૃક્ષ ઉખેડી શકે,
 પશુ પર્વતો ઉડાવવા તાકાત તે ન ધરી શકે;
 સામાન્ય પ્રાણી હું નથી કિંકર મહેશ્વરનો જ છું,
 છે નામ કુંભોદર સદાશિવ ચરણથી પાવન છું. ૮
 મહાદેવ પોતે વૃષભવાહન પર યદા સ્વારી કરે,
 ધરિ ચરણ આ મુજ પીઠ મમ દેહને પાવન કરે;
 સહામે જીવો આ દેવદાર પુત્રરૂપ મહેશનું,
 પથપાન કુંદનકુંભસ્તનથી ગૌરીનું એણે કર્યું. ૯
 એક વાર આવી જંગલી ગજરાજ ગંડસ્થળ ધસ્યું,
 કાર્તિક ધવાયા હોય એવું દુઃખ ગૌરી મન વસ્યું;
 તે સમયથી મુજને અહીં વનગજ ડરાવા કારણે,
 મૂકેલ છે મહાદેવજીએ એકી કરવા કારણે. ૧૦
 જે જે પશુ આવી ચઢે અહિં લક્ષ્ય હું તેનું કરું,
 વરદાન છે મહાદેવનું તેથી નહિ કોથી ડરું;
 ભૂખ્યો હતો મહાદેવજીએ લક્ષ્ય જાણે મોકલ્યું,
 ઉપવાસ અન્તે પારણાં કરવા તણું સાધન મલ્યું. ૧૧
 પાછા પધારો આપ છોડી શરમને ગુરુભક્તિની,
 અતુરાર્ધ નવ આલે તમારી છે પરીક્ષા શક્તિની;
 જે રક્ષયનું રક્ષણ કદાપિ શસ્ત્રબળથી થાય ના, ૧૨
 તેને ત્યજેથી શસ્ત્રધરની કીર્તિ ઝાંખી થાય ના.”
 સુણિ વચન આવાં કેસરીનાં ધૈર્ય રાજ્યે ધર્યું,
 માન્યું મહેશે આજ માડું શસ્ત્રબળ મિથ્યા કર્યું;
 નવ હારતાં હિંમત તથાપિ યુક્તિને ધારણ કરી,
 રાજ્ય કહે છે સિંહને સુણ આજ વિનતિ માણ્ણરી. ૧૩
 “લાચાર છું તેથી રજે તું હાસ્ય મુજ ઉપર કરે,
 કહું એક ઉત્તમ વાત તે ઉતાર ત્હારા અંતરે;
 એ હોમધેનુ છે મુનિની વત્સ બાળક એક છે,
 સન્ધ્યા સમે આતુર બનીને વાટ માતાની જીવે. ૧૪

ધેનુ ત્યજી નહિ જાઉં જીવતો સત્ય ગુરુનો ભક્ત છું,
 મુજ દેહતું ભક્ષણ કરીને ગાયને કર મુક્ત તું.”
 આ સાંભળીને કેસરી કરિ હાસ્ય રાગને કહે,
 “દેખાય અક્કલહીણ રાગ અદ્ય કારણ બહુ ત્યજે. ૧૫
 તુજ દેહ સુંદર નવ જુવાની ચક્રવર્તી રાજ્ય ને,
 સર્વસ્વ એક જ ગાય માટે રાય શાને તું ત્યજે ?
 આ ગાય પર લાવી દયા જો દેહ તું અર્પણ કરે,
 પ્રાણી બચાવે એક પણ્ય પરમાર્થ તેથી શો સરે ? ૧૬
 તુજ દેહ જીવતો જો હશે તો પ્રજાતું પાલન થશે,
 આપત્તિથી ઉદ્ધાર તો બહુ લોકનો તેથી થશે;
 અગ્નિ સમા ગુરુદેવની એક ધેનુના અપરાધથી,
 ડરતો કદાપિ હોય તો ડરવા તણું કારણ નથી. ૧૭
 ગાયો કરોડો દુઃખી અર્પણ કરી ગુરુદેવને,
 છે રહેલ ત્હારે હાથ કરવો શાન્ત ગુરુના કેપને;
 વૈભવ અલૌકિક માણવા તુજ દેહ આ સર્વેલ છે,
 તે પૂર્વે પુણ્ય પામિયો મળવો કરી મુશ્કેલ છે. ૧૮
 સમ્પન્ન રિદ્ધિ સિદ્ધિએ સુરલોકમાં જ્યમ ઇદ્ર છે,
 એ રીતે તું સંપન્ન આ નરલોકનો પણ્ય ઇદ્ર છે.”
 સ્વાર્થી વચન એવાં કહી નૃપને વિરામ્યો સિદ્ધ એ,
 ગિરિની ગુફા પણ વાત એ પડધા વડે નૃપને કહે. ૧૯
 ત્રાસેલ દબે નન્દિની રાગ તરફ જોઈ રહી,
 કરુણા તણો સાગર દિલીપ કહે સિંહને નિર્ભય થઈ;
 “ક્ષતથી કરે જે ત્રાણ તે ક્ષત્રિય ખરો કહેવાય છે,
 નવ પિંડની પરવા કરે તે વીર નર કહેવાય છે. ૨૦
 ક્ષત્રિય અર્ને મહિપાલ થઈ ગુરુધેનુરક્ષણ ના થયું,
 ધિક્કાર એવા રાજ્યવૈભવ પામવાથી શું થયું ?
 આપુ કરોડો ગાય પણ ગુરુ અર્થ તેથી નવ સરે,
 આ ધેનુ પોતે નન્દિની તે કામધેનુ રૂપ છે. ૨૧
 અર્પણ કરી મમ દેહને આ ‘ગાય છોડાવીશ હું’,
 મુનિહોમમા નવ વિધન આવે પારણા પામીશ તું;
 આ દેવદાર વૃક્ષની બહુ ચતનથી ચોક્કી કરે,
 પરત્ર કિંકર ઇશનો સ્વામી થકી દિલમા ડરે. ૨૨

- પોતે રહી સાળે શરીરે સ્વામિસેવા થાય ના,
સ્વામી તણી વસ્તુ ગુમાવી મોઢું બતલાવાય ના;
મુજ દેહની હિંસા થકી મન ત્હારું જો પાછું પડે,
તો કીર્તિકાયાના ઉપર ઠરુણા ખરી કરવી ઘટે. ૨૩
- આ સ્થૂલ કાયા છે વિનાશી પિંડ પાંચ તત્ત્વનો,
જો પાણીનો પરપોટ નવ વિશ્વાસ રાખું જોહનો;
સંબંધ વાતલાપ કરતાં થાય છે સંજ્ઞન તણો,
છે મિત્રનો સંબંધ જામ્યો આજ અત્રે આપણો. ૨૪
- જો ન્યાયથી ગણુ ધર્શના તુજ મિત્ર મુજને લે ગણી,
તરછોડવી તુજને ઘટે ના આજ મારી માગણી.”
“વારું ભલે કર એમ” જોલ્યો સિંહ મૂકી ગાયને,
તૈયાર થઈ જીભો રહ્યો ત્યાં ભક્ષ કરવા રાયને. ૨૫
- કર છૂટિયો તત્કાળ રાયે શસ્ત્રને ફેંકી દઈ,
ને માંસના ગોળા સમી નિજ કાય હરિ રહામે ધરી;
નીચું નિહાળી સિંહના ઉત્પાતની આશા કરી,
જીભો પ્રજાપતિપાળ રાજા ધ્યાન ધ્વિરતું ધરી. ૨૬
- આકાશ માર્ગે દુંદુભી વાગી રહ્યાં સુરલોકનાં,
નરનાથના મસ્તક ઉપર સુર પુષ્પ બહુ વરસી રહ્યાં;
“થા વત્સ જીભો” એવી સુષ્ટિ વાણી અમીરસની ભરી,
જીભા થઈ તે સમય રાયે નજર જ્યાં જીંચી કરી. ૨૭
- વનરાજ તો ત્યાં ન દિસે પણ વાત છે આનંદની,
રહામે જીભી છે દૂધ ઝરતી જનની જેવી નંદિની;
વિરમય થયેલા રાયને કહે ગાય મેં માયા કરી,
તુજ વ્રત તણી લીધી પરીક્ષા ભક્તિ ત્હારી છે ખરી. ૨૮
- આવે ભલે ચમરાજ પણ મુજને નહિ પકડી શકે,
તાકાત ખીજા પ્રાણિની શી કે મુને મારી શકે ?
ગુરુભક્તિ ને મુજપર દયાથી આજ હું સંતુષ્ટ છું,
મુખ્ય માગ વ્હાલા વત્સ જે વરદાન મનતું ઇષ્ટ તું. ૨૯
- છું ગાય કેવળ દૂધ દેતી એમ તું સમજશ ના,
સંતુષ્ટ થાતાં કામધેનુ પૂરું હું મન કામના.”
જે હસ્તથી સિદ્ધાર્થ રાયે વીર કીર્તિ મેળવી,
તે હસ્ત બન્ને જોડીને બહુ વિનયથી વિનતી કરી. ૩૦

.. આર્યા...

“વંશ દિપાવે એવો પુત્ર આપણે સુદક્ષિણા ઉદરે,
કીર્તિ મનુના કુળની ઉગ્ગવળ જેથી દશે દિશે પ્રસરે.”

પૂર્વપદ

જેને રામનો આધાર તેને સદા જય જયકાર

આ ખીળ કીર્તનને અન્તે રા. ચન્દ્રશંકરે ફરી મને બોલવાની ફરજ પાડી. રહેં શ્રોતાઓતું આ વાર્તાના વ્યંગ્યાર્થ તરફ, વર્તમાન કાળમા શ્રોતાના મનની રિચિતિમાંથી ઊપજતા એક વ્યંગ્યાર્થ તરફ ધ્યાન ખેંચ્યું, કહ્યું કે પરમાત્મા ક્ષિટિશ સિંહરૂપે અત્યારે આપણા નેતાની કસોટી કરે છે કે એ હિન્દુપી નન્દિની ગાય જે આ વિશ્વની કામદુધાની પુત્રી છે એતું રક્ષણ કરવા સમર્થ છે કે કેમ ? આપણા વર્તમાન સમયના દિલીપનો હાથ ક્ષણવાર, સ્તમ્ભી પણ જશે, પરંતુ હિન્દુ મૈયારૂપ નન્દિની ખાતર જે પ્રાણ આપવા પણ તત્પર છે એવા નેતાને ક્ષિટિશ સિંહ પણ નમશે અને પરિણામે આપણી મતસિદ્ધિ અને ફલસિદ્ધિ થશે જ.

૩

અશ્વત્થામાપરાભવ

પૂર્વપદ

કૃષ્ણકો ભારી ભરોસો કૃષ્ણકો ભારી,	
મ્હાકને ગજરાજ ઘેર્યો બલ કિયો ભારી,	
હરિકે જળ ૨૨ દીની ધાયે ગિરિધારી.	ભરોસો. ૧
દ્રૌપદીકી લાજ રાખી કૃષ્ણરી તારી,	
ધ્રુવકો દીની અચલ પદવી કિયો ધરખારી.	ભરોસો. ૨
પ્રહ્લાદકો ગિરિસે ડારદીનો કાની રખવારી,	
આમ્રકુંડે સે ઉગારિ લીનો દૂસરી ખારી.	ભરોસો. ૩
વિશ્વીષ્ણુકો લંક દીની રાવણા મારી,	
આગે પતિન અનેક તારે, અળ સૂરકી ખારી.	ભરોસો. ૪

કથા પ્રસંગ—શ્રીમદ્ભાગવત, પ્રથમ સ્કંધ, અધ્યાય ૭, શ્લોક ૧૩ થી આરંભ.

યદા મૃદ્ધે કૌરવસુજ્જયાનાં.....

પદ લાવણી

કુરુક્ષેત્ર અતિ કરાલ ભાસે છાઈ રહી ત્યાં કાલ નિશા
મહા પ્રલયની ધોર ઘટાથી ભીષણુ ભાસે સર્વ દિશા.
અસંખ્ય વીરો સ્વર્ગ સિધાવ્યા અર્પી પ્રાણોનાં બલિદાન
ગદાભ્રમ દુર્યોધન સૂતો પ્રયાણુ કરવા તત્પર પ્રાણુ. ૧
સ્વકર્મના દારુણુ પરિપાકે વંશ તણાં ઊખેડ્યાં મૂળ
ફૂટ પ્રપંચો ગયા અક્ષળ ને મળ્યા મનોરથ સંઘળા ધૂળ.
રાન્યલક્ષ્મી ગઈ ત્યજી વીરને અસ્ત પામિયાં તેજ પ્રતાપ
શેષ અગ્નિની અતિમ જ્વાળા કરતી અંતરમાં સન્તાપ. ૨

શાહૂલવિક્રીડિત

એવે ખાહણુ એક કાળ સરખો એ સ્થાનમાં આવિયો,
“અર્પુ” બેટ નરેશ, પાંડવ તણા આ મસ્તકો લાવિયો.
શાન્તી અંતિમ અગ્નિની અરિ તણા આ રક્ત સીંચી કરો.
પાખો વીરગતિ સુખેથી વરવા દેવાંગના સચરો.”

અનુબંધ

નિહાળ્યાં મસ્તકો રાએ બોલ્યો, “ધિક્કાર હા હબ્બે;
શો અનર્થ કર્યો આ તહે હણ્યાં નિર્દોષ બાળકો.
વંશના અંકુરો મહારા છેદાયા કાળ હસ્તથી;
અંજલી અર્પનારું કો હવે વંશે રહું નથી.”

વસંતતિલકા

નિઃશ્વાસ દીર્ઘ સહ પ્રાણુ ત્યજ્યા વૃષાળે
દિગ્મૂઢ દ્રોણુસુત શૂન્ય ઊભો નિહાળે.
એ રાત્રિ એમ વહિને પ્રગટયું પ્રભાત
જાણ્યું થયું કપટ પાંડવ બાલધાત.

હરિગીત

હિરણ્ય અંતર શોક તે સુખ નયનને માર્ગે વહે
છેદાય જેના મર્મ દારુણુ વેદના તે કયમ સહે ?
વ્યાકુળ અને સંતાપદીના દ્રૌપદી વિલપંતી ને
શાન્તી થવા અસિ શોકની આશ્વાસનો અર્જુન કહે.

શાહ્નલવિકીકિત

ઘડાથી શોકતણુ કરું સમન હું એ બાળના કાળનું,
લવું મસ્તક છેદિ તે ઉપર તો બેસી કરે સ્નાન તું.
એ સંકલ્પ કરી પ્રયંડ રથમાં બેસી ગુરુપુત્રને,
ચાલ્યા અનુન વેગથી પકડવા સાથે લઈ કૃષ્ણને.

અનુબંધ

અશ્વત્થામા જીવે વેગે આવતો રથ દૂરથી,
જાણ્યું આવી બન્યું મારું હવે કાઈ ગતિ નથી.

હરિગીત

આ પ્રાણસંકટ જોઈને બ્રહ્માત્મ છોડ્યું બ્રહ્મણે,
અનુન ઉપર અતિયંડ તેજોરૂપ હણવા કારણે;
આવે ધસંતું વજ્રથી પણ અધિક કરતું ગર્જના,
“યદુનાથ શું કરવું હવે” કહિ પાર્થ કરતો પ્રાર્થના.
લગવાન બોલ્યા “વીર! મુંઝાવા તણું કારણ નથી,
બ્રહ્માત્મ પાછું ખેંચવાનું જ્ઞાન તો એને નથી;
તો મૂક તું બ્રહ્માત્મ રહામું ને ઉભય આકર્ષિ લે,
આવે અરિતુજ હાથ એથી સુલલ જય તારો થશે.”

સૂચક

ભીડના બ્રહ્માત્મ બન્ને પ્રલય અનલથી ફાટિ જ્વાળા પ્રયંડ,
જાણે આકાશ પૃથ્વી થર થર થથરે થાય બ્રહ્માંડ ખંડ.
આઠા માગી પ્રભુની તુરત ઉભયને અનુને ખેંચી લીધાં,
અશ્વત્થામા તણી ત્યાં વિષમ ગતિ થઈ કારમા કર્મ ક્રીધાં.

અનુબંધ

મૃગેન્દ્ર સરખો વિપ્ર સ્વપાપે મૃગ થઈ ગયો,
વિજયી વીરને હાથે બંધીવાન અગે થયો.

શિખરિણી

પ્રતિજ્ઞા લીધેલી અતિ કઠિણ તે પાલન કરી,
સમર્થો લાવીને ગુરુતનયને બંધન કરી;
સતી પાંચાળા તો યદપિ અતિ શોકાકુલ હતી,
ગીરાયાં મર્મે ને નવ અવદશા દેખી શકતી.

—ગાયન—

મુક્ત કરો અઘણને વહાલા, દૈવ આપણા કુળનું એ,
ખતુર્વેદ શીખ્યા ને ગુરુથી એ જ પુત્ર રૂપે આ છે;
મુજબાળકના વિયોગ શોકે કરું નેમ હું કરુણ વિલાપ,
વીરપ્રસૂ એની જનનીને, હાય, થાય દારુણ સંતાપ—મુક્ત કરો.
પુત્ર એક છે એની ખાતર થઈ સતી ના એની માત,
શુરપત્ની પણ માત તમારી ધર્મ વિચારે આને નાથ;
એમ કહીને પ્રણામ કરતી હતપુત્રા પણ સતી મહાન,
સ્તબ્ધ થયા સર્વે એ મુણ્ડતાં વિરિમત પોતે શ્રીભગવાન.

અનુષ્ટુપ

તથાપિ ના ગમી આવી કરુણા હાડ ભીમને,
“અહો દૂધ ઘટે પાવું શું ઝેરી કાળ સર્પને ?
વૃથા હણ્યા સુતેલાંને નેણે નિર્દોષ બાળને,
એવા ઉન્મત્ત પાપીને હણુવે એ જ ધર્મ છે.”

હરિગીત

આ સૌમ્ય કરુણા દ્રૌપદીથી, વૈરવહ્ની ભીમનો,
એ ઉભય તત્ત્વ વિરોધથી સંદેહ ઉપને ધર્મનો;
ત્યાં કૃષ્ણજી ગોત્ર્યા અમી વરસાવના મુખકમળથી,
“તત્ત્વમસિદ્ધિમયી” કર કર્તવ્ય બુદ્ધિવિવેકથી.”
“અપરાધિ અધમ છતાય દ્વિજ દેહાન્તદંડ કરાય ના,
ને આતંતાથી વધ્યને હણવાથી પાતક થાય ના;
મુજ શાસ્ત્ર આગ્રા એ, પ્રતિજ્ઞા લહારી, ગમતું ભીમનું,
કર સર્વ પાલન સિદ્ધ ધાર્યું” થાય પાચાલી તણું.

—ગાયન—

હરિના જને મર્મ જલ્પ્યો હરિનો,
મણિ શીર્ષથી કાપી લીધો અગ્નિનો;
પછી જીવતો સ્થાનથી કાઢી ચૂક્યો,
મળ્યું ધૂળ જીવન ને ધર્મ ચૂક્યો.

અનુષ્ટુપ

સ્વજનો મુદ્ધમા ને ને મરાયા તેક સર્વની,
પાડવોએ ક્રિયા કાપી શ્રદ્ધાથી શુદ્ધ ધર્મની,

શાદ્દલવિકીરિત

ભૂમિ રાજ્યમદાધ ભૂપતિ તણા ભારે પીડાતી હતી,
તેનો ભાર ઉતારિયો યદુવરે સંગ્રામના યોગથી;
ગાંધારી ધૃતરાષ્ટ્ર પાંડુસુત ને પાંચાલિ શોકે ભર્યાં,
દીપો ધીરજધર્મ બોધ હરિએ સંતાપ સૌ વીસર્યાં.

અનુષ્ટુપ

ધર્મનંદનને અર્પી વસુધા યદુનંદને,
જગદીશ છતાં પોતે સદા આધીન સંતને.

વસંતતિલકા

એ રીત લક્ષ્મણની હરિ લાજ રાખી,
દ્વારામતી નગર જાય વિદાય માગી;
પ્રસ્થાન બેસી રથમાંહિ કરે પ્રભુ બ્યાં,
“ત્રાહી પ્રભો” કરુણ શબ્દ સુણાય છે ત્યાં.

મંદાકાન્તા

એવે આવી બહુ વિલપતી ઉત્તરા બિભી પાસે
જાણે બિભી મૃદુલ મૃગલી ત્રાસથી વ્યાધ ત્રાસે;
“હા, હા, આવ્યું મુજ ઉપર આ વેગથી વહિ બાણ,
આપો સ્વામી અલય અબળા યાચતી પ્રાણુદાન.”

અનુષ્ટુપ

“બહે બાળે મને બાણ, બચાવે મુજ ગર્ભને,
પ્રાણુદાનો સદા આપે આખ્યાં છે દીન સર્વને.”
એવે અગ્નિભર્યાં બાણ પાંચ ત્યાં ધસિ આવિયાં,
સુદર્શન વરે પોતે પ્રભુએ છેદિ નાખિયાં.

લાવણી-ગાયન

હતો ગર્ભમાં એક જ અંકુર કૌરવ વંશ તણો મુકુમાર,
અગ્નિ અગ્નિ ત્યાં પ્રવેશ કરતું કરવા ગર્ભ તણો સંહાર;
ઉભું સુદર્શન રક્ષણ કરવા બ્યાપે જ્યોતી રૂપ મહાન,
મરે કેમ એ રક્ષક જેના અંતર્યામી શ્રીભગવાન.
અપાર સંકટ પડ્યાં પાડવો ઉપર એવા વારંવાર,
શ્રી બ્યાસે ભારતમા ગાયાં વર્ણવતાં નવ આવે પાર;

કૃષ્ણ કૃપાથી તર્પા હમેશા અપાર સાગર પારાવાર,
શરણુગત વત્સલ એ એક જ સદા ભક્તના પાલનહાર.
વિદાય માગી ફરી સર્વની પ્રયાણ કરતા શ્રીભગવાન,
ચરણ નમીને કરે પ્રાર્થના કુન્તા માતા સતી મહાન;
“ સદાય આવી હજી વિપત્તી ઉગારિયાં આપે બહુ વાર,
થયાં આપનાં દર્શન દુઃખમાં તર્પા જેથી દુસ્તર સંસાર. ”

—પૂર્વપદ—

—ભરોંસો કૃષ્ણકો ભારી—

અન્તમા કીર્તનકારનો મહે ઉપકાર માન્યો. એ કાર્યને અંગે અશ્વત્થા-
માનું પાત્ર અને એને આલેખવામા મહાભારતકારની અદ્ભુત કલા—આ
વિશ્વના બંધારણના અન્તરમા રહેલું એક ગૂઢ સત્ય તારવી આપવાની કલા
—એ વિષે મહેં બે શબ્દો કહ્યા. અશ્વત્થામાની આ કથા સાંભળીને
વિચાર આવ્યા વિના નથી રહેતો કે—મહાભારતકારે અશ્વત્થામાને ચિરંજીવ
રાખ્યો છે, અને આપણામા માન્યતા છે કે હજી પણ એ ડાંગનાં બંગ્લોમા
ફરે છે અને કોઈ કોઈ વખત નજરે પડે છે ! આવો પાપી તે ચિરંજીવ
કેમ ? પણ ત્યાં જ કવિની કલા છે. સહુના ધ્યાનમા હશે કે શેક્સપિયરનાં
ઉરડેમેના અને આંથેલો, તે તે પાત્રના રસને ઉચિત રીતે, મૃત્યુવશ થાય
છે, પણ પેલી દુષ્ટતાની મૂર્તિ—પરાક્રાષ્ટ—ધ્યાગોને તો નાટકકારે નાટકને
અન્તે જીવતો જ જવા દીધો છે ! તે એમ સૂચવવા કે મરણ એ મ્હોટામા
મ્હોટું મૃત્યુ—અનિષ્ટ નથી : મરણ કરતાં પણ કાર્મિક વધારે ભૂંડું છે અને
તે દુષ્ટતા. જીવનની એક મ્હોટી ભૂલ કરીને એને પરિણામે મરવાનો વખત
આવે તો પણ એ મનુષ્યનું સૌભાગ્ય સમજવાનું છે, પણ દુષ્ટતા—બ્રાહ્મણની
દુષ્ટતા, સમજદાર માણસની દુષ્ટતા—એનું તો પ્રાયશ્ચિત જ નથી : મરણ પણ
એનું પ્રાયશ્ચિત નથી. આમ મરણને દુષ્ટતાના ફલની કેટિમાંથી કાઢી
નાખી દુષ્ટતા મરણથી પણ વધારે ધોર છે એમ વ્યાસ અને શેક્સપિયર—
જીવનના અને મૃત્યુના મર્મ સમજનાર જગતના મહાન કાન્તદર્શીઓ—સૂચવે
છે. ખીન્નું, આ દુષ્ટ બ્રાહ્મણે ક્ષત્રિય કદી ન કરે, બદકે ચાડાલ પણ કરતા
ખચકાય, એવી ધોર બાલહત્યા કરી ! એને ઉદાર ક્ષત્રિયાણીએ ક્ષમા આપી !
ક્ષમા મળી છતાં એ પાછો ગર્જાહત્યા કરવા તત્પર થઈ ગયો ! બ્રાહ્મણની
ભાવના ક્ષમા આપવાની, ક્ષમા લેવાની નહિ; તેને બદલે આ બ્રાહ્મણ
મેળવેલી ક્ષમાને પણ ચોગ્ય ન ઠર્યો. ઉદાર ક્ષત્રિયાણીના દેહમાં ઉદાર ક્ષાત્ર

આત્મા હતો, આ આદ્યજ્ઞાના દેહમાં ચાડાલ આત્મા હતો. આમ વર્ણને અનુસરતો આત્મા દેહમાં હોય છે પણ ખરો અને નથી પણ હોતો; અને આમ પોતાના વર્ણધર્મમાંથી બ્રહ્મ થયેલો જીવ—આદ્યજ્ઞ મટી જેણે શસ્ત્ર ઉપાડ્યા તે—અધમતાના ગતિમાં કયા સુધી દૂર છે એ પણ આડકતરી રીતે મહાભારતકાર મૂલ્યવે છે

[વસન્ત, આશ્વિન, સ. ૧૯૮૭]

૧૫ : વર્ણશ્રમ સ્વરાજ્ય સંઘનું અધિવેશન

“વર્ણશ્રમ સ્વરાજ્ય સંઘ”નું છેલ્લું અધિવેશન ગયા નાતાલની રજામાં અમદાવાદમાં થયું હતું. હું બહુ ખીમાર હતો અને તેથી જર્મ શક્યો ન હતો, પણ સાંજે હોત તો જાત કે નહિ એ હું કહી શકતો નથી. મહારા વિચાર આ સંઘના વિચાર સાથે મળતા નથી, અને તેથી હું જાણું તો ફક્ત ટીકા કરવા માટે જ એમ કોઈને લાગે તેથી ન બધું મહેં ધ્રુવ ગણ્યું છે—બાકી એ સંઘના કાર્ય પ્રત્યે મહારી ઉપેક્ષાવૃત્તિ છે એમ નથી. આપણા સનાતન ધર્મ પ્રત્યે મને માન છે, બદલે હું એનો અવલખી છું એમ કહેવાની જરૂર નથી; તોપણ એટલું તો ખરું કે “હું સનાતન ધર્મ”નો અર્થ મહારા આ “સનાતની” લાઈઓ કરે છે તેથી જુદો કરું છું, હું “પુરાતન” ને “સનાતન” નથી કહેતો; સંસ્કૃત જાણનાર એક બાલક પણ જાણે છે કે “પુરા” અને “સના” એ એ એકાર્થક નથી. આપણો ધર્મ સદા એકનો એક રહ્યો નથી; જગતનો કોઈ પણ પદાર્થ એકનો એક રહી શકે નહિ. મરંતુ આ અનેકતા રૂપની અનેકતા છે; એ અનેકતાના અન્તરમાં નવનવાં રૂપ ધારણ કરનાર આત્મા (ધર્મનો આત્મા અહીં વિવક્ષિત છે)—એ એક છે. એ આત્મા “સનાતન” છે—દેખીતી રીતે એ આત્માને કૌમાર, યૌવન, જરા આદિ થાય છે, બદલે દેહાન્તર પણ થાય છે, પણ વસ્તુતઃ એ અવસ્થાઓ દેહની છે, રૂપની છે; રૂપાન્તર થતા છતાં પણ એનો આત્મા—એનું તત્ત્વ એકનું એક “સનાતન”—હોય છે. આનું રૂપક કરીએ તો આપણો ધર્મ એ વિષ્ણુપાદોદકી ગંગા છે, એ સદા વહેતું જળ છે, સૂકાવા નિમગ્નિયું બાપ્યા પાણીનું તળાવડું નથી. આ માત્ર અમારા આદરના જ શબ્દો નથી, આપણા ધર્મનો ઇતિહાસ જાણનાર કોઈ પણ વ્યક્તિ આમાં નિષ્પક્ષપાત લાવે જુદો મત ધરાવી શકે એમ નથી.

અત્યારે આપણે “વર્ણશ્રમ”ના રક્ષણની કે “વર્ણશ્રમ”ના “સ્વરાજ્ય”ની લલે વાતો કરીએ, પણ અન્તઃપુરુષનું સાક્ષ્ય માથે ચઢાવીને બોલીએ તો અત્યારે નથી “વર્ણ” અને નથી “આશ્રમ”. અમારા એક મિત્ર મહામહોપાધ્યાયને સભામાં કહેવામાં આવ્યું કે અમુક જ્ઞાતિ—જે સામાન્ય રીતે ‘બ્રાહ્મણ’ મનાતી નથી—‘બ્રાહ્મણ’ છે એમ સ્વીકારો; ત્યારે એમણે ઉત્તર દીધો કે કહેવાતી બ્રાહ્મણ જ્ઞાતિ શ્રદ્ધ છે એમ માનવાને હું તૈયાર છું, પણ આ જ્ઞાતિ બ્રાહ્મણ છે એમ માનવાને હું તૈયાર નથી; બ્રાહ્મણની મ્હારી ભાવના બહુ બિંચી છે. આ ઉત્તરનું તાત્પર્ય સ્પષ્ટ છે; અધિક વિવેચનની જરૂર નથી. આ પ્રમાણે જ્ઞાતિ વિષે જે કહ્યું તે આશ્રમને પણ લાગુ પડે છે.

હવે જો વર્ણશ્રમ સંઘે કાંઈ કરવા જેવું છે તો તે પ્રથમ તો “વર્ણ” અને “આશ્રમ”ને ફરી જીવતા કરવાના છે. એ ફરી જીવતા થશે ત્યારે અસહના રૂપના જ જીવતા થશે એમ કાંઈ નથી; અસહનો આત્મા નવું રૂપ ધારણ કરે, નવો અવતાર પામે તેથી એના આત્માની એકતા અર્થાત્ એના ખગ તાર્ત્વિક સ્વરૂપનું તાદાત્મ્ય, મટી જવાનું નથી. શંકરાચાર્ય, રામાનુજાચાર્ય અને વલ્લભાચાર્યની ગાદીએ આવેલા આચાર્યોએ સ્મરણ શબ્દનું જોઈએ કે એમની પરંપરામાં આજ પુરુષોએ “વર્ણશ્રમ”ના સંરક્ષણને જ જીવન અર્થનું ન હતું; એ પ્રમાણે કયું હોત તો આજ એમનાં પવિત્ર નામ જગતમાં અમર થયેલાં જોવામાં આવે છે તે ન આવત : એમણે તો પ્રજાને પરમાત્માની ઓળખ કરાવી હતી, અને પરમાત્મપ્રાપ્તિમાં અને સાચા માર્ગમાં જ્ઞાન, કર્મ અને ભક્તિ વિષે—પોતપોતાની વિભિન્ન રીતે—ઉપદેશ કરીને હિન્દુસ્થાનના જીવનમાં ચૈતન્ય પૂર્યું હતું. વર્ણ અને આશ્રમનું શું સ્થાન છે એ બતાવ્યું હતું. એમની સાચી શિષ્યપરંપરામાં દેખીતી રીતે કેટલાક સંન્યાસીઓ આવે છે, પરંતુ તે સાથે નાનક-કપીર આદિને પણ ધરતુલ : એ જ પરંપરામાં ગણવાના છે. તાત્પર્ય કે ખંડન-મંડનમાં ભરાઈ ન પડતાં સનાતન આર્ય ધર્મનો ઉપદેશ કરીને પ્રજાનું ધાર્મિક માનસ શુદ્ધ અને ઉન્નત કરવાને જે ચત્ન કરશે તે જ પૂર્વાચાર્યોની સાચી પરંપરામાં આવે છે એમ અમે માનીએ છીએ.

ધાર્મિક અધિવેશન સત્યના વિચારનાં અને પ્રચારનાં સ્થાન છે, શુદ્ધ બુદ્ધિના પ્રદર્શનથી અજ્ઞાન લોકને સત્યમાંથી આડે માર્ગે ખેંચી જવા માટે કલ્પેલાં નથી. એક ઉદાહરણ આપીએ. પેલો ભગવદ્ગીતાને શ્લોક સહને બણીતો છે :

વિદ્યાવિનયસંપન્ને બ્રાહ્મણે ગવિ હસ્તિનિ ।

શુનિ ચૈવ શ્વપાકે ચ પण्डिताः समदर्शिनः ॥

આનો અર્થ કરતાં કોઈ એમ કહે કે “સમદર્શિનઃ” કશું છે “સમવર્તિનઃ”—નહિ. અર્થાત્ બ્રાહ્મણ, ગાય, હાથી, કૂતરું અને ચાંડાલ એમના પ્રત્યે સમાન દષ્ટિ રાખવાનું કશું છે, વ્યવહારમાં સમાન ગણીને વર્તવાનું કશું નથી—તે જ પ્રમાણે કોઈ કહે કે અહીં “સમ”નો અર્થ બ્રહ્મ છે, અર્થાત્ એ સહુમાં બ્રહ્મ જોવાનું કશું છે, સઘળાને સમાન ગણીને વર્તવાનું કશું નથી—તો આ બંને વ્યાખ્યાન નિરુત્તર નથી, તથાપિ ગંભીરતાથી સાંભળવા અને ઉત્તર દેવા જેવાં છે; પરંતુ બ્યારે એમ વ્યાખ્યાન કરવામાં આવે કે, જુઓ! ભગવાને શું કયું છે? એક તરફ બ્રાહ્મણ અને ગાય રાખ્યાં અને બીજી તરફ કૂતરું અને ચાંડાલ રાખ્યાં અને વચમાં હાથી મૂક્યો, એટલે બ્રાહ્મણ અને ગાયને કૂતરું અને ચાંડાલ સ્પર્શ કરી શકે નહિ । શો બુદ્ધિનો દુરુપયોગ ! અમને તો એને બુદ્ધિનો વિલાસ કહેતાં પણ શરમ આવે છે.

[વસન્ત, પોષ, સંવત ૧૯૯૧]

૧૬ : ધર્મ ક્યાં છે ?

સહુને વિદિત છે, આરંભમાં જ્યો શંકાશીલ હતા અને ગાંધીજીના કાર્પ માટે અતેક ઊંચે હેતુ આરોપતા હતા તેઓ પણ અત્યારે કંબૂલ કરશે કે—ગાંધીજીનો આત્મા એના જીડાણમાં, તેમ જ એના બાહ્ય દર્શનમાં અતીવ ધાર્મિક છે.

વર્તમાન સમયમાં ધાર્મિકતા ક્યાં છે? કેટલાક લોક ફરજ ખાતર ફરજ કરવી, એટલે કે “કર્મયોગ”, એને ધાર્મિકતા માને છે. પણ એ ધાર્મિકતા નથી. કર્મ, ફરજ સમગ્રીને જ કરેલું કર્મ પણ, ‘કર્મયોગ’ નથી, પ્રભુ સાથે એ કર્મ જોડાય ત્યારે જ એ ‘કર્મયોગ’ બને છે—તેમ અમુક કાર્યાવલિ આચરવાથી ધાર્મિકતા સિદ્ધ થતી નથી. એ કાર્યાવલિ જે ધાર્મિકતારૂપી મૂળભાથી પ્રગટ થાય છે એ મૂળનો સાક્ષાત્કાર કરવો એમાં જ ધાર્મિકતા રહેલી છે.

નિષ્પાલસપણે બોલીએ તો, ધાર્મિકતાનો અભાવ એ આ જમાનાની એક લાક્ષણિક બીજ છે. અમારા સમયમાં એ નહોતી. એ દિવસોમાં જે

અગ્રેસર પત્રો ‘સુદર્શન’ અને ‘જ્ઞાનસુધા’ અને એના અગ્રેસર લેખકો મણિલાલ અને રમણભાઈ, તેઓ કેટલા રસથી ધાર્મિકતાના પ્રશ્નો ચર્ચતા ! આજ એવી ચર્ચા ક્યાં છે, અને વાચકનો રસ પણ ક્યાં છે ? આ જીણુપ માટે નિઃશ્વાસ નાખતાં અમને લબ્બ નથી. શા માટે હોવી જોઈ એ ? જગતના કયા મ્હોટા યુગ ધાર્મિકતા વિનાના હોય છે ? બુદ્ધિ-પ્રધાનયુગ—ટીકાઓર યુગ—જગતના ઇતિહાસમા હોય છે જ અનેય ઘણિ ઢોગ અને વહેમને રસ્તે ચઢી ગયેલી ધાર્મિકતાને શુદ્ધ કરવામા એ બહુ કામ લાગે છે, તથાપિ મ્હોટા યુગો તે તો ધાર્મિકતાના યુગો જ ન્હેવામાં આવશે.

આ વસ્તુનું એ યુગના મહાન દેશહિતચિન્તક મહર્ષિ રાનડેને કેવું ચોખ્ખું ભાન હતું એ ઉપર એમનો દખ્ખણુ કોલેજના પ્રિન્સિપાલ પ્રોફેસર સેલ્મી સાથેનો પ્રસંગ બાણુવા જેવો છે. ડૉ. સેલ્મી એક પ્રસિદ્ધ નિરીશ્વરવાદી હતા, અને ખી.એ.ના વર્ગમા વિદ્યાર્થીઓને તત્ત્વજ્ઞાનના વિષયને લગતાં પુસ્તકો શીખવતી વખતે એક પુસ્તકની ઇશ્વરસિદ્ધિ સામે એમણે નિરીશ્વરવાદનું પ્રતિપાદન કર્યું. એ વાત રાનડેના સાબળવામા આવી. સાબળાને એ ઉપર એમણે “સાર્વજનિક સભા”ના પત્રમાં સખત ટીકા કરી અને એવા નિરીશ્વરવાદી પ્રોફેસર પાસે આપણા વિદ્યાર્થીઓ ઢળવવા ન જોઈએ ત્યાં સુધી કહ્યું. આપણે એટલો આગ્રહ પસંદ ન કરીએ, પણ મનુષ્યસંસ્કૃતિ અને પ્રબળના ઉદયારતના ઇતિહાસનો જેમણે અપ્રતિમ અભ્યાસ કર્યો હોતો એવા મહાન દેશહિતૈષીને એમના યુવાવસ્થાના જીવરસામા આવો આગ્રહ થઈ આવે તો તે હામ્ય ગણાય.

(વસન્ત, ફાલ્ગુન, સં. ૧૯૯૧)

૧૭ : તત્ત્વજ્ઞાનનું પ્રયોજન

સર સર્વપલ્લી રાધાકૃષ્ણ ઓક્સફર્ડ યુનિવર્સિટીમાં તાબા સ્થપાયેલા “પ્રાચ્ય ધર્મ અને નીતિશાસ્ત્રના પ્રોફેસર”ના પદ ઉપર નિભાયા તે ખાતે અમે એમને અભિનન્દન આપી ચૂકયા છીએ. એઓ એ પદનું કાર્ય કરવા વિદાય થવાના છે તે પ્રસંગે મદ્રાસમાં એક સુન્દર મેળાવડો થયો. તેમાં શ્રીનિવાસ શાસ્ત્રી આદિ અનેક પ્રતિષ્ઠિત વિદ્વાનોએ આદરના શબ્દો ઉચ્ચાર્યા. એનાં ઉત્તરમાં શ્રીયુત રાધાકૃષ્ણે આપણા તત્ત્વજ્ઞાનવિષયક પોતાના કાર્યના સ્વરૂપનો નિર્દેશ કર્યો. રાધાકૃષ્ણ અને દાસયુક્ત એ એ

વિકાસોએ હિન્દના તત્ત્વજ્ઞાનનો ઇતિહાસ લખ્યો છે, એ સંબંધમાં આ પ્રશ્ન ઘણી વાર પુછાય છે કે એમાંથી કાણ ચઢે? એનો ઉત્તર મહેં અનેક સ્થળે આપ્યો છે કે સસ્કૃતની વિકાસપૂર્વક તે તે અન્યનો સાર ઉચ્છૃત કરી એને યથાસ્થિતરૂપે પ્રકટ કરવાનું કાર્ય દાસગુપ્તે વધારે સારું કર્યું છે; પરંતુ હિન્દનું તત્ત્વજ્ઞાન એક જૂનું જડી આવેલું હાડપિંજર નથી, પણ વેદકાળથી ચાલી આવેલો ચૈતન્યથી ભરેલો અને નિત્ય વિકસતો જતો એક જીવન્ત પદાર્થ છે, અને તેથી એના શરીરનું વર્ણન કરવા કરતાં એના આત્માનું પ્રાકટ્ય કરવા ઉપર રાધાકૃષ્ણે અધિક ધ્યાન દીધું છે, અને એ દષ્ટિબિન્દુથી જોતા રાધાકૃષ્ણની કૃતિ ચંદ્રિયાતી છે. અમને આનન્દ થાય છે કે રાધાકૃષ્ણે પોતે પણ એમના પ્રકૃત ભાષણમાં આ જ દષ્ટિબિન્દુને પોતાની કૃતિની વિશિષ્ટતારૂપે આગળ ધર્યું છે. વાચકને સ્મરણ હશે કે હિન્દના તત્ત્વજ્ઞાન સંબંધે અમે વારંવાર એ જ કહ્યું છે, એ દષ્ટિથી બનારસમાં મળેલી ઇન્ડિયન ફિલોસોફિકલ કોન્ગ્રેસમાં હિન્દના તત્ત્વજ્ઞાનના વિભાગી પ્રમુખ તરીકે અમે આપણા તત્ત્વજ્ઞાનનું અવલોકન કર્યું હતું અને આપણું તત્ત્વજ્ઞાન એક જીવું વિદ્યા નથી, પરંતુ પશ્ચિમના વર્તમાન તત્ત્વજ્ઞાનની સાથે ઊંચું રહી અખંડ પૃથ્વીના તત્ત્વજ્ઞાનના વિકાસમાં ભાગ લઈ શકે એવો જીવન્ત પદાર્થ છે એમ મદ્રાસમાં મળેલી તત્ત્વજ્ઞાનની પરિષદમાં મુખ્ય પ્રમુખને સ્થાનેથી પણ અમે પ્રતિપાદન કર્યું હતું.

શ્રીયુત રાધાકૃષ્ણે આ પ્રસંગે કહેલી એક ખીજ વસ્તુ વિશે વિચાર કરવાની જરૂર છે. એમને સી. આર. રેડ્ડીએ હાસ્ય અને ટોકરમિશ્રિત વાણીમાં કહ્યું—“આશા રાખું છું કે તત્ત્વજ્ઞાનનું લોકમાં પ્રચારકાર્ય (propaganda) નહિ કરો.” એનો ઉત્તર વાળતાં રાધાકૃષ્ણે કહ્યું : “રાજ્યતંત્રીઓ જ રાજકીય પ્રશ્નોનું નિરાકરણ કરી શકે છે એમ નથી. અત્યારે બ્રિટન અને હિન્દુસ્થાન વચ્ચે રાજકીય વિષયમાં જે વિગ્રહ ચાલી રહ્યો છે તેનો નિવેડો રાજ્યતંત્રીઓ જ લાવી શકશે એમ સંભવ નથી. આડકતરી રીતે તત્ત્વજ્ઞાન ઘણું કરી શકે છે. યુદ્ધ અને નીતિના ઊંચા પ્રદેશોમાં પરસ્પર સહભાવ અને વિશ્વાસ ઉત્પન્ન થવાથી જ હિન્દ અને બ્રિટનના, બંને એકબીજા તરફ શંકા, લાય, ઈર્ષ્યા અને દ્રેષથી જોતા એવાં જૂમંડળના અગણિત મહારાજાઓના, પ્રશ્નો ઉકેલ લાવી શકાશે અને આ કાર્યથી ધર્મ, તત્ત્વજ્ઞાન વગેરે ઉચ્ચ ભાવના પ્રેરનારાં શાસ્ત્રો વ્યાવહારિક વિષયમાં પણ જગતનું ઘણું કલ્યાણ કરી શકે છે.

ઉપરની ચર્ચા તત્ત્વજ્ઞાન સંબંધી એક વિશાળ અને ગંભીર પ્રશ્ન

ઉપરિચિત કરે છે : તત્ત્વજ્ઞાનનું પ્રયોજન શું? બદકે એ પ્રશ્નની પાર જઈ એમ પણ પૂછી શકાય છે કે તત્ત્વજ્ઞાન તત્ત્વજ્ઞાન ખાતર જ, અર્થાત્ સ્વયંપ્રયોજન છે કે કોઈ વ્યાવહારિક ઉપયોગિતાવાળું, પ્રયોજન છે? ‘શ્રિટિશ ઇન્સ્ટિટ્યુટ ઓફ ફિલોસોફી’ ના અધ્યક્ષ સર હરબર્ટ સ્પેન્સર એ લિબરલ પક્ષના રાજ્યતંત્રી છે, એમણે ગઈ સાલના એમના વાર્ષિક ભાષણમાં આ પ્રશ્ન તત્ત્વજ્ઞાનના મંડળ સમક્ષ રજૂ કર્યો હતો, અને એ ઉપર લેખમાળા માગી હતી. થોડાક વિલમ્બ પછી, જે લેખમાળા પ્રકટ થઈ છે તેમાં શ્રિટનના કેટલાક પ્રતિષ્ઠિત તત્ત્વશાસ્ત્રીઓએ જુદા જુદા મત દર્શાવ્યા છે. અધ્યક્ષે તો પોતાના વિચારનું દિગ્દર્શન આરંભમાં જ કરાવી દીધું હતું તે એ કે, અત્યારે જગત અસંખ્ય વ્યવહારુ પ્રશ્નોથી છિન્નભિન્ન થઈ રહ્યું છે. એના ઉકેલ લાવવામાં તત્ત્વજ્ઞાને ઉપયોગી થવું જોઈએ; અને તે ન થાય તો તત્ત્વજ્ઞાનનું કંઈ પ્રયોજન નથી. આથી જિલ્લો મત ‘જ્ઞાનખાતર જ જ્ઞાન’ વાદીઓનો છે. એઓ તત્ત્વજ્ઞાનને માથે વ્યવહારુ મુશ્કેલીઓ દૂર કરવાનો ભાર નાખતા નથી. આ બે પક્ષની વચમાં ત્રીજો મત એ છે કે તત્ત્વજ્ઞાન તત્ત્વજ્ઞાન ખાતર તો છે, પણ તે સાથે વ્યવહારમાં પણ ઉપકારક છે; અર્થાત્ એને રાજપદેથી બાજુ કરી સેવકને સ્થાને મૂક્યા વિના, ખીજી રીતે કહીએ તો શુદ્ધ વાતાવરણમાંથી ઉતારી ધૂળમાં રગદોળ્યા વિના, એના પ્રકાશ અને બળથી આપણા અનેક વ્યાવહારિક પ્રશ્નોના આપણે ખુલાસો કરી શકીએ છીએ; બદકે, એવા પ્રશ્નોના આખરનો અને કાયમનો નિવેડો તત્ત્વજ્ઞાનની જીંદગી જીમિકા ઉપર જ શક્ય છે. આ જીંદગી દૃષ્ટિને અભાવે જ “લોંગ ઓફ નેશન્સ”ની નિષ્ફળતા સિદ્ધ થઈ છે. આ બનાવ પછીની ટીકા નથી, પણ પ્રથમથી જ કારણસર ભાખી રાખેલી અનેક વિકાનોની લવિષ્યવાણી છે. પણ આ ઉપયોગિતા એ જ તત્ત્વજ્ઞાનનું પ્રયોજન નથી. તત્ત્વનો અધિકાર છે કે એને કોઈ જાણે, અને આપણો પણ અધિકાર છે કે આપણે તત્ત્વને જાણીએ. તત્ત્વનું જ્ઞાન વ્યવહારમાં પણ ઉપયોગી છે એ આ સુસંસ્થિત અખંડકાર વિશ્વરચનામાં એનો એક આનુષંગિક લાભ છે, પણ એટલાથી જ એની કિંમતની આકળી કરવાની નથી.

[વસન્ત, ફાલ્ગુન, સં. ૧૯૯૨]

૧૮ : સાયન્સ અને તત્ત્વજ્ઞાન

“ Pshychologists may tell us how to influence our fellow-men and medical science may tell us how to keep alive, but *to what and in what manner are we to live?* By what star are we to set our course? What are the abiding values? What kind of society, in short, produces the highest civilisation, and what are the conditions for the survival of such civilisation when it is attained? ”

ઉપરનો ઉત્તરો—જે બ્રિટિશ એસોસિએશનના સાયન્સ વિભાગના છેલ્લા મેળાવડામાં પ્રમુખે કરેલા ભાષણના અવલોકનમાં એક પ્રતિષ્ઠિત પત્રે કરેલી ટીકા છે—એમાં ઇટાલિક ટાઇપમાં મૂકેલા શબ્દો અમે એ પ્રમાણે મુકાવ્યા છે. કહેવાતું તાત્પર્ય એ છે કે સાયન્સ આપણને જિવાડી શકે, બહુ તો જીવતો શીખવી શકે, પણ જીવનનો હેતુ શો? અને એ હેતુ સિદ્ધ કરવા આપણે કેવી રીતે જીવવું નોંધે? કેવી રીતે જીવતો જનસમાજ સંસ્કૃતિને શિખરે પહોંચે, અને કેવા પ્રકારની સંસ્કૃતિ ટકવાનું વિશેષસામર્થ્ય ધરાવે છે?—આ પ્રશ્નો તો જુદાજ છે. અર્થાત્ તત્ત્વજ્ઞાનના છે.

આ ટીકા બરાબર છે અને વાચકને યાદ હશે કે જ્યારે તત્ત્વજ્ઞાન શું? અને ‘સાયન્સ શું’? એનાં વિચાર પ્રત્યે યુજરાતની આંખ જ ઊઘડી નહોતી ત્યારે એ આંખ ઉઘાડનાર—પચાસ વર્ષ ઉપર ઉઘાડનાર—સ્વં મણિલાલ નજીભાઈ દિવેદી હતા. એ મહાન વિચારક અને વિદ્વાન એમના યુગથી બહુ આગળ હતા, પણ આપણે ત્યાં જે યુગપલટો થયો તે જુદા જ પ્રકારનો થયો, અને તેમ થવાથી સ્વ. મણિલાલને એમના મૃત્યુ પછી પણ નવા યુગ પાસેથી કદર મેળવવાનો વખત જ ન આવ્યો.

પૂર્વોક્ત ટીકા ઉપર વર્તમાન દષ્ટિથી જરા વિચાર કરવો જરૂરનો છે. આ વાત અત્યારે ગ્રેશક સિદ્ધ છે કે સાયન્સ જ્યાં આવીને અટકે છે તે પછીની પ્રશ્નમાળાના ઉત્તર એ તત્ત્વજ્ઞાનનો વિષય છે. પણ તત્ત્વજ્ઞાન જે ઉત્તર આપે છે તે ઉપરથી સાયન્સ પોતાનો અધિકાર ઉઠાવી લેતું નથી. એ કહે છે કે—કંઈ મનુષ્યસંસ્કૃતિ ટકે છે અને કંઈ વિનાશ પામે છે

એનો વિચાર કરવો એ સાયન્સના—હૌતિક સાયન્સના નહિ, પણ ચૈત-
ન્યના સાયન્સના, તથાપિ સાયન્સના જ, અધિકારમાં છે, અને સાયન્સની
પદ્ધતિએ, એટલે કે તત્ત્વજ્ઞાનની કલ્પનાથી નહિ, પણ સાયન્સના અવ-
લોકનથી જ એનો નિર્ણય થવો જોઈએ. એટલે કે પૂર્વોક્ત ટીકામાં
“What are the conditions for the survival of such
civilisation when it is attained ?” એ પ્રશ્નનો ઉત્તર સાયન્સ
—ઇતિહાસનું સાયન્સ— અવલોકનપદ્ધતિથી બહુ સારી રીતે આપી શકે.
એ માટે તત્ત્વજ્ઞાનની જરૂર નથી.

આટલો પૂર્વોક્ત ટીકા સામે સાયન્સના જવાબ આપી શકે પણ એ
ઉત્તરના પ્રત્યુત્તરરૂપે અને તત્ત્વજ્ઞાનના સમર્થનમાં એક કેટલી આપણે
આગળ જઈ શકીએ છીએ. સંસ્કૃતિને ટકવાની આવશ્યક પરિસ્થિતિ
(conditions) સાયન્સ અવલોકનથી નક્કી કરી શકે, પણ એ જ પરિ-
સ્થિતિની કિંમત (value) આકવી, એટલે કે એના અલાબલની માપણી
નહિ, પણ એની ઉચ્ચતાનું મૂલ્ય આંકવું, એ પરિસ્થિતિનો અર્થ
(meaning) કરવો અર્થાત્ એ જ પરિસ્થિતિ સંસ્કૃતિને ટકાવવામાં
અનુકૂળ થાય છે, અને એથી જોલટી પરિસ્થિતિ નથી થતી એ શું સૂચવે
છે ? આ ચિન્તન તે સાયન્સની પારનો તત્ત્વજ્ઞાનનો વિષય.

[વસન્ત, વૈશાખ-અષાઢ, સં. ૧૯૬૩]

૧૯ : અનાસક્તિયોગ

“It is difficult to find a single word that will
adequately describe the ideal man of the free phi-
losophers, the mystics, the founders of religions.
‘Non-attached’ is perhaps the best. The ideal man
is the non-attached man. Non-attached to his bo-
dily sensations and lusts. Non-attached to his cra-
ving for power and possessions. Non-attached to
the objects of those various desires. Non-attached
to his anger and hatred; non-attached to his exclu-
sive loves. Non-attached to wealth, fame, social

position. Non-attached even to science, art, speculation, philanthropy. Yes, non-attached even to these. For, like patriotism, in Nurse Cavell's phrase 'they are not enough'. Non-attachment to self and to what are called 'the things of this world' has always been associated in teachings of the philosophers and the founders of religions with attachment to an ultimate reality greater and more significant than the self, greater and more significant than even the best things that this world has to offer. Of the nature of this ultimate reality I shall speak in the last chapters of this book. All that I need do in this place is to point out that the ethic of non-attachment has always been correlated with cosmologies that affirm the existence of a spiritual reality underlying the phenomenal world and imparting to it whatever value or significance it possesses.

Non-attachment is negative only in name. The practice of non-attachment entails the practice of all the virtues. It entails the practice of charity, for there are no more fatal impediments than anger (even 'righteous indignation') and cold-blooded malice to the identification of the self with the immanent and Transcendent more-than-self. It entails the practice of courage, for fear is a painful and obsessive identification of the self with its body. * * * It is unnecessary any further to labour the point, sufficiently obvious to anyone who choose to think about the matter, that non-attachment imposes upon those who would practice it the adoption of an intensely posi-

tive attitude towards the world.

The ideal of non-attachment has been formulated and systematically preached again and again in the course of the last three thousand years. We find it (along with everything else !) in Hinduism. It is at the very heart of the teachings of the Buddha. For the Chinese the doctrine is formulated by Lao Tsu. A little later, in Greece, the ideal of non-attachment is proclaimed, albeit with a certain pharisaic priggishness, by the Stoics. The gospel of Jesus is essentially a gospel of non-attachment to 'the things of this world', and of attachment to God. Whatever may have been the aberrations of organised Christianity—and they range from extravagant asceticism to the most brutally cynical forms of *real politik*—there has been no lack of Christian philosophers to reaffirm the ideal of non-attachment. * * * Here is the author of *The Imitation*, who bids up 'pass through many cares as though without care; not after the manner of a sluggard, but by a certain prerogative of a free mind, which does not cleave with inordinate affection to any creature'. One could multiply such citations almost indefinitely. Meanwhile moralists outside the Christian tradition have affirmed the need for non-attachment no less insistently than the Christians. What Spinoza, for example, calls 'human bondage', the condition of one who identifies himself with his desires, emotions and thought processes, or with their objects in the external world.

The non-attached man is one who, in Budd-

hist phraseology, puts an end to pain; and he puts an end to pain not only in himself, but also, by refraining from malicious and stupid activity, to such pain as he may inflict on others. He is the happy or 'blessed' man as well as the good man."

—*Aldous Huxley* ("Means and Ends").

ઉપરનો ઉતારો અમે પ્રસિદ્ધ અંગ્રેજ સાહિત્યકાર આલ્ડસ હક્સલીના "Means and Ends" નામના એક સુંદર તેમજ ગંભીર (વચારથી ભરપૂર એવા એક તાળ પુસ્તકમાંથી આપ્યો છે. આ ઉતારો આપવાનો હેતુ ગીતાજ્ઞના મહાન ઉપદેશને આ પરદેશી વિદ્વાનનો ટેકા છે એમ બતાવવાનો નથી. બદલે એને કેઈ દેશી વિદ્વાનના ટેકાની પણ જરૂર નથી. સમસ્ત બ્રહ્માંડ ગીતાજ્ઞના મહાન ઉપદેશથી ગાળ રહ્યું છે. તેને પામર મનુષ્ય, પ્રાચીન કે અર્વાચીન, પૌર્વાત્ય કે પાશ્ચાત્ય, શો ટેકા આપી શકે એમ હતું? માત્ર એ ઉપદેશના પડઘા એક અણધારી ગુહામાં પડતાં આનન્દ થયો, અને તેથી તે અહીં ઉતારી સંભળાવું છું.

એના ઉપર લાંબું પ્રવચન કરવા પૂરતી અત્રે જગ્યા નથી. માત્ર થોડા જ શબ્દો ઉમેરી શકાય એમ છે.

'અનાસક્તિ' એ સાંખ્યના મોક્ષશાસ્ત્રનો મુપ્રસિદ્ધ ઉપદેશ છે: એમાં મોક્ષનું સ્વરૂપ પુરુષે પ્રકૃતિ પરની આસક્તિમાંથી છૂટવું એવું માનવામાં આવ્યું છે. આ અનાસક્તિની સાધનામાં અને સિદ્ધિમાં જીવન-વ્યવહાર ઉપર અસર કરતું કેવું આધ્યાત્મિક બળ રહેલું છે એ જોવું હોય તો મહાત્મા ગાંધીજીનું દૃષ્ટાન્ત આપણી આગળ પ્રત્યક્ષ છે.

પણ આ 'અનાસક્તિ' સંબંધી પ્રશ્ન એ થાય છે કે 'અનાસક્તિ' તે એક સાધન છે કે સાધ્ય? અર્થાત્, એ વડે કાંઈક બીજું—એ થકી પર—સાધવાનું, પ્રાપ્ત કરવાનું છે, કે પોતે જ સાધ્ય છે, એટલે કે એ એવી સ્થિતિ છે કે એ પ્રાપ્ત કર્યા પછી બીજું પ્રાપ્ત કરવાનું કાંઈ રહેતું જ નથી? આ પ્રશ્નનો ઉત્તર ગીતામાં સંખ્યને એક 'યોગ' એટલે કે જીવાત્માને પરમાત્મા સાથે જોડવાના સાધનરૂપે નિરૂપીને આપ્યો છે, એટલે કે, અનાસક્તિ એ જાતે 'સાધ્ય' નથી, પણ એ વડે કાંઈક બીજું જ સાધવાનું છે. અને તે પરમાત્મા સાથે જીવાત્માનો સંબંધ. એ સંબંધ કાંઈ નવો સાધવાનો નથી, પણ છે તેને જ ફરી સચોટ રીતે—એટલે કે અન્તઃકરણમાં પ્રત્યક્ષ રીતે અનુભવવાનો છે. અને તેટલા જ મારે એને ભગવદ્ગીતામાં

‘સ્મૃતિ’ કહેલ છે. કેટલાકને આ અનુભવ પ્રકૃતિ ઉપરની આસક્તિ ઓડવાથી થાય છે. પણ એ આસક્તિ ઓડવી સહેલી નથી. અનુનને આ મુશ્કેલી સમજાઈ હતી, અને તેથી એ કૃષ્ણને કહે છે:

चञ्चलं हि मनः कृष्ण प्रमाथि बलवद् दृढम् ।
तस्याहं निग्रहं मन्ये वायोरिव सुदुष्करम् ॥

પ્રથમ સાંખ્ય જ્યારે પુરુષને પ્રકૃતિથી મુક્ત કરવો એટલું કઠીન અટકથો, ત્યારે શી રીતે મુક્ત કરવો એ પ્રશ્ન ઊદ્યો—અને એમાંથી સાંખ્યની પરિપૂર્તિમા યોગદર્શન ઉત્પન્ન થયું. પણ યોગમાં જે ‘ચિત્તવૃત્તિ-નિરોધ’નો ઉપદેશ કર્યો છે એને પણ આચરવો સહેલો નથી, તેથી અનુનને એથી આગળ જઈને ખુલાસો કરવા કૃષ્ણને વિનંતિ કરી છે. કૃષ્ણે જોયું કે આ પહેલા એને ધ્યાનની પ્રક્રિયા બતાવી હતી. પણ અર્જુન એકદમ સાંખ્ય તો શું, પણ ધ્યાન એટલે યોગની પદ્ધતિથી પણ પ્રકૃતિ-પુરુષનો વિવેક કરી શકે એમ નથી. એને તો સામાન્ય જનને પણ સરળ એવો કોઈ માર્ગ બતાવવો જોઈએ. આ માર્ગ તે ભક્તિમાર્ગ છે: અને એ જ્ઞાનમાર્ગ કરતાં સહેલો છે, પણ ઊતરતો નથી. તે માટે કૃષ્ણ અનુનને સાતમા અધ્યાયથી બારમા અધ્યાય સુધી પરમાત્માનું સ્વરૂપ સમજાવે છે, એનો જગતમાં અનેક વિભૂતિરૂપે અનુભવ કરતાં શીખવે છે. આખરે ભગવાનની કૃપાથી એક અદ્ભુત ક્ષણે એને આ વિશ્વમાં ત્રિકાળ વિરાજતા—જૂત, વર્તમાન અને ભવિષ્યમાં વ્યાપી અને પ્રવર્તી રહેલા—પરમાત્માનું દર્શન થાય છે. પછી પ્રકૃતિ-પુરુષનો ભેદ સમજાય છે, પ્રકૃતિના ગુણો સમજાય છે. એ ગુણોમાં પણ મનુષ્યની ભાવનાની તૃપ્તિ નથી. એની પણ પાર જવાનું છે. અને તે મહાનદી પ્રભુનો હાથ ઝાલ્યા વિના તરાય એમ નથી, બદકે પ્રભુ પોતે જ આપણો હાથ ઝાલે તો જ તરાય એમ છે. આ ‘શરણાગતિ યોગ’ અને એ કરતાં પણ અધિક એવો ‘પુષ્ટિયોગ.’

“नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न विद्यया न बहुना श्रुतेन ।
यमेवैष वृणुते तेन लभ्यस्तस्यैष आत्मा विवृणुते तं स्वाम् ॥”

—ઉપનિષદ્

[વસન્ત, કાર્તિક-પોષ, સંવત ૧૯૯૪]

व्याख्यातो

૧ : શંકરજયન્તી

સિદ્ધપુરમાં થયેલા ઉત્સવમાં પ્રમુખ તરીકેનું ભાષણ

સદ્ગૃહસ્થો,

મને આપની વતી રા. પ્રહ્લાદભાઈ તરફથી અત્રે આવવાનું નિમન્ત્રણ આપવામાં આવ્યું, ત્યારે મેં ધાયું હું કે એ ઉપકારના બદલામાં હું એક વ્યાખ્યાન આપીને અનુણી થઈશ : પરંતુ આપે મને આ પ્રસંગે પ્રમુખ-પદ આપીને અધિક ઉપકૃત કર્યો છે—એ ઉપકારનો બદલો કેવી રીતે વાળું એ મને સૂઝતું નથી. પણ એક ખીજી રીતે વિચાર કરું છું તો મને લાગે છે કે હું મારે પોતાને જ ધેર છું, અને આભારની લાગણી હદ પાર ધરાવવાનું કારણ નથી. રા. પ્રહ્લાદભાઈ ને હું મારા મિત્રના—રા. મણિલાલના—મિત્ર તરીકે લાંબા વખતથી ઝોળાળું છું, અને અત્યારે મારા જ એક વિદ્યાર્થીએ મારી સમક્ષ મંગળાચરણ ગાઈ સંભળાવ્યું એ પણ મને મારી કોલેજનું જ સ્મરણ કરાવે છે, એટલે ઉપકારભાનમાં સમાયેલી જે પરાયા-પણાની ક્ષુદ્ધિ તે મને થતી નથી. આપે મારા વેદાન્તના અને તત્ત્વજ્ઞાનના લાંબા અભ્યાસની પ્રશંસા કરી તે માત્ર આપનો પક્ષપાત જ છે. વીસ-પચીસ વર્ષ તો શું પણ આખી મનુષ્યજિંદગી પણ ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનના ગહન વિષયના અભ્યાસ માટે બસ નથી : અરે ! મનુષ્યજાતિ હજારો વર્ષથી આ વિષયના જ્ઞાન માટે મથા કરે છે, પરંતુ એનો પાર પામી નથી—તો એક સાધારણ મનુષ્યને જેવોતેવો અભ્યાસ આ વિષયનાં છેવટના સત્યો ઉઠેલ-વામાં કેટલું કરી શકે ? માત્ર આપે મારે માથે જે કર્તવ્ય નાખ્યું છે તે યથાશક્તિ યથામતિ બજાવવા હું ચતન કરીશ.

હવે આજનું કામ શરૂ કરતા પહેલાં મારે જણાવવું જોઈએ કે સ્વાગતમંડળના પ્રમુખશ્રીએ શ્રીમન્માધવતીર્થસ્વામી સંપન્ધી તથા શ્રીમન્મહારાજસાહેબ સંપન્ધી જે પ્રશંસાનાં વચ્ચે ઉચ્ચાર્યાં છે તેમાં હું મળું છું : શ્રીમન્માધવતીર્થસ્વામીએ દેશની સમૃદ્ધિપરત્વે જે વર્તમાન સમયની જરૂર વિચારીને યોગ્ય વ્યવસ્થા આપી છે, તથા સ્ત્રીકૃતિવણી વધારવા તેઓ તરફથી વારંવાર જે ઉપદેશ કરવામાં આવે છે, એ ખરેખર ગુણતિપાત્ર છે. તેમ જ શ્રીમન્મહારાજ સાહેબ સાથે બે-ચાર વાર મને જે વાતચીતના પ્રસંગો મળ્યા છે તે ઉપરથી હું કહું છું કે તેઓશ્રીને પ્રજાના કલ્યાણ માટે

બહુ તીવ્ર લાગણી છે, અને ‘એ કલ્યાણ હું દેવી રીતે કરું?’ એ સતત વિચાર કરવામા જ એમનો સઘળો સમય જાય છે. આટલું કહી હું આજનું કામ ચાલતું કરવા આપને વિનંતિ કરું છું.

(ત્યાર બાદ ત્રણ ગૃહસ્થો તરફથી શંકરાચાર્યને લગતાં વ્યાખ્યાનો થયા.)

પ્રમુખનો ઉપસંહાર

સદ્ગૃહસ્થો !—આપને આરંભમાં જ એક વાત જણાવીને આગળ ચાલવું ઠીક છે. આપનું નિમન્ત્રણ આવ્યું ત્યારે તે સ્વીકારતા પહેલા મારા મનમાં એક શંકા જીપણ હતી : મારે ઠાઈ પણ સંપ્રદાય સાથે જોડાયેલા ઉત્સવમા વ્યાખ્યાન આપવા જવું એ ઠીક છે? તરત જ—ક્ષણમાત્રમાં જ—મારા મનમાંથી એ શંકા જતી રહી મનુષ્યની સ્વાભાવિક શુદ્ધિશીલતા અને તજજન્ય ઉદારતામા મને શ્રદ્ધા છે, અને સાચા હૃદયથી મેં જે વિચારો બાંધ્યા છે એ મારા બન્ધુઓ આગળ નિખાલસ રીતે કહેવા એમા કાંઈ સંકાય રાખવાનું કારણ નથી. તેમા પણ જ્યારે “સુન્દર શિવ મંગલ ગુણ ગાઉ” એ પ્રાર્થનાસમાજ કવિવરના પદ વડે આપના કાર્યનું મંગલાચરણ થયું એ હું વિચારું છું, ત્યારે તો આપની ઉદારવૃત્તિ માટે મને ખરેખર માન જીપજે છે અને કાંઈપણ ગેરસમજણ થવાના ભય વગર હું પ્રકૃત પ્રસંગે પ્રમુખ તરીકેના મારા વિચાર આપની સમક્ષ મૂકી શકીશ એમ મને આશા છે.

હું ઠાઈ પણ સંપ્રદાયનો નથી : મારી જીવનચર્યા જ સંપ્રદાયથી વિરુદ્ધ છે. મેં જે જીવનવૃત્તિ સ્વીકારી છે તેમાં શાંકરવેદાન્તનું મારું અભિપ્રાય જ નહિ વલ્લભાચાર્ય અને રામાનુજાચાર્યના વેદાન્તનું પણ મારે અધ્યયન અધ્યાપન કરવું પડે છે—એટલું જ નહિ પણ જૈન અને અંગ્રેજી તત્ત્વજ્ઞાન પણ મારે શીખવું શીખવવું પડે છે : અને આ જ અભ્યાસમાં મારા વીસ પચીસ વર્ષો ગયાં છે, એટલે ઠાઈ પણ સંપ્રદાયને વળગી રહેવું—તેમ કરવું ઇષ્ટ હોય નથાપિ તેમ કરવું—‘પ્રકૃતિં ચાન્તિ મૂતાનિ’ એ ન્યાયે મારામા અશક્ય થઈ પડ્યું છે. આ અશક્ય માટે હું દિલગીર નથી. અત્યારે આપણો દેશ અનેક રીતે અન્ય દેશોની સાથે સંબંધમાં આવ્યો છે. આપણા ઘઉં અને રૂના ભાવ અહીંની પેદાશથી નક્કી થતા નથી—અન્ય દેશોના પાક ઉપર એનો આધાર રહે છે; તે જ રીતે અત્યારે આપણા ધર્મ સંબંધી વિચારોમાં પણ અહીંના જ શસ્ત્રોનાં વચનો ટાંકીને ખેતી રહે ચાલે એમ નથી. આપણા વૃદ્ધ જનો શ્રદ્ધાથી શાસ્ત્રનાં

વ્યતો સ્વીકારશે, તથાપિ આપણું છોકરાઓ જે અંગ્રેજ કેળવણી લે છે તેમને એ વ્યતોથી સન્તોષ થવાનો નથી. આવે પ્રસંગે જો આપણું શાસ્ત્રનું રક્ષણ કરવું હોય તો પશ્ચિમની વિચારપદ્ધતિને માન આપ્યા વિના ચાલશે નહિ—અર્થાત્ આપણું શાસ્ત્રને ઋષિ અને આચાર્યોનાં વ્યતો તરીકે જ પ્રમાણ કલે ચાલે તેમ નથી. એનું ‘Critical’ દષ્ટિબિંદુથી—‘Critical’ એટલે નિન્દાનું નહિ પણ પરીક્ષાનું—એવા દષ્ટિબિન્દુથી અવલોકન અને રક્ષણ કરવાની જરૂર છે. એટલું જ નહિ પણ પશ્ચિમ સાથેના સંબંધમાં આપણે એક બીજી બાબત ધ્યાનમાં રાખવાની છે અને તે એ કે આપણે અમુક ગ્રંથ કે આચાર્યને ઉત્તમ માનતા હોઈએ તથાપિ તે એકને જ આગળ ધર્યાં કરવાથી બસ નથી. આપણા દેશની ધાર્મિક સમૃદ્ધિ બહુ ભારે છે. એ સઘળી સમૃદ્ધિ આપણી પોતાની છે એવા મતવધી એને બહાર લાવી જગત આગળ રજૂ કરવાની જરૂર છે. કોઈને હીરા ગમશે, તો કોઈને માણિક્ય ગમશે, કોઈ સુવર્ણ માગશે, કોઈ સુન્દર અન્ન જ પસંદ કરશે; જેને જે જેઈશે તે લેશે : આપણી ફરજ, આપણી પાસે જે છે તે સર્વને આગળ કરવાની છે : વિવિધ જાતનું ધન છે છતાં, એકલો કોહીનૂર જ દેખાડ્યા કરવો, અને અન્ય સર્વ બાબતમાં દરિદ્રતા દર્શાવવી એ ઉચિત નથી. આમ હોવાથી એકલા શંકરાચાર્યને જ આપણા પોતાના કરીને ખેસવું તે ધ્રુષ્ટ નથી. આમ, આ દેશના અન્યેક તત્ત્વજ્ઞાનીઓમાં એક તરીકે એમને લઈ—આજ એમને વિષે બોલવાનો પ્રસંગ હોવાથી—એમને વિષે હું બોલું છું.

પણ શંકરાચાર્ય વિષે બોલવા જતાં જ એક પ્રશ્ન થાય છે કે—આ આ શું તો સાંખ્યાચાર્ય કપિલની છે, આ શંકરવેદાન્ત કેવું ? શંકરાચાર્ય શારીરકભાષ્યમાં દ્વિતીયાધ્યાય પ્રથમ પાદ પ્રથમ સૂત્રમાં સાંખ્યસમૃતિપ્રણેતા કપિલને અનીશ્વરવાદી ગણી અપ્રમાણ માન્યા છે. તે મંદર અને કપિલ એટલે સુધી કે ‘ઋષિ પ્રસૂત કપિલં યસ્તમગ્રે જ્ઞાનૈર્વિમર્તિં જાયમાનં ચ પદ્યેત્’ એ શ્રુતિ સાંખ્યાચાર્ય કપિલને બદલે વાસુદેવ નામના એકબીજા કપિલને * લગાડવી એમ એ કહે છે. ત્યારે એ સાંખ્યાચાર્ય કપિલને અવગણીને આપણે શંકરાચાર્યને યશ ગાવા ખેસવું ? કે બીજી કોઈ રીતે બંને મહાત્માઓના સિદ્ધાન્તને એકબીજા સાથે મેળવીને આપણે આજનો વિષય ચર્ચવો ? આપણા પૂર્વજો પરસ્પર-

* વસ્તુતઃ તો આ શ્રુતિ એ કપિલને પણ લાગતી નથી; હિરણ્યગર્ભ વિષેની છે.

વિરુદ્ધ સિદ્ધાન્તોનો ફેટલીક વાર ‘logical’ રીતિએ સમન્વય કરી દેખાડતા; પણ તેઓ કરતાં એક વધારે સારી પદ્ધતિ આપણા હાથમાં આવી છે અને તે ‘historical method’ યાને ઐતિહાસિક પદ્ધતિ છે. આપણા ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનના ઇતિહાસમાં કપિલ અને શંકરાચાર્યનું કયા સ્થાન છે એ ધ્યાનમાં લેતાં, તેઓનો અવિરોધ સહજ સાધી શકાય છે.

આપણે છેક મૂળથી શરૂઆત કરીએ. વેદ એ આપણા સર્વ ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનનું મૂળ છે. વેદ બ્રહ્માના મુખમાંથી નીકળ્યા વેદ અને વૈદ્યશાસ્ત્ર એમ આપણે સાંભળીએ છીએ : એ વાત સત્ય છે, પણ જરા ઊંડા ઊતરીને વિચારવા જેવી છે. બ્રહ્માનાં ચાર મુખમાંથી વેદ નીકળ્યા તે ખરેખરા ચાર મહોના કુવારામાંથી ચાર સેરોની માફક પડ્યા હશે એમ તો લાગ્યે જ મનાશે. આ કદિપત રૂપક નજર આગળ લાવીએ છીએ કે તુરત એનો યથાશ્રુત અર્થ હસવા જેવો પ્રતીત થઈ, એના ગર્ભમાં રહેલું ઊંડું, સત્ય આપણને સમજાય છે. ‘બ્રહ્માન્’ શબ્દ વૃદ્ધ-વૃદ્ધાં ધાતુ ઉપરથી થયેલો હોઈ, એનો મૂળ અર્થ, વિશ્વમાવ્યાપેલું અને વિશ્વની વૃદ્ધિનું કારણ એવું જે ધાર્મિક તત્ત્વ તે થાય છે. એ ધાર્મિક તત્ત્વ ચાર વેદમાં તેમ ચારે દિશામાં વ્યાપેલું છે : એ પૂર્વમાં છે તેમ પશ્ચિમમાં છે, ઉત્તરમાં છે તેમ દક્ષિણમાં છે. એ સર્વત્ર વ્યાપેલા ધાર્મિક તત્ત્વના ઉદ્દગારરૂપે વેદની ઉત્પત્તિ છે. અને એમાં ધર્મના સઘળાં તત્ત્વો—જ્ઞાન, ભક્તિ અને કર્મ—અને તે પણ જ્ઞાની-અજ્ઞાની, પ્રૌઢ બાળ સર્વને સંતોષે એવે રૂપે—સમાયેલાં છે, તેથી આપણે એને પરમ પ્રમાણ તરીકે માન આપીએ છીએ. વેદના ત્રણ ભાગ છે : સંહિતા, બ્રાહ્મણ અને ઉપનિષદ; તેમાંનો એક ઉપાસના યા ભક્તિપ્રધાન છે, બીજો કર્મપ્રધાન છે, અને ત્રીજો જ્ઞાનપ્રધાન છે. એમાંનો જે ત્રીજો ભાગ ઉપનિષદ, એમાં છેવટનો સિદ્ધાન્ત એ બતાવ્યો કે બ્રહ્મ યાને પરમાત્મા એ જ ખરું તત્ત્વ છે, એ જાણવું જોઈ એ, અને તે આપણે જાણતા નથી. એ શી રીતે જાણવું ? શ્રુતિએ કહ્યું અને આપણે સાંભળ્યું (શ્રુતિ), પણ તે નજરે જોવું (દર્શન) શી રીતે ? એ પ્રશ્ન થાય છે. એ પ્રશ્નનો ઉત્તર આપવાના ચત્ત્રમાંથી આપણાં દર્શનોની ઉત્પત્તિ થઈ છે. આદ્ય દર્શન તે કપિલનું સાંખ્યદર્શન : સાંખ્યદર્શને કહ્યું કે આપણે બ્રહ્મને જાણતા નથી તેનું કારણ પ્રકૃતિ-પુરુષનો અવિવેક છે; આપણે પ્રકૃતિ અને પુરુષને, દેહ અને આત્માને ભેળસેળ કરી નાખીએ છીએ એ આપણી મહોટી ભૂલ છે, અને તેથી પરમાત્મા ઠકાયેલો રહે છે. સાંખ્યે આ પ્રકૃતિ અને પુરુષના વિવેકની ઉપર જ સઘળો ભાર મૂક્યો, અને પરમાત્મા વિષે કાંઈ કહ્યું નહિ. તેથી મૌન

નિષેધઅર્થમાં લેવાય છે એ નિયમે પરમાત્મા નથી એવું સાંખ્યદર્શનનું તાત્પર્ય સમજાયું. જરા પ્રસંગાન્તર કરીને ખીજે દાખલો આપું. શુદ્ધ ભગવાન પણ મૂળ અજ્ઞાનો નિષેધ કરતા કે વેદનું ખંડન કરતા ન હતા : વેદાનુસારી ગણાતા કેટલાક આચારોનું ખંડન કરવાનો જ એમનો આશય હતો. એક પ્રાચીન ખૌદ્ધ ગ્રન્થ જોતાં, એમાં શુદ્ધ ભગવાન અજ્ઞાનો નિષેધ કરતા નથી પણ કહે છે કે—નદીને આ તીરે જિહ્વા રહી સામા તીરને જૂસ પાડવાથી એ તીર અહીં આવતું નથી, પણ હોડીમાં બેસી હલેસાં મારી એ તીર તરફ જઈ એ તો જ ત્યાં જવાય છે, એમ અજ્ઞાને (= અજ્ઞા) માત્ર નામથી જોલાયે એ પ્રામ થતું નથી, પણ એને પામવા માટે સાધન આચરવાં જોઈએ. પરંતુ આ સાધન માટેનો આગ્રહ સાધ્યના નિષેધના અર્થમાં લેવાયો તેમ સાંખ્યદર્શને પ્રકૃતિપુરુષના વિવેક સંબંધી વિશેષ પ્રતિપાદન કરવા જતાં અજ્ઞા પરત્વે જે મૌન રાખ્યું તેનો અર્થ અનીશ્વરવાદ કયો. આગળ જતાં સાંખ્યદર્શનનાં પુસ્તકોમાં એ અનીશ્વરવાદનું સમર્થન કરવામાં આવ્યું. પણ કપિલ ભગવાનનો એ આશય નહિ હોય. હવે ખીજું પગલું : પ્રકૃતિ-પુરુષના અવિવેકથી વસ્તુસ્વરૂપ ઠંકાયેલું રહે છે ખરું; પણ એ અવિવેક શી રીતે ટાળવો અને વિવેક શી રીતે ઉપજવો?—એ પ્રશ્ન થાય છે. એ માટે કાર્મિક સાધનની યોજના કરવી જોઈએ; એ કરવા—યોગદર્શનની ઉત્પત્તિ થઈ. પ્રકૃતિથી-પુરુષને જુદો પાડવા ‘યોગ’ યાને ‘ચિત્તવૃત્તિનિરોધ’ કરવો જોઈએ, અને તે ઈશ્વરમાં પ્રણિધાન કરવાથી થઈ શકે છતાં સાધનસરણિ યોગદર્શને બતાવી. કપિલનું સાંખ્યદર્શન એને ‘Theoretic Sankhya’ અને પતંજલિના યોગને ‘Practical Sankhya’ એમ કહી શકાય. ઉભય આપણાં પુસ્તકોમાં ‘નિરીશ્વર સાંખ્ય’ અને ‘સૈશ્વર સાંખ્ય’ એમ સાંખ્ય નામે—એક જ દર્શનના બે ભાગરૂપે—ઓળખાવાય છે. વારુ—પણ પ્રકૃતિપુરુષના વિવેકની અને તે માટે જોઈતા ચિત્તવૃત્તિનિરોધની શી જરૂર? આત્માપરમાત્મા એવા પદાર્થો જ કયા છે? તર્કપ્રધાન યુગની આ શંકાઓનો ઉત્તર આપવા વૈશેષિક અને ન્યાય દર્શનો ઉત્પન્ન થયા. આત્મા અને અનાત્માના વિશેષ ધર્મો નક્કી કરનાર દર્શન તે વૈશેષિક; અને તે માટે જોઈતાં અનુમાનાદિ પ્રમાણની યોગ્ય ઘટના કરનાર તે ન્યાય. આમ પૂર્વોક્ત સાંખ્ય અને યોગ ઉપરાંત ખીજા બે દર્શનો થયા. પણ એ દર્શનોમાં એક ખામી ઉઘાડી હતી. તેઓ લૌકિક પ્રમાણ વડે અલૌકિક પદાર્થનો નિર્ણય કરવા પ્રવૃત્ત થયાં હતા. ‘પર્વતો વહ્નિમાન્ ધૂમાત્’ એ અનુમાનપદ્ધતિ લેલે ધૂમ અને પહિ માટે યથાર્થ હોય; પરંતુ આપણે જે વિષય વિચારવા બેઠા છીએ તે

તો ધૂમ અને વહ્નિ કરતાં ઘણો ગંભીર છે—અને એમા સામાન્ય અનુમાનપદ્ધતિ નિશ્ચય ઉપજાવી શકતી નથી. આ રીતે વૈશેષિક અને ન્યાય દર્શનો અસન્તોષકારક પ્રતીત થયાં. મનુષ્યશુદ્ધિએ ચાકીને ફરી શ્રુતિનું રક્ષણ લીધું. પૂર્વ-મીમાંસાએ બ્રાહ્મણ (અન્ય)નેા આશ્રય કર્યો, ઉત્તરમીમાંસાએ ઉપનિષદનેા કર્યો. બ્રાહ્મણની કર્મકાંડની વિગત પૂર્વમીમાંસાએ બરાબર ગોઠવી—પણ એ તત્ત્વવિચારકાને ભળરૂપ—મુક્તિને પ્રતિકૂળ—દેખાઈ; તેઓના આત્માને બ્રહ્મજ્ઞાનની તરફ લાગી હતી, તે તરફ ઉત્તરમીમાંસાએ ઊંખાવી. આમ ઉત્તર-મીમાંસા યાને બ્રહ્મસૂત્ર યાને વેદાન્તસૂત્ર ઉપર આપણે આવ્યા—એટલે ત્યાંથી એના અર્થનેા પ્રશ્ન શરૂ થયો : શંકર, રામાનુજ અને વલ્લભ એ ત્રણ આચાર્યોનાં ભાષ્યો અને એ ભાષ્યોના વાર્તિકો, વિવરણો, પ્રકરણઅન્યો આદિ રચાતાં ચાલ્યાં. આ પ્રમાણે ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનના ઇતિહાસમા શંકરાચાર્યનું સ્થાન છે.

સદ્ગૃહસ્થો । શંકરાચાર્યના સિદ્ધાન્ત ઘણા ગહન છે. મેં આપને આર-ભમા કહ્યું હતું તેમ એક મનુષ્યજન્મ તો શું પણ મનુષ્યજાતિ અનાદિ કાળથી આજ પર્યન્ત એ વિષયનો પાર પામવા મથે છે પણ તે પામી શકતી નથી. એ તત્ત્વજ્ઞાનની છેવટની ભૂમિકાના સિદ્ધાન્ત છે. એ શી રીતે સમજાય? પણ ભવજૂતિ કહે છે તેમ ‘વજ્રાદપિ કઠોરાણિ મૃદુનિ કુસુમાદપિ લોકોક્તરાણાં ચેતાંસિ’—મહાન પુરુષોનાં હૃદય વજ્ર કરતાં કઠણ અને કુસુમ કરતાં કોમળ હોય છે; તદ્વત્ એમના સિદ્ધાન્તો પણ કઠણમાં કઠણ અને સરળમા સરળ છે. એમના સિદ્ધાન્તો તે રાજાને ખાવાની સૂતરફેણી જે નહિ, પણ ગરીબની લાખરી પણ હોય છે; અને એ

શંકરાચાર્યનું જ એની સ્વચાર્યતાની ખરી કસોટી છે. પંડિતો પંડિતોની

તત્ત્વજ્ઞાન

શુદ્ધિ પ્રમાણે, અને સામાન્ય શુદ્ધિના મનુષ્યો સામાન્ય

શુદ્ધિ પ્રમાણે, એનો ઉપયોગ કરી શકે—એ જ એનો ખરો

મહિમા છે. શંકરાચાર્યના સિદ્ધાન્તને પાશ્ચાત્ય કેળવણી પામેલો વિદ્વાન પણ ગહનતાની પરિસીમા સમજે છે, અને રસ્તે જતા લિખારી પણ એના એકતારામાં એને ગાય છે એ એની ખૂબી છે. /તો એ ગહન સિદ્ધાન્તને સરળ આકારમાં શા માટે ન મૂકી શકાય? તેમ કરવામા એશક બહુ બહુ કૌશલ જોઈએ છે, અને એ કૌશલ મારામાં છે એમ માનવાની ધૃષ્ટતા હું કરતો નથી—તથાપિ જેમ બનશે તેમ હું એને સરળરૂપે આપતો આગળ મૂકવા ચત્ન કરીશ.

હાલમાં—દરેક મહાન પુરુષના અન્યો, એના જીવનની હકીકત સાથે અને એના સમયના સ્વરૂપ સાથે મેળવીને, વાચવા-વિચારવાની રીતિ ચાલે

છે અને તે ધૃષ્ટ છે. પરંતુ શંકરાચાર્યના સંબન્ધમાં એનો ઉપયોગ કરતાં કેટલીક મુસીબત નડે છે. એક તો એમના જીવનની હકીકત આપણે ધ્રુવ્ધીએ તેટલી સપ્રમાણ મળતી નથી. શંકરવિજય અને શંકર-દિગ્વિજયમાં જે હકીકત નોંધાયેલી છે તે એની સ્થૂલ રેખારૂપે આપણે સ્વીકારી શકીએ : પણ એમાંની દરેક વાત શબ્દશઃ આપણે ખરી માની શકીએ તેમ નથી. એ અન્થે શંકરાચાર્ય પછી ઘણે વર્ષે લખાયા છે, એના કેટલાક ભાગ કાવ્ય તરીકે લખાયેલા હોઈ, એ રૂપે સમજવાના છે, અને એમાંની કેટલીક હકીકત તો તદ્દન અયથાર્થ જ છે—જેમ કે શંકરાચાર્યનો કેટલાક પ્રતિપક્ષીઓ સાથે વિવાદ વર્ણવ્યો છે તે પ્રતિપક્ષીઓ એમના સમયમાં નહિ પણ બીજા સમયમાં થયાં હતા એ અન્ય પ્રબળતર પ્રમાણને

આધારે ઇતિહાસથી સિદ્ધ થઈ ચૂક્યું છે. વળી—એ પોતે સમય, જ્ઞાતાન્ત, ક્યારે થયા એ બાબત પણ વિવિધ મત છે : ઈ. સ. પૂર્વે તથા અન્થે સં- કેટલાંક શતકોથી માંડી ઈ. સ. પછી આઠમા શતક સુધીમાં બન્ની પ્રસંગે એમને માટે લિખ લિખ સમય બતાવવામાં આવે છે. એમાંના કેટલાક મત સ્વીકારતાં બાધ એ આવે છે કે શંકરાચાર્યે બૌદ્ધ ધર્મનો ઉચ્છેદ કર્યો કહેવાય છે, છતાં એ સમયમાં અને તે પછી પણ બૌદ્ધ ધર્મ પૂર્ણ જહોજલાલી ભોગવતો હતો એમ પરદેશી (ચીના) મુસાફરોની નોંધ ઉપરથી તથા અન્યત્ર અન્થેમાથી મળતી હકીકત ઉપરથી જણાય છે. વળી શંકરાચાર્યના અન્થે કયા કયા એ પ્રશ્નો નિર્ણય કરવો પણ તદ્દન સહેલો નથી. ‘શંકરાચાર્ય’ નામ માત્ર આદ્ય શંકરાચાર્યનું જ નથી. એમની ગાદીના સર્વ પુરુષો ‘શંકરાચાર્ય’ નામે જ ઓળખાય છે, અને તેથી અન્ય શંકરાચાર્યોની કૃતિઓ આદ્ય શંકરાચાર્યને નામે ચઢી બાઈ હોય તો તેમાં કાઈ નવાઈ જેવું નથી. છતાં, બ્યારે આપણે એમના સિદ્ધાન્તનો નિર્ણય કરવો જ છે, તો આ મુસીબતથી નિરાશ ન થતાં—એમના અમુક અન્થે જે નિર્વિવાદ રીતે એમના જ છે તે લઈ, એ અન્થેથી અવિરુદ્ધ જે જે અન્થે માલુમ પડે તે સ્વીકારવા અને અન્ય છોડી દેવા. આવી રીતે ત્રિચાર કરતાં—વેદાન્તસૂત્રનું શારીરકભાષ્ય, કેટલાંક ઉપનિષદો તથા ગૌડપાદની કારિકા ઉપરનાં ભાષ્યો, શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતા ઉપરનું ભાષ્ય અને તે ઉપરાંત કેટલાક પ્રકરણઅન્થે અને પછી નિઃસંદિગ્ધ રીતે શંકરાચાર્યના છે એમ સિદ્ધ થાય છે. આ સર્વ અન્થેમાં પ્રતિપાદન કરેલા અગાધ અને વિસ્તીર્ણ તત્ત્વજ્ઞાનનું નિરૂપણ કરવાનું આ સ્થાન નથી, આ પ્રસંગ નથી. પણ એ સર્વના દોહનરૂપ—

“બ્રહ્મ સત્ય” જગન્મિથ્યા જીવો બ્રહ્મૈવ નાપર : ૧”

એ શ્લોક, જે શંકરાચાર્યનો કહેવાય છે, જે એમના કોઈ પણ પ્રસિદ્ધ પુસ્તકમાં ઉપલબ્ધ થતો નથી, છતાં એનો પ્રસાદ ભેટાં, તથા એમાં ઘણું સત્ય ટૂંકામાં બહુ સારી રીતે સમાવી દીધું છે એ ભેટાં, શંકરાચાર્યનો હોય એ સંભવિત છે—એ શ્લોકાર્ધના જ વિવરણરૂપે થોડુંક કહું તો તે અત્રે બસ થશે.

સર્વ સિદ્ધાન્તના સારભૂત આ શ્લોકાર્ધમાં પહેલી જ વાત શી કહી છે ?—“બ્રહ્મ સત્યમ્”—“બ્રહ્મ સત્ય છે” એ. આ બહુ અગત્યનો સિદ્ધાન્ત છે. શંકરાચાર્યના ખીળ એ સિદ્ધાન્તનો એ ‘બ્રહ્મસત્યમ્’ પાયો છે. કેટલાક જનો શંકરાચાર્યને અનીશ્વરવાદી કહે છે.

અને પશ્ચિમમાં પણ ‘Pantheism’ને ‘Polite atheism’ કહેવામાં આવ્યું છે. પશ્ચિમમાં વિદ્વાનોને ‘Panthism’ પ્રત્યે આટલો બધો દ્વેષ થવાનાં ઐતિહાસિક કારણો છે—પરંતુ ત્યાંના તત્ત્વજ્ઞાનનો ઇતિહાસ આપવા જતાં બહુ વિષયાન્તર થઈ જાય માટે અત્યારે તે છોડતો નથી. હું ખાસ આગ્રહથી જણાવવા માગું છું તે એ કે શાંકર-વેદાન્તને અનીશ્વરવાદ બિલકુલ કહી શકાય એમ નથી. શાંકરસિદ્ધાન્ત પ્રમાણે જો હું છું, તમે છો, જો આ જગત છે, તો ઈશ્વર પણ છે જ; જે અર્થમાં હું નથી, તમે નથી, જગત નથી—તે જ અર્થમાં ઈશ્વર નથી : અને તે બરાબર છે. જીવ, જગત અને ઈશ્વરની—મન, માયા અને મહેશ્વરની, ત્રિપુટી છે—એમાંથી કોઈ એકલું રહી શકતું નથી. જો હું, તમે અને આ જગત ન હોય તો ઈશ્વર નિયન્તા કોનો ? માટે જે અર્થમાં એમનો નિષેધ થાય છે, તે અર્થમાં, અને તે જ અર્થમાં, ઈશ્વરનો પણ નિષેધ બરાબર છે. હવે બ્રહ્મ જે ચૈતન્યસ્વરૂપ છે તેને વિષે થોડોક વિચાર કરીએ. પાશ્ચાત્ય ફિલસૂફ કાન્ટે મનુષ્યજ્ઞાનના સ્વરૂપ વિષે તથા એની મર્યાદા વિષે કેટલુંક તત્ત્વચિન્તન કર્યું છે. એ તત્ત્વચિન્તન કરીને એણે એક એવો સિદ્ધાન્ત બાધ્યો છે કે આપણે જે ‘દેશ’, ‘કાલ’ નામે ઓળખીએ છીએ એ બાહ્ય પદાર્થો નથી—એ હવા કે ધુમ્મસની માફક બહાર પથરાયેલા પદાર્થો નથી; એ તો અમુક આકારો યાને ખીલાં છે કે જેને ઇન્દ્રિયો પોતાની સાથે વિષય પ્રત્યે લઈ જાય છે, અને વિષયને એ ખીલાંમાં નાખીને જ દેખાડે છે. અર્થાત્ એ અમુક ઉપાધિઓ છે, અને જે પદાર્થો ઇન્દ્રિયગોચર છે તેને જ એ લાગુ પડે છે. આથી આટલું સ્પષ્ટ છે કે

જે ઇન્દ્રિયનો વિષય નથી તેને દેશ કે કાલ રૂપ ઉપાધિ લાગુ પડી શકતી નથી. અને જે આમ દેશ અને કાલથી અતીત છે તેની સંખ્યા પણ કેમ સંભવે? હું' મને અને તમને એક બે ત્રણ ચાર એમ ગણી શકું છું: કારણ કે આપણે આ દેહરૂપે યા દેહને લઈને દેશ અને કાલમાં છીએ. પણ શુદ્ધ ચૈતન્યરૂપ પદાર્થ તો સર્વથા એક જ હોઈ શકે—બદકે એને 'એક' એવો સંખ્યાવાચક શબ્દ પણ લાગુ પાડી શકાતો નથી; તો એનામાં અનેકતા કેમ સંભવે? માટે શાંકરવેદાન્ત 'બ્રહ્મ સત્યમ્' એમ કહેવાની સાથે જ જગતનો અને જીવનો નિષેધ કરે છે. બ્રહ્મની જોડે જગત કેમ રહી શકે? બ્રહ્મ એક અને જગત બીજું એમ ગણવા શી રીતે બેસાય? આ અજવાળું અને આ ટેપલ—એમ બ્રહ્મ અને જગત તે એક-બીજાની બહાર રહેલા પદાર્થો નથી: બ્રહ્મ કોઈ અજવાળાની માફક જગતની આસપાસ વીંટળાઈ રહેલો પદાર્થ નથી, એ તો એના અન્તરમાં પ્રવેશેલો પદાર્થ છે, અને તે પણ મધપૂડામાં મધ કે ઝાડમાં રસની માફક જરા પણ જુદો કોઈ અંદર પ્રવેશેલો પદાર્થ નથી—પણ જેના કોઈ પણ દાખલા આપી ન શકાય એવી રીતે પોતાના વિસ્તારમાં જગતને સમાવી દેનાર વ્યાપક પદાર્થ છે. આમ ચૈતન્યના ખરા સ્વરૂપનું ગ્રહણ કરવાની સાથે જ જગત અને જીવ ઉભય એમાં લય પામી જાય છે. 'બ્રહ્મ સત્યમ્' એ એક સિદ્ધાન્તમાંથી 'જગન્મિથ્યા' અને 'જીવો બ્રહ્મૈવ નાપર:' એ બંને સિદ્ધાન્તો અવશ્ય ફલિત થાય છે.

આ જગત મિથ્યા છે, દેખાય છે પણ તે વસ્તુતઃ નથી, એ સિદ્ધાન્ત ગળે ઉતારવો ઘણાને કઠણ લાગે છે. પણ મેં આપને કહ્યું તેમ બ્રહ્મનું વ્યાપક સ્વરૂપ સમજાઈ જાય તો એ સમજણમાંથી એ સિદ્ધાન્ત અવશ્ય રીતે ફલિત થાય છે. છતાં સામાન્ય જુદિની એનું ગ્રહણ 'જગન્મિથ્યા' કરી શકતી નથી, ન જ કરી શકે. બાલ જગતને ન માનનાર એક ફિલસૂફને સામાન્ય જુદિની મૂર્તિરૂપ એક અંગ્રેજ વિદ્વાને થાંભલા સાથે માથું અકાળવા અને પછી બાલ જગત છે કે કેમ એ નક્કી કરવાં કહ્યું હતું! પણ જગતના નિષેધનો આવો ઉપહાસ વર્તમાન જમાનામાં શક્ય નથી. હાલનો એક તત્ત્વજ્ઞાનનો પીઠ અને પ્રતિષ્ઠિત પાશ્ચાત્ય પ્રોફેસર કહે છે તેમ—જેને આ બાલ જગતના અસ્તિત્વ વિષે શંકા ઊપજી નથી તેને તત્ત્વવિચાર કરવાનો અધિકાર જ નથી. તત્ત્વવિચાર જગતના નિષેધ વિના ઉદ્ભવતો નથી એટલું જ નહિ, પણ કોઈ પણ શાસ્ત્ર તે વિના ઉદ્ભવતું નથી. માયાવાદ એ સર્વ શાસ્ત્રના પાયામાં

સ્વીકારાઈ રહેલો છે. લૌકિક દષ્ટિએ—વ્યવહાર દષ્ટિએ—સામાન્ય ભુદ્ધિએ આ સઘળું દેખાય છે તેવું જ નથી પણ એની પાછળ ગૂઢ સસ રહેલું છે એમ માનીને જ સર્વ શાસ્ત્રો પ્રવર્તે છે. સૂર્ય ચન્દ્ર તારા દેખાય છે તેવડા નથી, પૃથ્વી સ્થિર દેખાય છે પણ વરતુતઃ તેવી નથી—આ ટેબલ સ્થિર પડેલું દેખાય છે પણ એના અવયવરૂપ પદાર્થોમાં અચિન્ત્ય ગતિ સદા સર્વદા થયા જ કરે છે—ઇત્યાદિ સર્વ પ્રતિપાદનો માયાવાદ સ્વીકારીને જ બની શકે છે. હવે પ્રશ્ન એટલો જ છે કે આ જગત દેખાય છે તેવું નથી ત્યારે કેવું છે? ધાર્મિક દષ્ટિ યાને ચૈતન્યદષ્ટિ જેમની તીવ્ર થયેલી છે તેમને એ હમેશાં બ્રહ્મરૂપ જ દેખાયું છે.

“યા નિશા સર્વભૂતાનાં તસ્યાં જાગર્તિ સંયમી।

યસ્યાં જાગ્રતિ ભૂતાનિ સા નિશા પદ્યતો મુનેઃ॥”

=અન્ય સૌની રાત્રિ એ જ્ઞાનીનો દિવસ; અને જ્ઞાનીનો દિવસ એ અન્યની રાત્રિ.—એવું ભગવદ્ગીતાનું વચન છે. નરસિંહ મહેતા કહે છે : “જમીને જેઠું તો જગત દીસે નહિ, જીંધમાં અટપટા ભોગ ભાસે.” અને પંડેટોના સિદ્ધાન્તનો અનુવાદ કરતી અંગ્રેજ કવિ વર્ડ્ઝવર્થની પંક્તિ પણ સુપ્રસિદ્ધ છે કે—“Our life is but a sleep and a forgetting” ઇત્યાદિ. છતાં—જેઓની દષ્ટિ આટલી બ્રહ્મભરી થઈ ન હોય તેઓને માટે પણ શાંકરવેદાન્તમાં એક સ્થાન છે. શાંકરવેદાન્તી વિદ્યારણ્યમુનિ ઈશ્વરસૃષ્ટિ અને જીવનસૃષ્ટિ એવા સૃષ્ટિના બે ભેદ પાડે છે. પંચમહાભૂત અને એના વિવિધ પદાર્થો તે ઈશ્વરસૃષ્ટિ; અને એ પદાર્થો પ્રત્યે જીવે, કરેલા રાગદ્વેષાદિક તે જીવસૃષ્ટિ. જીવને જ્યારે જ્ઞાન થાય છે ત્યારે જીવસૃષ્ટિનો નાશ થાય છે, ઈશ્વરસૃષ્ટિનો નહિ. અર્થાત્ મુક્ત દશામાં તે તે પદાર્થો કાઈ દેખાતા બંધ થવાના નથી, પણ તેઓ પ્રત્યે રાગદ્વેષાદિ વૃત્તિ બંધ થવાની. આ સિદ્ધાન્ત જેકે શાંકરવેદાન્તના ઇતિહાસમાં ઉત્તમ કોટિનો મનાતો નથી—તથાપિ ઉત્તમ કોટિના સિદ્ધાન્ત સાથે એનું એક મળતાપણું છે, તે એ કે આ રીતે જ્ઞાન, મુક્તિ, એ અમુક દષ્ટિ ઠરે છે—એ સ્થિતિમાં બાહ્ય જગતમાં કાંઈ ફેરફાર થવાનો નથી પણ એ જગત જુદે રૂપે ભાસવાનું છે. આ ઝાડ મને તમને ભાસે છે તે કરતા એક ‘botanist’—યાને વનસ્પતિશાસ્ત્રીને જુદે જ રૂપે ભાસે છે. તે જ રીતે એક મનોહર સ્ત્રીનું શરીર જે એના પર પ્રેમથી ભીજ્યેલા પતિને એક રૂપે ભાસે છે, સૌંદર્યથી મોહેલા પરપુરુષને બીજે રૂપે ભાસે છે, દાકતરને વળી ત્રીજે રૂપે ભાસે છે,

તે જ બ્રહ્મજ્ઞાનીને વળી અન્ય રૂપે જ—બ્રહ્મ રૂપે—ભાસે છે. આ બ્રહ્મરૂપે ભાસ તે પૂર્વેકિત ભાસથી જુદો, પણ એ જ કક્ષાનો, એક ભાસમાત્ર નથી. એમ હોય તો એ સર્વ ભાસ તે આત્માની માત્ર જુદી જુદી અવસ્થાઓ (states) જ થઈ રહે, અને સત્ય એવું કંઈ રહે જ નહિ. પણ વસ્તુતઃ પૂર્વેકિત ભાસ તે બ્રહ્મના ભાસમાં આભાસ બની જાય છે, અર્થાત્ એ સર્વ ભાસને અન્ધકાર બનાવી એની ઉપર એ ઉજ્જવળ પ્રકાશ રૂપે વિરાજે છે.

આમ જગન્મિથ્યાત્વનું તાત્પર્ય બ્રહ્મસત્યત્વના હિંદામ અનુભવમાં સમજવાનું છે; પાપપુણ્યના નિષેધમાં કે અન્ય કોઈ રીતે જગતનો નિષેધ કરવામાં લેવાનું નથી.

“બ્રહ્મ સત્ય”, “જગન્મિથ્યા”—એનું તાત્પર્ય આપણે સમજ્યા. હવે જાંવો બ્રહ્મૈવ નાપર:” એનું રહસ્ય સમ-
‘જાંવો બ્રહ્મૈવ’ જીએ શંકરવેદાન્ત એ સર્વ તત્ત્વજ્ઞાનની પરાકાષ્ઠા છે એ વાત ‘તત્ત્વમસિ’નેા સિદ્ધાન્ત સમજવા જતાં જેવી પ્રતીત થાય છે તેવી એ દર્શનના અન્ય કોઈ ભાગમાં પ્રતીત થતી નથી. અત્રે જીવાત્મા અને પરમાત્માનો જે સંબંધ કહ્યો છે તેનું, એની ઉત્તરોત્તર વિકાસની ભાવનામાં ખડું સ્થાન સમજવા માટે એ સંબંધ પરત્વે દર્શાવાયેલા જુદા જુદા સિદ્ધાન્તો ધર્મ એ અને તેમને એક એકની ઉપર ભૂમિકા વાર ગોઠવીએ. પરમાત્માની કેવળ શક્તિ જ અનુભવેલી એ મનુષ્યની જંગલી દશા. પણ કુટુંબમાં અને જનસમાજમાં ન્યાય-અન્યાયની સમજણ ઉદય પામે કે તેની સાથે—પરમાત્મા ન્યાયકારી છે, રાજ છે એ સમજણ ઉદ્ભવે, વેદમાં વરુણને “યાસાં રાજા વરુણો યાતિ મઘ્યે સત્યઋતે ઝવપદ્યન્ જનાનામ્” ઇત્યાદિ અનેક સ્થળે ‘રાજ’ કહેલો છે; અને તે જ પ્રમાણે ઇન્દ્ર, સોમ વગેરેને પણ ‘રાજ’ વિશેષણ લગાડેલું છે. રાજ કરતાં અદિયાતો ભાવ પિતાનો. પાશ્ચાત્ય ધર્મના ઇતિહાસકારો કહે છે કે યાહુદી પ્રજા ઈશ્વરને રાજ તરીકે પૂજતી, અને પિતાનો ભાવ ધર્મમાં પહેલવહેલો ઇસુ ખ્રિસ્તે જ દાખલ કર્યો. આપણામાં પણ કેટલાક ઈશ્વરની પિતા તરીકેની સમજણ ખ્રિસ્તી ધર્મની આની એનો ઉપહાસ કરે છે. પણ વસ્તુતઃ “પિતાસિ લોકસ્ય ચરાચરસ્ય” એમ ભગવદ્ગીતા ક્યાં નથી કહેતી? એટલું જ નહિ પણ એક ઋગ્વેદસંહિતામાં પણ પિતુર્ન

પુત્રઃ સિષ્યમારમે તે” “પુત્ર પિતાના વજનો છેડા ઝાલે તેમ હું તારો છેડા ઝાલું છું.”—“પિતેવ પુત્રમવિમરુપસ્થે” “પિતા પુત્રને ખોળામાં લે તેમ તું મને લે છે.” એમ જીવાત્મા અને પરમાત્માના સંબંધ વિષેની ઉક્તિઓ છે. રાજામાં ફક્ત સામર્થ્ય અને ન્યાય છે; પિતામાં વિશેષમાં પ્રેમ છે. પણ પિતા આગળ પુત્ર પોતાના હૃદયની ઊંડી બાંધછોડ કરી શકતો નથી. તે માટે તો સખાભાવ જોઈએ : એ લાવવાયક વચનો પણ ઋગ્વેદસંહિતામાં મળે છે. વસિષ્ઠ અને વરુણ વચ્ચે સખા ભાવ છે. ઉપનિષદમાં પણ “દ્વા સુપર્ણા સયુજા સચ્ચાયા સમાનં વૃક્ષં પરિવસ્વ-જાતે। તયોરન્યઃ પિપ્પલં સ્વાદ્વત્યનશ્ચન્નન્યોઽભિચાકશીતિ ॥” =“એક વૃક્ષ ઉપર જીવાત્મા અને પરમાત્મા એવા બે જોડિયાં—સખા—પક્ષીઓ બેઠેલાં છે. તેમાંનું એક વૃક્ષના ટેટા ખાય છે, અને બીજું અન્ત-યીર્થી સાક્ષીરૂપે એ જોયા કરે છે.” એ સખાભાવનો અનુભવ બરાબર તમારી કદપનામાં લાવવો હોય તો ઇતિહાસ અને પુરાણ વાંચો : “હિતિ-હાસપુરાણાભ્યાં વેદં સમુપદૃહયેત્। વિમેત્યલ્પશ્રુતાદ્વેદો મામયં પ્રહરિણ્યતિ” “ઇતિહાસ અને પુરાણ વડે વેદનું ઉપબૃહણ કરવું; અદ્વ-પશ્રુત માણસ—જેણે ઇતિહાસ અને પુરાણની આખ્યાયિકાઓ સાંભળી નથી—તેનાથી વેદ બહીએ છે કે રખે ને એ મારો ઘાત કર.” માટે ઇતિ-હાસ અને પુરાણથી તમારી પ્રતિભા જગાડશો તો જીવાત્મા અને પરમા-ત્માનો સખાભાવ તમને નર અને નારાયણમાં, અર્જુન અને કૃષ્ણમાં, પ્રત્યક્ષ થશે. પણ સખાભાવના અધિકારી થવું સહેલું નથી. દાસ્ય પછી સખાભાવ પ્રાપ્ત થાય છે—હનુમાન પછી અર્જુન આવે છે. હનુમાનની દાસ્યલક્ષિત વિચારો! એણે કેવા બળથી પરમાત્માની પ્રકૃતિને રાક્ષસના બંદીખાનામાંથી છોડવી! દાસભાવ હસી કાઢવા જેવો નથી. ‘દાસોઽહમ્’ માથી જન્મ-મરણના ફેરાનો દા કાઢી નાખો એટલે ‘સોઽહમ્’ થઈ જશો એ કહેવું ખરું છે—પણ સારા રમનારા તો દાથી જરા પણ ગભ-રાતા નથી—દામાં જ આનન્દ માને છે. દાસ્યમાં જે સમાન પ્રેમની ન્યૂનતા છે તે પતિ-પત્ની યાને ‘પ્રિય-પ્રિયા’ ના સંબંધમાં પુરાય છે : ભક્ત ઉપમન્યુ કહે છે : “ચિરહીવ વિમો પ્રિયામયં પરિપ્રહ્યામિ ભવન્મયં જગન્” =“હે વિમો! વિરહી જેમ આખું જગત પ્રિયામય જીવે છે તેમ હું આખું જગત તમારામય જોઉં છું.” ભગવદ્ગીતામાં અર્જુને કહેલું “પ્રિયઃ પ્રિયાયાર્હસિ દેવ સોદુમ્।” એ વચન સુવિદિત છે. આ જગતના સર્વ સંબંધીમાં એકતાની બાજતમાં પતિપત્ની—પ્રિયપ્રિયાના

સંબન્ધ જેવો એકે સંબન્ધ નથી, આ એકતા તે માત્ર વાણીની નહિ— આપે પણ સાંભળ્યું હશે કે ‘ટાઇટનિક’ સ્ટીમર ડૂબી તે વખતે કેટલીક સ્ત્રીઓને એમનો જીવ બચાવવા માટે પતિ પાસેથી પરાણે વિખૂટી પાડીને હોડીમાં ઉતારવા માંડી પણ તે ન જિતરી—“ They refused to be torn from their husbands.”—અને પતિની સાથે જળશયન કર્યું ! આવી એકતા જીવાત્માએ પરમાત્મા સાથે કરવી જોઈએ. હજી પણ આમા કાંઈ ભેદભાવ જણાતો હોય તો તે નિવારવા શ્રુતિ એ ત્રણ શબ્દોમાં કહે છે કે “તત્ત્વમસિ” —“તે તું છે.” આ કરતાં જીવાત્મા અને પરમાત્માની એકતા વધારે ટૂંકામાં દર્શાવાતી નથી. આ જીવાત્મા અને પરમાત્માના સંબન્ધની ભૂમિકામાં સર્વોપરિ છે—સર્વ પ્રાસાદનું શિખર છે. પણ આ સર્વ રૂપકો તમે કહેશો કે મનુષ્યનાં (‘anthropomorphic’) છે. આપણું શું મનુષ્યનું (‘anthropomorphic’) નથી ? મનુષ્યનું તે મનુષ્યનું હોય એમાં શી નવાઈ ? પણ એ રૂપકો મનુષ્યનાં છે, અને તેથી તે તત્ત્વને પૂરેપૂરું નિરૂપી શકતા નથી એ પણ સાથે જ સ્વીકારવું પડે છે. કૂતરાને જગત દીસે છે તે કરતા મનુષ્યને જુદું જ દીસે છે, અને મનુષ્યમાં પણ સર્વને એકસરખું દીસતું નથી—અને મનુષ્ય પોતાના જ્ઞાનની મર્યાદા સમજે છે એટલે પોતાના સઘળાં રૂપકોનો નિષેધ કરીને “નેતિ નેતિ” “એ નહિ એ નહિ” એમ કહે છે. અને શંકરાચાર્ય પણ—

“ન ચૈકં તદન્યદ્ દ્વિતીયં કુતઃ સ્યાત્
 ન વા કેવલત્વં ન ચાકેવલત્વમ્ ।
 ન શૂન્યં ન ચાશૂન્યમદ્વૈતકત્વાત્
 કથં સર્વવેદાન્તસિદ્ધં બ્રવીમિ ।”

એમ એ અવાડુમનસગોચર તત્ત્વ પરત્વે મૌન ધારણ કરવું ઉચિત ધારે છે. છતા શંકરાચાર્યે પોતાના ગ્રન્થમાં જુદે જુદે સ્થળે જે રૂપકો વાપર્યાં છે તે પકડી લઈ એમાથી શંકરાચાર્યના પછીના વખતમાં કેટલાક વાદો ઉત્પન્ન થાય છે. એ વાદો વસ્તુતઃ શાંકરસિદ્ધાન્ત કરતાં અધિક નથી. રોકેટ (હવાઈ) આકાશમાં ચઢીને ફાટે અને એમાથી રાતા-લીલા-પીળા અનેક તારાઓ નીકળે તેમ ‘તત્ત્વમસિ’ના શાંકરસિદ્ધાન્તમાંથી એ વાદો નીકળ્યા છે. એનું કું આપને થોડુંક દિગ્દર્શન કરાવું. કેટલાક કહે છે—જેમ એક સૂર્ય કે ચન્દ્રનાં અનેક જળાશયમા પ્રતિબિમ્બ પડી એ અનેક દેખાય છે તેમ એક પરમાત્મા અનેક રૂપે દેખાય છે. આ બિમ્બપ્રતિબિમ્બવાદ. પણ આ

રૂપક શબ્દશઃ લર્ધ ખીજ પૂછે છે કે—ચૈતન્યનું પ્રતિબિમ્બ કેવું ? જડનું જડમા પ્રતિબિમ્બ પડે; મારા મ્હેંનું ચાટલામાં પ્રતિબિમ્બ પડે; પણ આત્માનું શી રીતે પડે ? માટે કેટલાક ખીજુ રૂપક આપી કહે છે કે જેમ આકાશ એક અખંડ વસ્તુ છે, પણ આ ચાર દીવાલો વચ્ચેનું આકાશ તે આ ઓરડીનું કહેવાય અને પેલી ચાર દીવાલો વચ્ચેનું પેલી ઓરડીનું કહેવાય—તેમ જુદા જુદા અવસ્થાએકને લર્ધ એક આકાશ અનેક કહેવાય છે. પણ આમાં પણ અવસ્થાએકની અવસ્થાથી લિન્નતા અને અનેકતા આવે છે. કેટલાક જીવાત્મા-પરમાત્માનો સંબન્ધ ‘કર્ણુ રાધય’ વગેરે દષ્ટાન્તથી સમજાવે છે : સિંહનું બચ્ચું શિયાળમાં લંળી જઈ પોતાનું સ્વરૂપ ભૂલી બેસે, કે રાજકુમાર ભીલોમાં બિછરી પોતાને ભીલ જ જાણે, કે પૃથાનો પુત્ર કર્ણ પોતાને રાધાપુત્ર જાણે—તેમ જીવાત્મા પોતાનું ખડું સ્વરૂપ, પરમાત્મસ્વરૂપ ભૂલી માયાનો—અવિદ્યાનો જીવ બની રહી છે. આ વાદમાં પણ સિંહ અને શિયાળ, રાજા અને ભીલ, પૃથા અને રાધા—એટલું દૈત આવે છે જ. આ દૈતાપતિને શાંકરવેદાન્તની ખામીરૂપે ન ચૂકતાં—એમાંથી સાર એ લેવો જોઈએ કે મનુષ્યનાં સઘળાં રૂપક પરમ તત્ત્વનું સ્વરૂપ અને એનો આપણી સાથેનો સંબન્ધ દર્શાવવાને અસમર્થ છે. અને એ જ શાંકરવેદાન્ત કહેવા માગે છે.

આ પ્રમાણે દૂ કામાં શંકરાચાર્યનો બ્રહ્મ, જગત અને જીવ સંબન્ધી—
 અર્થાત્ તત્ત્વજ્ઞાનના ત્રણ મહાપદાર્થો સંબન્ધી—નિર્ણય
 સાધન છે. હવે આ વસ્તુસ્થિતિ અનુભવમા શી રીતે ઉતારવી,
 એનો સાક્ષાત્કાર શી રીતે કરવો એ સંબન્ધી શંકરાચાર્યનો
 સિદ્ધાન્ત હું તમારી સમક્ષ ચૂકું છું. શંકરાચાર્ય જ્ઞાન ચક્રી મોક્ષ માને છે, પણ
 એ જ્ઞાન શુષ્ક તર્ક નહિ, તેમ સાખ્યનો પ્રકૃતિ-પુરુષનો વિવેકમાત્ર પણ નહિ,
 પણ સર્વવ્યાપક ચૈતન્ય સાથે એકતાનો અનુભવ. આ અનુભવ પામવા માટે
 પ્રાણાયામાદિ અષ્ટાંગયોગ સાધન નથી. યોગશાસ્ત્રના ઈશ્વર, જગત અને
 જીવ સંબન્ધી વિચારોનું શંકરાચાર્યે વેદાન્તસૂત્રકારને અનુસરી “**एतन्म
 યોગઃ પ્રત્યુક્તઃ**” એ સૂત્રના ભાષ્યમાં ખંડન કર્યું છે. એટલું જ નહિ પણ
 ‘અપરોક્ષાનુભૂતિ’મા ‘અષ્ટાંગ (હક) યોગ’નું ખંડન કરતાં પોતે સ્પષ્ટ કહે
 છે કે “**अज्ञानां घ्राणपीडनम्**”—“નાક દબાવીને બેસવું” એ તો અજ્ઞાનીની
 રીત છે.” વળી નાક ઉપર દષ્ટિ સ્થાપવાથી બ્રહ્મધ્યાન થાય છે એમ
 માનનારાના ખંડનમાં પોતે કહે છે કે—

“દૃષ્ટિ જ્ઞાનમયી કૃત્વા પદ્યેદ્ બ્રહ્મમયં જગત્ ।
સા દૃષ્ટિઃ પરમોદારા ન નાસાગ્રાવલોકિની ॥”

==“જ્ઞાનમય દૃષ્ટિ કરી સધળું બ્રહ્મમય બોલું—આ પરમ ઉદાર દૃષ્ટિ છે; નાકની અણી બોયા કરવી એ નહિ.” એ જ પ્રમાણે ખરો રેચક અને પૂરક, પ્રપંચનો નિષેધ કરી સર્વત્ર પરમાત્માને ભરવો એ જ છે—બિંબાનીયા શ્વાસ લેવા છત્યાદિ નથી એમ કહે છે. આ શ્વાસ લેવાથી શારીરિક લાલ ગમે તે હો, યોગશાસ્ત્રનો વિષય ભલે રસિક અને બાળુવા શોધવા લાયક હો—પણ શંકરસિદ્ધાન્તમા તો બ્રહ્મજ્ઞાનના સાધન તરીકે આ યોગનો સ્પષ્ટ નિષેધ છે એ હું આપને બાળુવું છું.

શંકરાચાર્ય પ્રમાણે આ અનુભવ પામવા માટે પ્રથમ ચતુરંગ અધિકાર પ્રાપ્ત કરેલા હોવો જોઈએ. તે (૧) નિત્યાનિત્યવસ્તુવિવેક; (૨) બ્રહ્મમુત્તાર્થ-ક્ષભોગવિરાગ; (૩) શમ, દમ, ઉપરતિ, તિતિક્ષા, શ્રદ્ધા, સમાધાન, એષ્ટ-સાધનસંપત્ત અને (૪) મુમુક્ષુત્વ. આ ચારે અંગો ગમે તેમ લઈ ગણાવ્યા છે એમ નથી. એની પ્રકારરચનામાં માનસશાસ્ત્રનું જીકું અવલોકન કર્યું છે. પરમાત્મા તે જીવાત્માની અમુક વૃત્તિથી અનુભવી શકાય છે એમ નથી : એને અનુભવવા માટે અખંડ આત્મા જોઈએ; અને એ આત્મામાં ‘Intellect’, ‘Emotion’, ‘Moral Will’ અને ‘Religious Sense’ એ ચાર વાના આવે છે. અને એ જ ચાર, ક્રમવાર, ઉપરના અધિકારવિભાગમાં સમાયેલા છે. એક તો નિત્ય અને અનિત્ય વસ્તુને એકબીજાથી જુદી ઓળખવી જોઈએ (વિવેક). બનરમાં કપડું ખરીદવા ગયેલો માણસ લીલા-પીળા પણ કાચા એવા રંગથી મોહી જાય, અગર તો કાંજ ચઢાવેલો કડકડતો પણ કાઢેલો એવા માલ લઈને ઘેર આવે, તો તેને તમે કેવો કહેશો ? સસારનાં પત ગયા રંગથી મોહી જઈ, ખરી વસ્તુને—પરમાત્માને શુભાવી બેસનાર, મનુષ્ય આ કરતાં સહસ્રગણો મૂર્ખ છે માટે આ બાબતમા ખરી સારગ્રાહી દૃષ્ટિ પ્રાપ્ત કરવી એ પહેલી જરૂરિયાત છે. તે સાથે બીજી બાબત તે વૈરાગ્ય છે. એ વૈરાગ્ય તે આ લોકનાં તેમ જ પરલોકનાં સુખ ભોગવવા પ્રત્યેનો. કેટલાક કહેશે કે અત્યારે હિન્દુસ્થાનને વૈરાગ્યની જરૂર છે ? તો તેઓને પૂર્ણ આગ્રહથી આપણે ઉત્તર આપીશું કે—એશક વૈરાગ્યની જરૂર છે. શું આપણા દાક્તરો વફીલો અધ્યાપકો વગેરે દેશાપ-દેશક અને દેશસેવક વર્ગમાં વૈરાગ્યની ખામી અનેક સારાં કૃત્યો કરવામાં

આડે આવતી નથી? શું જોખણે અને પરાંજપેની આપણને જરૂર નથી? સુખની ઇચ્છાને ત્યાગ—એની કર્તવ્ય કરવામાં પગલે પગલે જરૂર પડે છે. અને એ જ વૈરાગ્ય છે. વળી, આ લોકનાં સુખ સાથે પરલોકના સુખ પણ ત્યજવાનો અત્રે ઉપદેશ કરેલો છે. કારણ કે પરલોકમાં સુખ પામવાની આશાએ, આ લોકનાં સુખ ત્યજવાં એ તો માત્ર વશિકૃત્તિ છે. એવી આશાએ યશ કરનારાઓમા નિર્દયતા, સ્વાર્થ વગેરે ક્ષુદ્ર વૃત્તિઓ કેવી પ્રવર્તેલી હતી એ જુદા ભગવાને સારી રીતે જોયું હતું, અને તેથી તેમણે સ્વાર્થવૃત્તિનું ખીજ જે અહંભાવ (આત્મવાદ) તેનો ઉચ્ચ રહે નિષેધ કર્યો હતો. વૈરાગ્ય સાથે શમ-દમાદિ સાધનસંપત્તિ પણ જોઈએ. અન્તરમાંથી વિષયવાસના છોડી દેવી (શમ); આજી વૃત્તિને દબાવવી (દમ); વિષય તરફથી વૃત્તિને તદ્દન વાળી દેવી (ઉપરમ), દુઃખ સહન કરવા પડે તો તે આત્મખળથી સહન કરવા (તિતિક્ષા); વેદે ‘તત્ત્વમસિ’, ‘एतदात्म्यमिदं सर्वम्’ આદિ વાક્યોમાં જે ઉત્તત અને ઉદાર ભાવના પ્રતિપાદન કરી છે ખરી છે અને એ ભાવના જગતમાં પ્રવર્તવા આચાર્યો જે જાતઅનુભવથી ઉપદેશ કરે છે તે હવાઈ નથી; પણ અનુભવમા હિતારી શકાય એવું સત્ય છે એવી શ્રદ્ધા રાખવી; અને વૃત્તિમાત્રનું પરમ લક્ષ્ય જે પરમાત્મા એનામાં ચિત્ત સ્થાપવું (સમાધાન)—એ છ વાના આ સાધનસંપત્તિ આવે છે. મનુષ્યના આચાર-વિચારની સઘળી ઉત્તતિ પ્રાપ્ત કરવાનો આ માર્ગ છે. નિત્ય-અનિત્ય વસ્તુનો વિવેક કરતાં કરતા અનિત્ય વસ્તુ ઉપરથી વૈરાગ્ય થાય છે. અને એ વૈરાગ્યમાંથી આ છ સાધનોનું સેવન શરૂ થાય છે. પણ એ સર્વની પાછળ અધિકારનું ચોથું અંગ જે મુમુક્ષુત્વ તે જોઈએ. એ મુમુક્ષુત્વ તે સંસારમાંથી છૂટવાની તીવ્ર વૃત્તિ છે—એ ધર્મમાત્રનું અન્ત-સ્તત્ત્વ છે. એક માણસના વાળ સળગ્યા હોય અને તે જેમ જળાશયમાં પડવા દોડે તેમ સંસારની અનિષ્ટતાનું તીવ્ર ભાન પામી પરમાત્માનો સાક્ષાત્કાર કરવા તલપવું જોઈએ. આવી વૃત્તિ જેનામા ઉદય પામી નથી તે બ્રહ્મજ્ઞાનનો અધિકારી નથી.

આમ ટૂંકામાં મેં આપને શંકરાચાર્યનો તત્ત્વજ્ઞાનનો સિદ્ધાન્ત, અને એ સિદ્ધાન્તનો અનુભવ પામવા માટે જોઈતી અધિકારસામગ્રી નિરૂપણ કરી. હવે શંકરાચાર્યના ઉપદેશ સંબંધે આપણા સામાન્ય લોકમાં કેટલીક બ્રાન્તિઓ પ્રવર્તે છે. તે વિષે થોડુંક કહી મારું ભાષણ સમાપ્ત કરીશ.

શંકરાચાર્ય સંબંધે સામાન્ય જનોમાં એક એવી માન્યતા છે કે એમણે
 બૌદ્ધનું અને જૈનોનું ખંડન કરી વૈદિક વર્ણશ્રમધર્મ
 કેટલીક ભ્રાન્તિઓ ફરી સ્થાપ્યો. શંકરાચાર્યના ગ્રન્થો જોશો અગર
 એમના જીવનની હકીકત વાચશો, તો તમને જણાશે
 કે આ માન્યતા ખરી નથી. વર્ણશ્રમધર્મ ઇષ્ટ છે કે અનિષ્ટ એ આમા
 સવાલ નથી; તેમ હિન્દુધર્મનું એને આવશ્યક અંગ માનવું કે કેમ એ
 પ્રશ્ન પણ જુદો છે; તેમ શંકરાચાર્ય વર્ણશ્રમધર્મના દુસ્મન હતા એમ
 કહેવાનું પણ મારું તાત્પર્ય નથી. મારો આગ્રહ એટલો જ છે કે શંકરાચાર્યના
 ઉપદેશનું સ્વરૂપ નક્કી કરવા એસવું ત્યારે હિન્દુ ધર્મના સામાન્ય વિચારો
 કે આપણા પોતાના પક્ષપાતો એમા બેળવી દેવા નહિ—પણ યથાસ્થિત
 જે જેવું જણાય તે તેવું સ્વીકારવું; અને એ રીતે જોતાં તમને જણાશે કે
 શંકરાચાર્યના જીવનનો અને ઉપદેશનો પ્રધાન ઉદ્દેશ બૌદ્ધ અને જૈનોનું
 ખંડન કરવાનો ન હતો, પણ હિન્દુ ધર્મને જ અન્તર્માંથી સુધારવા પોતે
 પ્રવૃત્ત થયા હતા. એમને જણાયું કે ચાલુ હિન્દુધર્મ પ્રાચીન ઔપનિષદ
 ધર્મના સ્વરૂપમાથી ચળી અસંખ્ય દેવતાની ઉપાસનામાગૂંથાઈ ગયો હતો,
 અને એને અંગે કર્મકાંડની જળ પણ એમાં પુષ્કળ પથરાઈ ગઈ હતી. તેથી
 એમણે સર્વત્ર એક પરમાત્મા જ ઉપાસ્ય છે જોનાં શિવ, વિષ્ણુ આદિ માત્ર
 નામ જ છે એમ બતાવ્યું, તથા કર્મકાંડનું બહુ જોસથી અને આગ્રહથી
 ખંડન કર્યું. શંકરાચાર્યના ભાષ્યો ઉઘાડીને જોશો તો એક વાત તમારી
 નજર એટલા વિના નહિ રહે તે એ કે ધર્મમાર્ગના ખંડન માટે એમણે
 પાના ને પાના લખ્યાં છે—ઘણા ગ્રંથો તો એ ખંડનથી જ શરૂ થાય છે
 —અને એ કરવા માટે એમનો જેવો આગ્રહ હોય છે તેવો ભાષ્યે જ કાઢી
 અન્ય સિદ્ધાંતના ખંડન માટે દેખાય છે. શંકરાચાર્ય જ્ઞાનથી જ પરમાર્થસિદ્ધિ
 માને છે, અને તે એટલે સુધી કે જ્ઞાનકર્મસમુચ્ચયવાદ, એટલે કે જ્ઞાન
 અને કર્મ ઉભય મળીને મોક્ષ પ્રાપ્ત કરાવે છે એ વાદ, જે રામાનુજાચાર્યને
 ગ્રાણ છે તે શંકરાચાર્યને ગ્રાણ નથી. એ તો સ્પષ્ટ કહે છે કે કર્મ અને
 જ્ઞાન અધારા-અજવાળા જેટલાં એકબીજાથી વિરુદ્ધ છે : વસ્તુ જેવી હોય
 તો હોવો જોઈએ, કોડિયામાં અધારું ભરીને ફરીએ તો તેથી વસ્તુ ન જડે
 કેટલાક જનો એમ માનતા જણાય છે કે કર્મ વડે ચિત્ત શુદ્ધ થાય છે
 અને એ રીતે કર્મ આવશ્યક સાધન છે. આ બાબત પણ શંકરાચાર્યને
 સિદ્ધાન્ત ચોખ્ખો છે. અલ્પજ્ઞાનના અધિકારીમા નિત્યાનિત્યવસ્તુવિવેક આદિ
 સામગ્રી હોય તો બસ—એ પ્રાપ્ત થતાં પૂર્વે એ માણસે એ કર્મ કરવા જ

જોઈ એ અગર તો કર્મભીમાંસા કરવી જ જોઈ એ એમ કંઈ નથી—અર્થાત્ અધિકારસામગ્રી ઉપર જ એમનો ભાર છે. એ પૂર્વે કર્મ છે કે નહિ એ જોવાનું નથી. તમે પૂછશો કે સામાન્ય મનુષ્યને નિત્યાનિત્યવસ્તુવિવેકે વગેરે પ્રાપ્ત કરવા માટે કર્મની અપેક્ષા નથી ? આનો ઉત્તર કે બધાં કર્મોની નથી. જેટલાં અને જેવા કર્મ એ વિવેક ઉત્પન્ન કરવામાં અનુકૂળ થાય તેટલાં જ અને તેવા જ કર્મો રાખવાં, ખીજાં ત્યજી દેવાં. અર્થાત્ જો મનુષ્યજીવનનું લક્ષ્ય અલ્પજ્ઞાન છે તો તે તરફ અહર્નિશ પ્રયાણ કરવું જોઈ એ. અને તે માટે કર્મ કરવાની આવશ્યકતા જણાય તો તે કરવાં; પણ હમેશાં તપાસતા રહેવું કે આ કર્મ મારામા વિવેકાદિ શુભો ઉપજવવામાં અનુકૂળ થાય છે કે કેમ ? આ રીતે તપાસશો તો ઘણા કર્મો, જેનો શંકરાચાર્યના સિદ્ધાન્તના નામે આજકાલ ગચાવ કરવામાં આવે છે, તે નકામાં જણાઈ ખરી જશે. શંકરાચાર્ય સાધનપંચકમા ‘કર્મ’ સ્વનુષ્ટીયતામ્’ એમ કહે છે. પણ એ શબ્દો જરા બારીકીથી સમજવા યત્ન કરવાનો છે. એનો અર્થ—કર્મ કરો એમ નહિ, પણ કર્મ સારી રીતે કરો. કર્મ સારી રીતે કર્યાં ક્યારે કહેવાય ? એ વડે પરમાત્માની પૂજા થાય તથા નિષ્કામ રીતે એ કરવામા આવે ત્યારે. માટે શંકરાચાર્ય કહે છે કે “તૈનેશસ્ય વિધી યતામપચ્ચિત્તિઃ કામ્યે મતિસ્વજ્યતામ્” —અર્થાત્, દરેક કર્મ કરવું તે નિષ્કામ શુદ્ધિથી; એટલું જ નહિ પણ એ અમુક કર્મ કરવાથી પરમાત્માનું ચળન થાય છે કે કેમ એ પણ જોતા રહેવું. આ એ કસોટી તમારાં કાર્યને હમેશા લગાડ્યાં કરશો, તો ઘણા કર્મો, વૃક્ષ હલાઆથી એનાં સૂકા પાંદડાં ખરી પડે છે એમ, ખરી પડશે; અને વૃક્ષનું જીવન વધારે રસમય તાજું અને જોરદાર થશે. વળી કર્મ કરવાથી આપણી પાપવૃત્તિ ઓછી થતી આવે છે કે કેમ એ ઉપર પણ દષ્ટિ રાખવી. કારણ કે એ કર્મ કરવાનો ઉદ્દેશ—“પાપૌઘઃ પરિઘૂયતામ્” એ હોવો જોઈ એ. આ સર્વનો સાર એ કે કર્મના આપણે એ વર્ગ પાડીએ : અન્તરંગ અને બહિરંગ—તો અન્તરંગ કર્મજ કામનાં છે, બહિરંગ નહિ. અર્થાત્ જે કર્મનો વિવેકાદિ સાથે અન્તરંગ સંબંધ સમજતો હોય તે કરવાથી જ લાભ છે : જેમકે બ્રાહ્મણનાં નિત્ય કર્મમા મુખ્ય અલ્પજ્ઞાન. આ કર્મમા નિત્ય ધર્મગ્રંથોનું અવલોકન કરવાનો વિધિ રહેલો છે. એ અવલોકનથી શુદ્ધિ લેવડે છે, આત્મવસ્તુનો મહિમા સમજાય છે, એના સાક્ષાત્કારના સાધન સૂઝે છે—એમ અનેક રીતે અલ્પજ્ઞાનમા એ ઉપકારક થાય છે, વળી દિવસે દિવસે કર્મ ઓછાં કરવા તરફ જ દષ્ટિ રાખવી એમ શંકરાચાર્યનો સિદ્ધાન્ત છે. ‘ચાવજીવમગ્નિહોત્ત’

જુદુયાત્' એ શંકરાચાર્યનો સિદ્ધાન્ત નથી. તે જ પ્રમાણે—આપણું શાસ્ત્રોની ચાર આશ્રમની વ્યવસ્થા વખાણવાની આપણને પૂર્ણ છૂટ છે, પરંતુ જ્યારે શંકરાચાર્ય શું માને છે એ પ્રશ્ન હોય ત્યારે તો જેવું દેખાય તેવું જ કહેવું કે—‘આશ્રમાદાશ્રમં ગચ્છેત્’ એક આશ્રમ પછી બીજો આશ્રમ એમ ચારે આશ્રમ એક પછી એક સ્વીકારવા એ શંકરાચાર્યનો સિદ્ધાન્ત નથી : ‘યદહરેવ ચિરજેત્ તદહરેવ પ્રવ્રજેત્’ ‘જે ધડીએ વૈરાગ્ય થાય—ખરો વૈરાગ્ય થાય—તે ધડીએ જ સંન્યાસ લઈ ધરમાંથી નીકળી પડવું,’ એવો એમનો સિદ્ધાન્ત છે. વર્ણની બાબતમાં જોઈએ તો એ દિવને જ બ્રહ્મજ્ઞાનના અધિકારી માને છે. પરંતુ જેમ રામાનુજાચાર્યના પંથમાં પ્રપત્તિ દ્વારા અને વલ્લભાચાર્યના પંથમાં પુષ્ટિ દ્વારા સર્વ વર્ણને પરમાત્માના દાર ભિષ્ટે છે, તેમ શંકરાચાર્યના જીવનમાં મનીષાપંચકને પ્રસંગ પણ વર્ણભેદની પાર જઈ પરમાત્માની એકતા અનુભવવાનો ઓધ કરે છે. એક વખત શંકર ભગવાન નદીએ નહાઈને આવતા હતા. રસ્તામાં દેહ મળ્યો—એને એમણે કહ્યું કે ‘ખસ, ખસ.’ ત્યારે ઢેડે ઉત્તર દીધો : “અન્નમયાદન્નમયમથવા ચૈતન્યમેવ ચૈતન્યાત્ । દિગ્ગજર દૂરીકર્તુ વાચ્છસિ કિં બ્રૂહિ ગચ્છ ગચ્છેતિ ॥ ” = “મહારાજ ! તમે મને ખસ ખસ કહો છો. પણ શું ખસેડો છો ? એ તો વિચારો : તમારો દેહ પંચમહાભૂતનો છે તેવો મારો છે, અને આત્મારૂપે પણ આપણે બને એક જ છીએ : પછી ખસવા ખસેડવાનું કયા રહ્યું ? ” “ચિમ્બોડયં શ્વપચ્ચો-ચમિત્વપિ મહાન્ કોડયં વિમેદશ્રમઃ । ” આ બ્રાહ્મણ અને આ ઢેડ એ કેટલી બધી મિથ્યા સમજાણ ! હિન્દુ ધર્મશાસ્ત્રના અન્ય પ્રમાણથી આપને જણાય કે વર્ણશ્રમ વ્યવસ્થા સારી છે, તો તે એકદમ ત્યજી દો એમ ઉપદેશ કરવા હું ભોલો નથી : પણ શંકરાચાર્યના સિદ્ધાન્તનો વિચાર ચાલતો હોય ત્યાં તો સિદ્ધાન્તનું મ્હો કયા દિશા દિશા તરફ છે એ જોઈને જેવું હોય તેવું ખતાવવું પડે. ભાગવત કહે છે કે છેક પ્રાચીન કાળમાં માત્ર એક જ વર્ણ હતો. ઘણા ખરા પાશ્ચાત્ય વિદ્વાનો ‘બ્રાહ્મણોડસ્ય સુખમાસીત્’ આદિ ઋગ્વેદ સંહિતાનું દશમા મંડળનું વાક્ય સંહિતાના ઉત્તર કાળનું માને છે, પણ એમાં વર્ણવેલા ચાર વર્ણ વધારે પ્રાચીન હશે એમ તો લાગે છે જ. કારણ કે એ વર્ણમાંના ત્રણ વર્ણને મળતા વર્ણવાચક શબ્દો ઝડ અવસ્તામાં મળે છે. પરંતુ જ્યારે એ વાક્ય ચાર વર્ણના ભેદનું પ્રતિપાદન કરવા માટે ટાકવામાં આવે ત્યારે એ ટાકનારને એટલું સ્મરણ આપવું પડે કે એ વાક્યવાળા સૂક્તમાં વિધિ નથી પણ માત્ર અનુવાદ છે. (વસ્તુસ્થિતિ જેવી

જણાઈ તેવી માત્ર નોંધી છે.) અને વિધિ તો ત્યાં એ બેદ ટાળી પુરુષમાં એકતા અનુલવવાનો છે. આ મારી કપોલકલ્પિત કલ્પના જ નથી. જે સૂક્તમાં એ વાક્ય છે એ સૂક્તનું જ સ્વરૂપ વિચારો. હજારો હાથ અને હજારો પગ, હજારો માથા અને હજારો આખ આપણે જોઈએ છીએ—ચાર વર્ણો પણ આપણે જોઈએ છીએ—એમાં કાંઈ કહેવાનું નથી. પણ એ સર્વ એક પુરુષનાં જ અંગો છે એ કેટલા થોડા જાણે છે? અને તેથી એ જ જણાવવાનું ‘અનધિગતાર્થગમક’* શ્રુતિનું તાત્પર્ય છે. આપણાં હમેશના કર્મેમાં પણ શાસ્ત્રકારોએ વૃત્તિની ઉદારતા ઊપજવા માટે ગોઠવણ રાખી છે. “શ્વભ્યો નમઃ શ્વપતિભ્યો નમઃ” એ યજુર્વેદના વાક્યમાં શ્વાન અને ઢેડમાં જેવી પરમાત્મબુદ્ધિ ઉપદેશી છે તેવી પરમાત્મ બુદ્ધિ રાખીને, વૈશ્વદેવ કર્મમાં શ્વાન અને શ્વપત્યને નિત્યઅન્નદાન કરવામાં આવે, તો તિરસ્કારવૃત્તિ ધીમે ધીમે વિલય પામી એમાં પરમાત્મ બુદ્ધિ ઊપજે. પણ હાલ કેટલા થોડા જનો સમજીને કર્મ કરે છે! હાલ કેટલા થોડા જનો નિત્યાનિત્યવસ્તુવિવેક વગેરે સાથે પોતાનાં કર્મો સાકળે છે!

એક ખીજી દિલગીરીની વાત એ છે કે શંકરાચાર્યના સિદ્ધાન્ત સાથે શિવપૂજન ભસ્મરૂપાક્ષધારણ વગેરે વસ્તુઓ એવી જોડાઈ ગઈ છે—કે શંકરાચાર્ય તે શૈવ સંપ્રદાયના આચાર્ય એમ મનાઈ બેઠું છે. આ બૂલ કાંઈક એમના નામ ઉપરથી થાય છે : શંકરાચાર્ય તે પોતે શંકરનો અવતાર છે, પણ એમણે પોતાની પૂજનો ઉપદેશ કયો નથી—એમણે તો શંકર, વિષ્ણુ આદિ નામથી ઓળખાતા બ્રહ્મના જ્ઞાનને ઉપદેશ કર્યો છે. એ દેવોને જુદા જુદા માની જે વિવિધ પન્થો ઉત્પન્ન થયા હતા—માહેશ્વરાદિક—તે સર્વનું એમણે ખંડન કર્યું છે. આ બૂલનું એક ખીજું મ્હોટું કારણ એ છે કે તામિલ દેશમાં શિવ અને વિષ્ણુ ભક્તિના ઉપદેશો જુદે જુદે વખતે થયા છે, તેમાં વાસ્તવિક જ્ઞાનને અભાવે તે તે દેવના અનુયાયીઓ વચ્ચે પ્રચંડ યુદ્ધો થયાં છે. અને એ સર્વને પરિણામે હજારો શ્લોક—પરંપરના વિદ્વેષના—પુરાણોમા દાખલ થઈ ગયા છે. પુરાણોની શ્લોકસંખ્યા જે જૂના ગ્રન્થોમાં આપવામાં આવી છે તેની, અને હાલ ઉપલબ્ધ થતાં પુરાણોની શ્લોકસંખ્યા વચ્ચે જે બહુ ફેર જેવામાં આવે છે, તેનું કારણ—જેમ જેમ નવાં નવાં તીર્થો બંધાતાં ગયા તેમ તેમ એના માહાત્મ્ય રચનાં પડ્યાં અને તે પુરાણોમાં ઉમેરાયાં એ એક છે, તેમ ખીજું કારણ આ વિવિધ દેવતાના અનુયાયીઓને પોતાના મત માટે આગ્રહ અને રહામાના મત માટે દ્વેષ એ પણ

* ‘અનધિગતાર્થગમ્ પ્રમાણમ્’

છે. વિષ્ણુનું મહાત્મ્ય છેક ઋગ્વેદસહિતાના સમયનું છે. પણ લાખા વખત સુધી એની લક્ષિત મન્દ પડી જવાથી, એ જ્યારે ફરી ઊભી થઈ ત્યારે, પ્રતિહાસના જ્ઞાનને અભાવે, જૂના શૈવ સંપ્રદાયીઓને નવી લાગી— અને તેથી એમણે પોતાના સંપ્રદાયને ‘સ્માર્ત’—સ્મૃતિને અનુસરનારો— માન્યો, અને સહામા પક્ષને પાખંડી કહ્યો । તે પ્રમાણુ વૈષ્ણવોએ પણ ઋગ્વેદ, યજુર્વેદ જૂલી જર્ઘ શિવસંપ્રદાયવાળાઓને શૂત-પિશાચના ઉપાસકો ગણ્યા ।

આ સર્વ તામિલ દેશની લઢાઈ, અને તે પણ જૂના વખતની, તે વર્તમાન સમયમાં આપણા દેશમાં આપણે શા માટે બ્હોરવી જોઈએ ? શંકરાચાર્યની ગાદીએ એસનારનું કર્તવ્ય આ એમાંથી એકે પંથ સાથે ન જોડાતા— શુદ્ધ શાકર સિદ્ધાન્ત જેની રૂપરેખા મેં આપના આગળ દોરી બતાવી—તે જગતમાં પ્રચલિત કરવાનું છે. હું શંકરાચાર્યનું ખાસ નામ લઈ છું તેનું કારણ એ છે કે આ વિષયમાં સર્વ આચાર્યો પૈકી આદ્ય શંકરાચાર્યે જેવો ઉદાર સિદ્ધાન્ત પ્રતિપાદન કર્યો છે તેવો બીજા કોઈ આચાર્યે કર્યો નથી, અને તેથી એમની ગાદીએ એસનાર માથે અન્ય આચાર્યો કરતા આ બાબતમાં અધિક કર્તવ્ય રહે છે. *

અત્યારે આપણા સર્વ આચાર્યોનું કર્તવ્ય છે કે એમણે પરસ્પરના કલહ છોડી દઈ એકઠા મળી આવા સઘળા એકબીજાની વર્તમાન આચાર્યોનું નિન્દાના ભાગે પુરાણોમાંથી દૂર કરવા. જનસમાજના કર્તવ્ય અમુક ભાગે તો અમારો જ સંપ્રદાય પાળવો જોઈએ એ આગ્રહ પણ તેઓનો નિરાધાર છે, અને તે પણ એમણે એકત્ર મળી છોડી દેવો જોઈએ. આ વિવિધ સંપ્રદાયો યરાબર રીતે ચલાવવામાં આવે તો તે અનિષ્ટ નથી. આપણા ધર્મની એ ખાસ ખૂબી છે કે આ સંપ્રદાયો કોઈ જૂજ કારણથી લઢાઈ ઉત્પન્ન થઈને પડ્યા નથી—પણ એની પાછળ ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનના ઊંડા મતભેદ રહેલા હોય છે. કોઈનું માનસિક મંદારણ એવું હોય કે તેને લક્ષિત જ બહુ ગમે—તેનો અધિકાર શંકરાચાર્ય કરતા વલ્લભાચાર્યના સંપ્રદાય માટે છે. † કોઈકનું માનસિક

* આ અને આ પછીનો આચાર્યોને લગતો ભાગ કાળસંક્રાન્તને લીધે ભાષણ વખતે અરપટ રહી ગયેલો તે અત્રે સ્પષ્ટ કર્યો છે.

† ઊલટું પોતાના માનસિક બંધારણમાં લક્ષિતનો આવેશ બહુ દેખાય તો તે દબાવવા માટે શંકરાચાર્યના જ્ઞાનનું સેવન કરવું જોઈએ. એમ આ પ્રતિપાદન ઉપર એક આક્ષેપ કરવામાં આવ્યો છે. પણ સંપૂર્ણ સત્યનો આ

બંધારણ જ્ઞાન માગે—તેને શાંકર સિદ્ધાન્ત વધારે અનુકૂળ પડે. માટે દરેક માણસે પોતપોતાનું માનસિક બંધારણ તપાસી તે પ્રમાણે સંપ્રદાય પસંદ કરવો જોઈએ. અને તેમ કરવાની આચાર્યો તરફથી છૂટ મળવી જોઈએ એટલું જ નહિ, પણ તેઓએ આ જ ખરી અધિકારવ્યવસ્થા છે એમ સમજાવી પોતપોતાના શિષ્યોને ખરે માગે દોરવા જોઈએ. એક ફિઝિક્સન (ઔષધવૈદ્ય)ને દર્દીનું દર્દ તપાસતાં એમ લાગે છે કે આ કેસ સર્જન (શસ્ત્રવૈદ્ય) ને લાયક છે તો તેને એકદમ પોતાના હાથમાંથી છોડી સર્જનને તેણે સ્વાધીન કરવો જોઈએ.—થોડાક વર્ષ ઉપર થયેલો આપણા મહંમ શહેનશાહ એડવર્ડનો શસ્ત્રપ્રયોગ યાદ લાવો—અને મને મારા અધ્યાપનમાં એમ જણાય કે આ વિદ્યાર્થી સાહિત્ય કે તત્ત્વજ્ઞાનના વિષય કરતાં ગણિત-શાસ્ત્રને માટે વિશેષ લાયક છે તો શું મારી ફરજ નથી કે એને મારે મારા વિષયમાંથી કાઢી ગણિતશાસ્ત્રના પ્રોફેસરને સોંપવો જોઈએ ? આવી વૃત્તિ બ્યારે આપણા આચાર્યોમાં આવશે ત્યારે જ તેઓ આપણને આચાર્ય તરીકે ખરા ઉપયોગી થશે.

આચાર્યોએ અમારો સિદ્ધાન્ત જૂનો અને તમારો નવો, અમારો વેદોક્ત અને તમારો વેદબાહ્ય—ઇત્યાદિ આગ્રહો પણ છોડી દેવા જોઈએ. રામાનુજાચાર્ય અને વલ્લભાચાર્ય શંકરાચાર્ય પછી થયા એ ખરું—પણ તેથી કાંઈ એમ કહેવાશે કે એમના સિદ્ધાન્ત શંકરાચાર્ય પહેલાં જાણીતા ન હતા ? રામાનુજાચાર્ય કહે છે કે હું ‘બોધાયન-વૃત્તિ’ને અનુસરીને મારું વેદાન્તસૂત્રલાભ્ય લખું છું. એ વૃત્તિ અત્યારે જડતી નથી અને કદાચ કોઈ દૂરાગ્રહી શાંકરવેદાન્તી એના અસ્તિત્વ વિષે શંકા પણ લે. પણ રામાનુજાચાર્યનો સિદ્ધાન્ત જે ‘લાગવનમત’ એ નામે જાળખાય છે તેનું પ્રાચીન અસ્તિત્વ ઈ. સ. પૂર્વે બસે—ત્રણસે વર્ષ ઉપરના શિલાલેખના પુરાવાથી સિદ્ધ છે. એ શિલાલેખ સંકર્ષણ અને વાસુદેવની ઉપાસનાની સાખ્ય પૂરે છે—એટલે હવે કોઈથી એમ કહી શકાય એમ નથી કે ભક્તિ-સંપ્રદાય નવો છે. મહાભારતમાં આને લગતું પ્રકરણ છે તેને ખ્રિસ્તી પાદરીઓ ખ્રિસ્તી ધર્મની અસરથી ઉત્પન્ન થયેલું કહેતા, પરંતુ તેમ હવે કહી શકાય એમ નથી. તે જ પ્રમાણે વલ્લભાચાર્યનો જીવાત્મા પરમાત્માના અંશશિલાવનો કે “શ્રીકૃષ્ણઃ શરણં મમ”નો સિદ્ધાન્ત ઉપનિષદમાં ઉત્તરાર્ધ મારા લક્ષ બહાર ગયો નથી; જુવો નીચે [પૃ. ૬૬૫] નો પેરે-ગ્રાફ—“માટે સૌ આચાર્યોએ.....પરિણામ છે.”

તથા ભગવદ્ગીતા વગેરે ખીજા પ્રાચીન ગ્રંથોમાં કયા નથી મળતો ? માટે સૌ આચાર્યોએ પરસ્પર સમભાવ રાખવો જોઈએ; એટલું જ નહિ પણ પોતપોતાના સંપ્રદાયને અન્ય સંપ્રદાયની મદદથી સુધારવો જોઈએ. વર્તમાન શંકરાચાર્યોએ જોવું જોઈએ કે જો સ્માર્ત કહેવાતા પોતાના અનુયાયીઓમાં આચારવિચારની સાદાઈ અને ઠરેલપણું છે, તો નવા વૈષ્ણવ પંથોમાં ધાર્મિકતાનો ઉત્સાહ અને ભક્તિરસનું મોહનું માઈવ વધારે જોવામાં આવે છે. વલ્લભાચાર્યોએ પણ ધ્યાનમાં રાખવું જોઈએ કે મૂળ આચાર્યના 'સેવા' અને 'સંબંધ'ના સિદ્ધાન્તમાં કેટલોક ધાર્મિક કચરો ભરાઈ ગયો છે—એ ભક્તિ ગાનરહિત બની જવાનું પરિણામ છે.

સહચરકથો !—સ્વામી વિવેકાનન્દનું વચન મને અત્યારે યાદ આવે છે. એ કહે છે કે હિંદુધર્મના પરસ્પરના કલહો બંધ કરવા હોય તો લઠાઈ બહાર લઈ જાઓ—પરદેશમાં હિંદુ ધર્મનો ઝડો લઈ જાઓ—એમ કરવાની સાથે જ આપણામાં એકતા આવશે. બિંડા મધુધ્વલાવના ગાનપૂર્વક આ સલાહ અપાયેલી છે. એમાંથી પ્રકૃત પ્રસંગે હું જે સાર ખેંચવા માગું છું તે એ કે એ લઠાઈ લઠવા પરદેશ જવાની પણ જરૂર નથી—એ લઠાઈ આપણે આંગણે આવી છે. હિંદુસ્થાનમાં નવી કેળવણીને પરિણામે પાશ્ચાત્ય દેશની વર્તમાન જમાનાની ઐહિક વૃત્તિ આપણાં બાળકોને અને યુવાનોને ધર્મવિમુખ બનાવે છે. અત્યારે દેશમાં એ નાસ્તિકતાનો હત્સો આવ્યો છે, તો સૌ આચાર્યોની ફરજ છે કે એકઠા મળી તેઓએ હિંદુ ધર્મનું સંરક્ષણ કરવું. ખ્રિસ્તી ધર્મમાં જતા અટકાવવા આર્યસમાજ ચલન કરે છે, પણ ખ્રિસ્તી ધર્મ ફરતાં હજાર, હજારો ખરાબ ધર્મ નાસ્તિકતાનો છે—એ તો સ્પષ્ટ કોઈ જોઈ નથી. નાસ્તિકતામાંથી બચાવવા માટે એ ઉપર કોઈ તરેહના આક્ષેપ કર્યે બસ થાય તેમ નથી. એની સામે જ્યારે અન્તરમાં શુદ્ધ હિંદુ ધર્મ ખીલવશો, ત્યારે જ એ નાસ્તિકતા પ્રસરતી અટકશે. અને તે ખીલવવા માટે એક આચાર્યનો પ્રયત્ન બસ થશે નહિ. હિંદુ ધર્મ ગાન, ભક્તિ અને કર્મ ત્રણે અંગોનો બનેલો છે—અને એ સર્વને ખીલવનાર આચાર્યોની જરૂર છે.

[વસન્ત, જ્યેષ્ઠ, ૧૯૧૯]

૨ : જૈન અને બ્રાહ્મણ *

“બન્ધુઓ !—પ્રમુખપદ માટે બહુ વિનયભરી ભાષામાં મારી અયોગ્યતાનું કથન કરી આકસ્તરી રીતે મારી યોગ્યતા સૂચવવાની મારી ધ્વજા નથી. આ પદ માટે હું સ્પષ્ટ રીતે મારી યોગ્યતા સ્વીકારું છું, પણ તે એટલા પૂરતી કે જે આત્માની જયન્તીનો ઉત્સવ કરવા આજ આપણે અત્રે મળ્યા છીએ એ આત્મામાં ધર્મ પરત્વે જે પ્રકારની અભેદભાવના હતી તે જ પ્રકારની અભેદભાવના યથાશક્તિ મેં મહારા હૃદયમાં કેળવી છે અને તે મારા આચારમાં ઉતારવા બનતો પ્રયત્ન કર્યો છે. જેઓ જૈન, બ્રાહ્મણ, ખૌદ, ખ્રિસ્તી, મુસલમાન, પારસી આદિ ભેદોને એકાકાર કરવાને પ્રયત્ન કરે છે તેમનો હું નથી. જૈન અને બ્રાહ્મણ એ ભેદ કેવળ નિરર્થક અને નિષ્કારણ હોય એમ હું માનતો નથી. જે જુદા જુદા ધર્મનું પૃથક્ત્વ સમજી પ્રત્યેક ધર્મની વિશિષ્ટતા લક્ષમાં લઈ અમુક અમુક દષ્ટિબિન્દુથી વિવિધ ધર્મની એકતા સાધવામાં આવે તો જ તે એકતા યથાર્થ થાય; બાકી, ધર્મનાં માત્ર ખોખાં રાખીને, એના આત્માને ઉડાવી દઈને, એને એકસરખા કરવા પ્રયત્ન કરવો એ વૃથા છે. આમ મારું ધારણું છે અને મારી સમજ પ્રમાણે શ્રીમદ્ રાયચન્દ્રજીનું પણ એમ જ ધારણું હતું.”

શ્રીમદ્ રાયચન્દ્ર વેદાત તરફ વળેલા હતા એમ તેમના પત્રો વાંચવાંથી કાંઈને પણ લાગે છે. પણ જૈન ધર્મને તેમણે વધારે મહત્ત્વ આપ્યું છે. બન્ને દર્શનોની સરખામણી કરવામાં તેમને પણ અમુક અમુક મુશ્કેલીઓ જણાઈ હતી. જે વાત સામાન્ય જનને બહુ સાદી લાગતી હોય છે તે જ વાત વિચારવન્તને બહુ કઠિન જણાય છે. રાયચન્દ્રજી પોતે પોતાની પ્રતિભા વડે પોતાની મુશ્કેલી જોઈ શક્યા હતા. એ મુશ્કેલીઓને મુશ્કેલીરૂપે સ્વીકાર્યા હતા પણ પોતાના ધર્મમાં સ્થિર રહી અન્ય ધર્મનાં ખરાં તત્ત્વો એમણે જોયાં છે. એક બ્રાહ્મણ જૈનના મંડળમાં અને એક જૈન બ્રાહ્મણના મંડળમાં ભાગ લે તે ભારતવર્ષનું સુંદર લવિષ્ય સાધવા માટે બહુ આવશ્યક છે. આથી હું પ્રમુખસ્થાન લેવાને લલચાવો છું, અને હું આશા રાખું છું કે જૈન, બ્રાહ્મણ વગેરેમાં આ પ્રમાણે પરસ્પર ઉદાર અને મીઠો વ્યવહાર બંધાઈ અન્ધ મતાગ્રહો દૂર થશે.

* શ્રીમદ્ રાયચન્દ્રજયન્તી પ્રસંગે વલ્લભાણુમાં પ્રમુખપદેથી આપેલું ભાષણ.

મેં બ્રાહ્મણ અને જૈન એમ બે જુદા ધર્મો હોય એવા શબ્દો વાપર્યાં તેથી ભૂખજતી બ્રાહ્મિણી પ્રથમ દૂર કરવી જોઈએ. આપણા વરતીપત્રકમાં હિન્દુ, બૌદ્ધ, શીખ અને જૈન એવા ભેદો પાડવામાં આવે છે. પણ તે ભેદો અવાસ્તવિક છે. સર્વ એક જ ધર્મની શાખાઓ છે. શાખા કહેતાં પણ મને સંકોચ થાય છે, કારણ કે શાખા શાખા એકબીજાથી ભિન્ન હોય છે. આપણા ધર્મમાં તેવું પણ નથી. હું એક દાખલાથી આ વાત વધારે સ્પષ્ટ કરીશ, ધરમાં વસતો મનુષ્ય ધરના જુદા જુદા ખંડમાં ફરે ફરે વા ઋતુ અનુસાર ઘેર કે ખંડે એક કે બીજો ગામ રહે, પણ તેથી તે જુદો જુદો થતો નથી, એ મનુષ્યની એકતાને બાધ આવતો નથી, તેવી જ રીતે ધર્મના ભેદોમાં બાહ્ય દૃષ્ટિએ ગમે તેટલો ભેદ જણાય તો પણ તેની અંદર જે સનાતન ધર્મનું સત્ય રહેલું છે તે એક જ છે. આ સનાતન સત્ત્વ કીયું? વૈરાગ્ય, ભૂતદયા ઇત્યાદિ. આ સર્વ સત્યો સનાતન છે, અને તે જૈન, બૌદ્ધ અને વેદધર્મ એ ત્રણે ધર્મમાં એકનાં એક છે. એ ધર્મ વસ્તુતઃ જુદા નહોતા અને જુદા છે પણ નહિ. આ સમજવા માટે જરા ઐતિહાસિક દૃષ્ટિ ધારણ કરવાની જરૂર છે. આપણે ગંગાના કિનારા ઉપર જિલ્લા કોઈએ અને કોઈ એક ભેખડમાંથી ગંગાનો પ્રવાહ વહેતો હોય તો આપણે એટલું કહી શકીએ કે ગંગાનો પ્રવાહ વહે છે, પણ તે કયાથી આવે છે તે કહી શકીએ નહિ; વળી ગંગાનો પ્રવાહ દૂર પર્યંત વહેતો હોય તે ઉપરથી આપણે કહી શકીએ કે ગંગાનો પ્રવાહ સમુદ્રમાં ભળી જાય છે, જોકે આપણે તે પ્રત્યક્ષ જોઈ શકતા નથી. તે જ પ્રમાણે આપણા ધર્મની પણ સ્થિતિ છે. આપણા ધર્મનો ઉદ્ભવકાળ આપણે નક્કી કરી શકતા નથી. પણ આ ધર્મ બહુ જૂનો છે, એટલું જ કહી શકીએ છીએ અને હજારો વર્ષ થવા છતાં એનાં તત્ત્વો હજી અખાદિત સત્યરૂપે વિરાજમાન છે. તેથી એને આપણે સનાતન ધર્મ કહીએ છીએ. પણ સ્મરણમાં રાખવું કે પુરાતનતા એ જ મહત્તા નથી. ગ્રીસ, મિસર, બાબિલન વગેરે સ્થળના ધર્મો પણ પુરાતન ધર્મ ગયા છે. પણ એમની પુરાતનતા આજે કોઈ કામની રહી નથી. પરંતુ આપણો ભવ્ય ધર્મ તો સમર્થ પુરુષોના પ્રતાપે હજી પણ ટકી રહ્યો છે. અને એ જ સનાતન ધર્મની શાખા જૈન, બ્રાહ્મણ વગેરે વિશેષનામોથી ઓળખાય છે. આપણે અત્યારે સપથી રહેવાનું છે, તેટલા માટે જ ધર્મોના ભેદોપભેદોને આગળ લાવી ક્લેશ કરવો એ આપણા હિતને હાનિ કરવા સમાન છે, એટલું કહેવું યસ નય; જૈનોએ બ્રાહ્મણોની સાથે, બ્રાહ્મણોએ જૈનોની સાથે મળવું એ સંપ કે દેશ ખાતર જ નહિ,

પણુ ઐતિહાસિક સત્ય ખાતર છે. આ ભારતવર્ષના ધાર્મિક ઇતિહાસનું સત્ય જ એ છે, એમ કહું તોપણુ અથોગ્ય નથી.

આપણા ઇતિહાસમા જૈન તેમ જ બ્રાહ્મણધર્મના પાખલા કાળમાં જૈન અને બ્રાહ્મણ લેખકોએ એકબીજાના ધર્મનાં ખડનો કરવાના પ્રયત્નો કર્યા હતા. પણ કોઈથી સનાતન તત્ત્વનું ખડન થઈ શક્યું નથી એ જોવા જેવું છે. આપણે ઐતિહાસિક દષ્ટિએ જોઈએ તો વેદ સૌ ગ્રન્થોમા પુરાતન છે. પણુ વેદધર્મની શરૂઆત વેદગ્રન્થથી જ નથી. એ વેદમા જોવાથી જણાય છે કે વેદ પહેલા પણુ આપણો સનાતન ધર્મ પ્રવર્તતો હતો. જૈન ગ્રન્થો પણુ એ જ સત્યની સાક્ષી પૂરે છે. વેદધર્મ એ બ્રાહ્મણોએ જ ઉપજાવેલ ધર્મ નથી. વેદના સમયમા પણુ જૈનોનું અહિંસાતત્ત્વ તો હતું જ. ઋગ્વેદસંહિતાના અભ્યાસીઓ જોઈ શકશે કે દેવ વગેરેને જે પદાર્થો અર્પવામાં આવતા તે વિશેષ ભાગે દૂધ અને ઘી વગેરેના જ આપવામા આવતાં. વેદયુગમા પણુ પશુહિંસા સાર્વત્રિક નહોતી. જોકે તે વખતે હિંસા થતી જ નહોતી એમ કહું કહેતો નથી, અને જૈન લાઈઓ એમ માનના હોય કે એક સમય એવો હતો કે ધર્મને અંગે કોઈ પણુ સ્થળે હિંસા થતી જ નહોતી અને તે પહેલવહેલી વેદધર્મીઓએ જ દાખલ કરી તો તે ઐતિહાસિક સત્ય નથી. હાલ જેમ સત્ત્વ, રજો અને તમોગુણી પુરુષો છે તેમ તે સમયે પણુ હતા અને તેથી તેઓ પોતાની પ્રકૃતિ પ્રમાણે પોતાના ધર્મો પાળતા હતા એમ ઇતિહાસથી જણાય છે.

ઐતરેય બ્રાહ્મણમા કહેવામાં આવ્યું છે કે સૌથી પ્રથમ પુરુષમેધ હતો, ત્યારપાદ અશ્વમેધ થવા લાગ્યો, અશ્વર્ષથી અન્ન અને અન્નમાંથી પણુ છંદો ડાંગરમાં યજ્ઞની સમાપ્તિ મનાવા લાગી. આવી રીતે ધર્મો શુદ્ધ થતા ગયા. મહાવીર સ્વામીના સમયમા પણુ એવી જ સ્થિતિ હતી, એમ 'ઉત્તરાધ્યયનસૂત્ર'માં આવેલા વિજયધોષ અને જયધોષના સંવાદ ઉપરથી જણાઈ આવે છે. એ સંવાદમાં પ્રાચીન બ્રાહ્મણત્વનું સ્મરણ કરી ખરો બ્રાહ્મણ કોને કહેવો એ સ્પષ્ટ કર્યું છે, * યજ્ઞનું યથાર્થ સ્વરૂપ બતાવ્યું છે. વેદનું ખડું

* જાયરુપં જહા મિત્તું નિદ્ધન્તમલપાવગં ।

રાગદોસમયાર્દયં તં વયં ભૂમ માહ્વણં ॥

=અગ્નિમાં જોનો મેલ ધમી નાખ્યો છે એવું અને ઓપેલું જે સોનું એના જેવો જે છે (મેલ અને પાપ જેનાં નષ્ટ થઈ ગયા છે) તથા જે રાગદોષ અને ભયરહિત છે તેને અમે 'બ્રાહ્મણ' કહીએ છીએ.

કર્તવ્ય અગ્નિહોત્ર છે, અગ્નિહોત્રનું તત્ત્વ આત્મવિદ્યાન છે : એમ પ્રતિપાદન કર્યું છે. આ તત્ત્વને 'કાશ્યપ ધર્મ' એટલે કે ઋષભદેવનો ધર્મ કહેવામાં આવે છે. બ્રાહ્મણનાં લક્ષણોમાં પણ અહિંસાધર્મ ગણાવ્યો છે. બૌદ્ધ ધર્મના ગ્રંથોમાં પણ બ્રાહ્મણોના એવાં જ લક્ષણો આપ્યા છે. બ્રાહ્મણોના જીવનમાં જે ખામીઓ પ્રવેશી હતી તે ધર્મની મૂળ ભાવના બગડીને થયેલી હતી, અને જૈનોએ તે ખામીઓ સુધારવાનો પ્રયત્ન કર્યો હતો, જૈનોએ

તસે પાળે વિચાળેન્ના સંગહેણ ચ ચાવરે ।

જો ન હિંસઈ તિવિહેણં ત વયં વૂમ માહર્ણ ॥

જે ત્રસ^૧ (ચર) તથા સ્થાવર (પૃથ્વી, જળ, અગ્નિ, વાયુ, વનસ્પતિ) બ્રાહ્મણોને સારી રીતે (સંક્ષેપ તથા વિગ્રહ કરીને) બોલે છે—અને ત્રણ પ્રકારે (મન વચન અને કાયાએ કરીને^૨) એમની હિંસા કરતો નથી તેને અમે 'બ્રાહ્મણ' કહીએ છીએ.

કોહા વા જહ વા હાસા લોહા વા જહ વા મ્યા ।

મુસં ન વયઈ જો ડ તં વયં વૂમ માહર્ણ ॥

=જે ક્રોધ, હાસ્ય (મસ્કરી), લોભ કે ભય થકી પણ કદી ખૂદ્ડું બેસતો નથી તેને અમે 'બ્રાહ્મણ' કહીએ છીએ.

ચિત્તમન્તમચિત્તં વા અપ્પં વા જહ વા વહુ' ।

ન ગિણહઈ અવ્વં જો તં વયં વૂમ માહર્ણ ॥

=જીવતી કે જડ, અદ્ય કે બહુ, કોઈ વસ્તુ વગર આપી જે લેતો નથી તેને અમે 'બ્રાહ્મણ' કહીએ છીએ.

જહા પોમં જલે જાય નોવલિપ્પઈ વાદિણા ।

એવં અલિત્તં કામેહિં તં વયં વૂમ માહર્ણ ॥

=જેમ જળમાં ભીંગેલું કમળ જળ થકી ભીંજતું નથી, તેમ કામ (સંસારના કુખ માટે ઇચ્છાના પદાર્થો) વડે જે લેપાતો નથી તેને અમે 'બ્રાહ્મણ' કહીએ છીએ.

નવિ મુણ્ડિપ્પણ સમણો ઑંકારેણ ન વસ્મણો ।

ન મુળી રણવાસેણં કુસચીરેણ તાવસો ॥

સમયાણ સમણો હોઈ વસ્મચ્ચેરેણ વસ્મણો ।

નાળેણ ચ મુળી હોઈ તવેણં હોઈ તાવસો ॥

૧. જે ભયથી ત્રાસીને ખસી શકે છે—હાલતા ચાલનાં.

૨. તેમ જ કરવું, કરાવવું, અને અનુમોદન આપવું.

બ્રાહ્મણોની ખામી સુધારવામાં પોતાની ફરજ જ બળવી છે. જો જૈનોએ એ ખામી સુધારવાનું કાર્ય હાથમાં ન લીધું હોત તો બ્રાહ્મણોને પોતાને તે કામ હાથ ધરવું પડતું હોત, અને વસ્તુતઃ એમણે પોતે પણ સ્વતન્ત્ર રીતે એ હાથ ધર્યું હતું એમ ઇતિહાસ ઉપરથી જણાય છે. આમ છે તો પોતાપણના લાવથી એ ખામી સુધારવા ચતન કરનારને પ્રતિપક્ષી કેમ કહેવાય ? મહાવીર સ્વામી હમેશા જૂના ધર્મને—સનાતન સત્યને જ અનુસર્યા છે. અહિંસા, સત્ય, અસ્તેય વગેરે સનાતન સત્યો કહેવાય છે તે મહાવીરને, શુદ્ધને અને વેદને પણ માન્ય હતાં. આ પ્રમાણે સર્વત્ર એકતા જ જણાય છે. પ્રાચીન ગ્રંથો એ વાતની પ્રકટ સાક્ષી આપી રહ્યા છે કે એ કાળે ભેદભાવ નહોતો. 'જૈન' અને 'બ્રાહ્મણ' શબ્દની વ્યાખ્યા પણ બહુ બળબુવા જેવી છે. 'જૈન'નો અર્થ વૃત્તિને જીતનાર એવો, અને બ્રાહ્મણનો ખરો અર્થ (વૃદ્ધ—વિશાળ થવું, વધવું એ ધાતુ ઉપરથી) પરમાત્માની વિશાળતાને સર્વત્ર અનુભવનાર થાય છે. પરમાત્માની સર્વવ્યાપકતા અને વિશાળતા જેણે અનુભવવી હોય તેણે વૃત્તિઓનો જય કરી સૌથી પ્રથમ 'જિન' બનવું જ જોઈએ; જિન થયા વિના બ્રાહ્મણ થવાનું નથી અને જિન થાય તેનાથી બ્રાહ્મણ થયા વિના રહેવાનું નથી.

= મસ્તક મૂકાવ્યે કાંઈ માણસ શ્રમણ થતો નથી; ઓઠાર ઉચ્ચારે બ્રાહ્મણ થતો નથી; અરણ્યમાં વસવાથી મુનિ થતો નથી, અને કુશચીર (વંદકલ) થકી તાપસ થતો નથી, સમતા^૩ થકી 'શ્રમણ' થાય છે; બ્રહ્મચર્ય થકી 'બ્રાહ્મણ' થાય છે; જ્ઞાને કરી 'મુનિ'^૪ થાય છે; અને તપે કરી 'તાપસ' થાય છે.

કમ્મુણા વમ્મગો હોઈ કમ્મુણા હોઈ લ્લત્તિઓ.

વહ્સુસો કમ્મુણા હોઈ સુહો હવહ્ કમ્મુણા ॥

= કર્મે કરી માણસ બ્રાહ્મણ થાય છે; કર્મે કરી ક્ષત્રિય થાય છે; કર્મે કરી વૈશ્ય થાય છે; અને કર્મે કરી શૂદ્ર થાય છે.

યદં ગુણસમાહુતા જૈ ભવન્તિ દિહુત્તમા.

તે સમત્યા હ ઉદ્ધત્તું પરમપ્પાણમેવ ચ ॥

જે દિગ્જેત્તમો (હિત્તમ બ્રાહ્મણો), ઉપર કહેલા ગુણ થકી યુક્ત છે, તે પોતાનો અને પાગકાનો ઉદ્ધાર કરવા સમર્થ છે.

૩. શ્રમણ તું પ્રાકૃતમાં સમગો થાય છે તેથી 'સમાતા' શબ્દ સૂચ્યો છે.

૪. મન—મનન કરવું, મનન કરીને જાણવું એ ઉપરથી.

વસ્તુતઃ વૃત્તિનો જય અને આત્માની વિશાળતા એ એક જ સ્થિતિનો જો નામ છે. આવી રીતે આપણે પ્રત્યેક ઐતિહાસિક સત્ય ઓળખવું અને તે માટે પ્રાચીન ગ્રંથો જોવા એ કર્તવ્ય છે. અને એ જોતાં બ્રાહ્મણ અને જૈન ધર્મ એક જ ઐતિહાસિક સનાતન ધર્મનાં રૂપો છે એ સ્પષ્ટ જણાય છે.

મહાવીર સ્વામી ઈ. સ. પૂર્વે ૬૦૦ના અરસામાં થયા. કૃષ્ણ તેમની પહેલા કેટલે વર્ષે થયા એ પ્રશ્નને આપણે જવા દઈશું. પણ ગીતા એના હાલના રૂપમાં તો મહાવીરના સમયમાં અને શુદ્ધના સમયમાં—એટલે કે એ અરસામાં—લખાયેલી છે. હવે ગીતાનો ઉપદેશ, મહાવીર સ્વામીનો ઉપદેશ, અને ગૌતમ શુદ્ધનો ઉપદેશ એ પ્રધાનપણે ધર્મના યા યા પ્રશ્નોના ઉત્તર આપે છે એ જોઈએ. ગીતા પ્રત્યે હિંદુમાત્રને જે શ્રદ્ધા છે તેનું ઉત્તર આપે છે એ જોઈએ. ગીતા પ્રત્યે હિંદુમાત્રને જે શ્રદ્ધા છે તેનું કારણ એ જ છે કે તેમાં એક મહાન પ્રશ્નનું બહુ સુંદર રીતે નિરાકરણ કરવામાં આવ્યું છે. ગીતાનો એક મહાન પ્રશ્ન આ છે:—“જ્ઞાન, કર્મ અને ભક્તિનો સમન્વય શી રીતે કરવો ?” આ પ્રશ્નના સ્વરૂપ ઉપરથી એટલું તો ખુદ્ધું જણાઈ આવે છે કે ગીતાના સમય પહેલા અનેક મત-મતાંતરો કૃત્તમ થયા હતા. જ્ઞાન, કર્મ અને ભક્તિ એ ત્રણ ભાવનાઓ એક જ આત્માની છે. આત્મા એ કેવળ લાગણીરૂપ નથી, જ્ઞાનરૂપ નથી, તેમ જ ધૃત્તિરૂપ કે પ્રયત્નરૂપ નથી. એ ત્રણેની સમગ્રતા, અખંડતા એ જ આત્મા; એટલા માટે આત્માનો ઉદ્ધાર સમગ્ર આત્માથી જ થવો જોઈએ એમ ગીતા કહે છે આ જ્ઞાન, કર્મ અને ભક્તિના તત્ત્વો બ્રાહ્મણ અને બૌદ્ધ સંતોને સમાન માન્ય છે.

ગૌતમ શુદ્ધને મહાન પ્રશ્ન એ લાગ્યો કે સ્વાર્થવૃત્તિને લીધે ધર્મમાં દૂષણ આવે છે, એ દૂષણ દૂર કેમ કરવું ? તેમને વિચાર કરતા જણાયું કે આત્મવાદ એ સર્વ દુરાચારનું મૂળ છે; તેથી ગૌતમે આત્માનું ખંડન કર્યું છે; ગૌતમને એમ જ લાગ્યું કે સ્વર્ગ અને દેવલોકની પ્રાપ્તિ અર્થે લોકો અનેક પ્રકારની હિંસાઓ અને અયોગ્ય પ્રવૃત્તિઓ આદરે છે, પણ જો તેના મૂળરૂપ આત્મા જ લઈ લેવામાં આવે તો એ હિંસા અને દુરાચારો પોતાની જોળે જ દૂર થઈ જાય. એટલા જ માટે તેમણે આત્માનું ખંડન કર્યું; અને વૈરાગ્ય ઉપજાવવા માટે ક્ષણિકવાદનું પ્રતિપાદન કર્યું. વળી ગૌતમ શુદ્ધનો એક બીજો મહાન ઉપદેશ ‘મધ્યમ પ્રતિપદા’નો હતો. ‘મધ્યમ પ્રતિપદા’ એટલે વચ્ચેનો માર્ગ. ગૌતમ એક રાજકુમાર હતા. રાજકુમારને પદે રહેવાથી તેમને શાંતિ થઈ નહિ, તેમ જ કઠોર તપશ્ચર્યા કરવાથી પણ

તેમને શાંતિ મળી નહિ. શાંતિ અને કલ્યાણ મધ્યમ માર્ગમાં જ રહેલાં છે એવી તેમને ખાત્રી થઈ, અને તેથી તેમણે તપ અને કામભોગ વગરનો મધ્યમ માર્ગ ઉપદેશ્યો. વળી શુદ્ધદેવે વૈરાગ્ય આણુવા માટે ક્ષણભંગવાદ પ્રદર્શ્યો. આમ કરવાનો તેમનો ઉદ્દેશ લોકોની મોહાંધતા દૂર કરવાનો હતો. વિશ્વમાં, સુખ-દુઃખ-હર્ષ-શોક વગેરે ક્ષણભંગુર છે એ વાત સહુ કાંઈને માન્ય છે. પણ એ ક્ષણિકવાદને ધર્મના પ્રદેશમાંથી ખેંચી ભૌતિકશાસ્ત્રમાં લઈ જવામાં આવ્યો, અને ઘટપટ વગેરે પદાર્થો ક્ષણમાત્ર પણ એકના એક રહેતા નથી એમ સ્થાપવા માટે દલીલો રચવામાં આવી. પણ આપણે તો એ સિદ્ધાન્તને એના મૂળરૂપમાં એટલે ધર્મના સિદ્ધાન્ત તરીકે જ સમજવાનો છે.

મહાત્માનીર સ્વામીએ વૈરાગ્ય ઉપરાંત તપને વિશેષ મહત્ત્વ આપ્યું. પ્રોફેસર જેમ્સ નામનો અમેરિકાનો એક બહુ વિદ્વાન તત્ત્વશાસ્ત્રી તપની મહત્તાનું વર્ણન કરતા એક સ્થળે લખે છે કે :—“વૈરાગ્યની ભાવના અને દેહદમનથી ભલે જ્ઞાન કે કલ્યાણ પ્રાપ્ત ન થતું હોય તોપણ દમનની ખાતર પણ તે ઉપયોગી છે. દાખલા તરીકે વીમા કંપનીમાં જો થોડું થોડું નાણું ભર્યા કરે તો છેવટે તે નાણું ઉપયોગી થયા વગર રહે નહિ, * તેવી જ રીતે

* “As a final practical maxim, relative to these habits of the will, we may, then, offer something like this : *Keep the faculty of effort alive in you by a little gratuitous exercise veryday.* That is, be systemetically ascetic or heroic in little unnecessary points, do every day or two something for no other reason than that you would rather not do it : so that, when the hour of dire need draws nigh, it may find you not unnerved and untrained to stand the test Asceticism of this sort is like the insurance which a man pays on his house and goods at the time, and possibly may never bring him a return. But, if the fire does come, his having paid it will be his salvation from ruin. So with the man who has daily inured himself to habits of concentrated attention, energetic volition, and self-denial in unnecessary things. He will stand like a tower when everything rocks round him and when his softer fellow mortals are winnowed like chaff in the blast.”

—Prof. W. James’ “Principles of Psychology” Vol I. p. 126

દેહદમન અર્થે થતી તપશ્ચર્યાઓ પણ આત્મામાં એવું બળ ઉપજાવે છે કે ક્રમેક્રમે એ આત્મા જિનપદ પામવાને યોગ્ય થયા વિના ન રહે.

આ ઉપરાંત મહાવીર સ્વામીનો એક મ્હોટો સિદ્ધાંત સ્વાહવાદનો છે. જોકે એ સિદ્ધાંત મહાવીર સ્વામીના પોતાના વખતમાં હશે કે નહિ, એ વિષે શંકા લેવાય તો આશ્ચર્ય નહિ. મને પોતાને તો બૌદ્ધ ગ્રન્થો ઉપરથી લાગે છે કે એ સિદ્ધાંતનાં મૂળતત્ત્વ બહુ જૂનાં છે. સ્વાહવાદનો સિદ્ધાંત બહુ સિદ્ધાંતો અવલોકીને એના સમન્વય માટે પ્રકટ થયેલો છે, અનિશ્ચયથી ઉદ્ભવેલો નથી; એ 'એકીકરણત્વ' દૃષ્ટિબિંદુ આપણી આગળ રજૂ કરે છે, અનિશ્ચયને પ્રમાણપત્ર આપતો નથી. શંકરાચાર્યે સ્વાહવાદ ઉપર આક્ષેપ કર્યો છે તે મૂળ રહસ્યને લગતો નથી, જોકે શ્રી શંકરાચાર્યના સમયમાં એ સ્વાહવાદ જે રૂપમાં સમજાવવામાં આવતો હતો તે રૂપમાં એ આક્ષેપ ખરો હતો એમ તો હું ધારું છું. એટલું ચોક્કસ છે કે વિવિધ દૃષ્ટિબિંદુથી નિરખ્યા સિવાય એક વસ્તુનું સમગ્ર સ્વરૂપ સમજાવતું નથી. અને એટલા માટે સ્વાહવાદ ઉપયોગી તથા સાર્થક છે. તે માટે, સામાન્ય બ્રાહ્મણ ધર્મની પ્રણાલિકામાં આલી મહાવીર સ્વામીના સિદ્ધાંતમાં સંશયવાદ વા અનિશ્ચયવાદ હોય એમ હું માનતો નથી; સ્વાહવાદ એ સંશયવાદ નથી. સ્વાહવાદ એક મહાન દૃષ્ટિબિંદુ આપણને પૂરું પાડે છે : વિશ્વને કેવી રીતે જોવું એ આપણને જોતા શીખવે છે.

જૈન ધર્મમાં એક ત્રીજી ખૂબી મને લાગી છે તે એ કે એમાં ગૃહસ્થધર્મ અને સાધુધર્મ એવા બે ભેદો પાડેલા છે તેમાં સાધુઓને 'મહાવ્રત' પાળવાનાં અને ગૃહસ્થોને 'અણુવ્રત' પાળવાનાં કલ્પા છે, પણ બંનેને એકખીનની સાથે સળગ રાખેલા છે. અર્થાત્ ગૃહસ્થોએ એમ માની લેવાનું નથી કે અમને અમુક પાપકર્મો કરવાની ગૃહસ્થધર્મ છૂટ આપે છે. ગૃહસ્થધર્મ ગૃહસ્થોને એમ કહે છે કે તમે અમુક પ્રકારની અનિવાર્ય હિંસાથી વિશેષ હિંસા કરશો નહિ; તમે સહેજ અહિંસાધર્મ પાળશો કિંવા સહેજ સદાચાર પાળશો તો પણ તે થોડું કયું ઘણું માની લેવામાં આવશે. મતલબ કે અણુવ્રતનું પાલન કરતા શ્રાવકે એ વાત તો બિલકુલ ભૂલી જવી જોઈતી નથી કે તેણે મહાવ્રતની સમીપમાં પહોંચવાનું છે : વેપારમાં જોકે કેટલેક પ્રસંગે મૃષાવાદ બોલ્યા વિના ન જ ચાલે એમ માની લેવામાં આવે છે, કેટલાક ધંધામાં એ દોષો સ્વાભાવિકપણે જ રહેલા હોય છે, તોપણ જો ધંધાદારીઓ ધારે તો એ ધંધામાં પણ પોતાનું ઉજ્જવળ ચારિત્ર્ય ખીલવી શકે, આપણે મનમાં લઈએ તો ધંધાના સ્વાભાવિક દોષો પણ દૂર કરી શકીએ,

પ્રમુખતું ભાષણ અહીં પૂરું થયા બાદ અન્ય વક્તાઓએ વિવેચન કર્યા હતા તે પછી ઉપસંહાર કરતાં ત્રો. આન દશકરે જણાવ્યું કે, “મહર્ષિ રાયચંદ્રતું જીવન એક યથાર્થ મહાત્માતું જીવન હતું. તેમના જીવનમાંથી આપણે ઘણું શીખવાતું છે. આજકાલ ભણેલાઓમાં એવી રીત ચાલી છે કે ઘણા અન્યો આપણે વાંચ્યા જ કરવા : ખૂબ વાંચવું, ખૂબ લખવું અને ખૂબ છપાવવું એ જ વિદ્યાનો પરમ પુરુષાર્થ મનાય છે. પણ હું તેને ઠીક માનતો નથી. પૂર્વકાળે માત્ર એક બે અંથના વાચન અને મનનથી જે ફળ મળતું તે આજે સેકડો અને હજારો અન્યના વાચનથી મળતું નથી. વિવિધ મહાત્માના અથોમાં વિવિધ પ્રકારના આદર્શો આપણે પ્રત્યક્ષ કરીએ છીએ એ બહુ વાચનનો લાભ છે, પણ એ આદર્શોની છાપ આપણા અંતઃકરણ ઉપર સ્થાયીરૂપે રહી શકે નહિ એ સ્વાભાવિક છે અને તે વર્તમાન સમયની વાચનપદ્ધતિની ખામી છે. દરેક અંથની અમુક એક બાબત હોય છે. આવી અનેક બાબતોનો પ્રતિષ્ઠા આપણે આપણા જીવનમાં પાડી શકીએ એ અસંભવિત છે. અંગ્રેજ વિદ્વાનો બહુ પુસ્તકો વાંચતાં છતાં તેઓમાંન. ઘણાને એકં ચોક્કસ અંથકાર કે મહાત્મા પ્રત્યે ખાસ હૃદયભાવ હોય છે. તેઓ પોતાના આખા જીવન દરમિયાન એ એક જ આદર્શને ઠેળવવા મથે છે. આથી તેઓ ઘણું સાધી શકે છે. આપણે એ રીતે જ કરવું જોઈએ. અને આમ ન બની શકે તો એક જ મહાત્માના અંથને દષ્ટિ સન્મુખ રાખી તેનું મનન અને નિદિધ્યાસન કરવાનો પ્રયત્ન કરવો જોઈએ હું જોઈને કોઈ ખાસ પ્રકારનો મતાગ્રહ ધરાવતો નથી, તોપણ મધુકરની માફક બાગમાં ભટક્યા જ કરવું એ ધર્મના વિષયમાં ઉત્તમ જ વૃત્તિ છે એમ હું ધારતો નથી. એકાદ મહાત્માનો અવલંબ બહુ લાભકારી છે. અને એ રીતે તમારામાંના કેટલાક રાયચંદ્રજીના પુસ્તકને જીવનસૂત્ર માનો છો એ સારું કરો છો.”

[વસંત, જ્યેષ્ઠ, સં. ૧૯૭૩]

૩ : “ સનાતન હિન્દુ ધર્મ ” *

સ્વામીજી અને બંધુઓ !—હું ‘ સમસ્ત હિન્દુ ધર્મ સભા ’ નો મેમ્બર નથી, પણ એ સભાના સેક્રેટરી રા. નગીનદાસ સંઘવીના ખાસ નિમન્ત્રણને માન્ય કરી હું અત્રે આવ્યો છું, અને એમની પ્રીતિભરી આસાને જ વશ વર્તી હું ‘ સનાતન હિન્દુ ધર્મ ’ વિષે જે શબ્દો બોલવા ભ્રમો થાઉં છું. ‘ સનાતન હિન્દુ ધર્મ ’ નું જે લક્ષણ આ સભાના મેમ્બર થવા માટે બાધવામાં આવ્યું તેમાં હું આવું છું કે કેમ એની મને ખાતરી નથી. ધર્મમાં કોઈ પણ પ્રકારે—રાજકીય, સામાજિક વગેરે કોઈ પણ હેતુથી—‘ છૂટછાટ ’ થવી ન જોઈ એ એ ‘ ધર્મ ’ શબ્દના એક અર્થમાં હું સ્વીકારું છું; પણ તે સાથે એમ પણ માનું છું કે એ જ શબ્દના વિશાળ અર્થમાં રાજકીય અને સામાજિક જીવન પણ સમાય છે અને તે રીતે જેતાં ઉક્ત હેતુથી એમાં ‘ છૂટછાટ ’ કરવાનો પ્રસંગ જ ઉત્પન્ન થતો નથી : ‘ છૂટછાટ ’ થાય છે તે એ જ પ્રકારની કે જે પ્રકારની શ્રીકૃષ્ણ લગવાન ગીતામાં ‘ લોકસંગ્રહમેવાપિ સંપદ્યન્ કર્તુમર્હસિ ’ એ વચનમાં ‘ લોકસંગ્રહ ’—અર્થે ઉપદેશ છે : તાત્પર્ય કે ધર્મ જે અમુક રાજકીય કે સામાજિક વ્યવસ્થા ઉપર આધાર રાખતો હોય તો એ વ્યવસ્થા ધર્મ ખાતર જ સિદ્ધ કરવાની જરૂર પ્રાપ્ત થાય છે. ખ્રીષ્ટ, ચાલુ રૂઢિથી ભિન્ન મત ધરાવી ધર્મ પરત્વે જે કોઈ માનસમાં કહેવામાં કે આચરવામાં આવે તે ‘ સનાતન ધર્મ ’ ની ‘ છૂટછાટ ’ છે એમ મનાવું હોય તો એ ‘ સનાતન ધર્મ ’ ની વ્યાખ્યા અને સ્વીકાર્ય નથી, અને એ અર્થનો સનાતનધર્મી ગણવાહું જરા પણ ઉત્સુક નથી.

‘ સનાતન હિન્દુ ધર્મ ’ કોને કહેવો ? ‘ સનાતન ’—શબ્દમાં જ એનો ઉત્તર છે : હ્યસ્તન કે અચતન બધે પ્રાક્તન—ગર્ભ કાલનો, આજનો, કે આરંભનો—એમાંથી કોઈ પણ ‘ સનાતન ’ નહિ; ‘ સનાતન ’ એ જ કે જે ‘ સના ’ કહેતાં નિત્ય—તાત્ત્વિક રૂપે નિત્ય—રહેલો હોય. આ નિત્યધર્મના તત્ત્વ શી રીતે નક્કી થાય ? બ્રાહ્મણને પૂછીને ? ‘ વર્ણનાં બ્રાહ્મણો ગુરુ : ’

* ‘ સમસ્ત હિન્દુ સનાતન ધર્મ સભા ’ નામે એક સંસ્થા અમદાવાદમાં સ્થપાઈ તેના મેળાવડામાં એના સેક્રેટરી રા. નગીનદાસ સંઘવીએ અને સનાતન હિન્દુ ધર્મ સંબંધી મારા પોતાના વિચારો જણાવવા કહ્યું તે ઉપરથી આ ભાષણ કરવામાં આવ્યું હતું. મારા પોતાના વિચાર જણાવવાના હોવાથી ‘ હું ’ પદનો બહુ પ્રયોગ થયો છે તે વાચક ક્ષમા કરશે,

એ આપને કહેવામાં આવ્યું એ ઠીક છે, પણ હું બ્રાહ્મણ હોઈ નિઃસંકાય-પણે કહું છું કે અમને ગુરુપદ આપવું એ અમારી હાલની સ્થિતિ અને આચાર જોતાં અમારી કેવળ વિડંબના છે : આપ ‘બ્રાહ્મણ્યત્વ’ને પૂંજે એ યથાર્થ છે, અને એ બ્રાહ્મણ્યત્વ પ્રાચીન ઋષિઓનું જ હતું, અમારું નથી. માટે સનાતન હિન્દુ ધર્મનું સ્વરૂપ જાણવા સારુ આપ અમને ગુરુ ન માનશો, હિન્દુ ધર્મના મહાન ગ્રન્થો જુવો અને એમાંથી એનાં સનાતન તત્ત્વ તારવી કાઢો. મારી પહેલાંના વક્તાએ આપને જે સનાતન તત્ત્વો બતાવ્યાં તે હું પણ માનું છું, મારો ભેદ આટલો છે કે એ તત્ત્વો હાલ ચાલતા હિન્દુ ધર્મમાં મનાય છે તે માટે હું એને માનતો નથી, પણ હિન્દુ ધર્મના ઇતિહાસમાં એ સનાતન—નવ નવ રૂપ ધર્યા છતાં પણ એનાં એ—એવા પડ્યાં છે, અને તેથી હું એને માનું છું. આટલા સ્પષ્ટાકરણથી આપને જણાયું હશે કે હું સનાતન હિન્દુધર્મી છું અને નથી : મારા પોતાના સનાતન ધર્મના લક્ષણ પ્રમાણે છું, ચાલુ રૂઢિથી જે કાંઈ ભતભેદ તે સર્વ ‘છૂટછાટ’ અને સનાતનતાનો ભંગ એ સમજણ પ્રમાણે, નથી. આ ખીજ દષ્ટિબિન્દુથી જોનારને મારું હવે પછીનું બોલવું નાપસંદ પડે તો તેમને મારો ભતભેદ ઉદાર સહિષ્ણુતાથી સહી લેવા મારી વિનંતિ છે. તે જ પ્રમાણે મારા આર્થસમાજ ભાઈઓને મારા વિચાર જીર્ણ પ્રાચીનપંથી લાગે તો તેમને પણ મહોટા મનથી ક્ષણવાર મારું કહેવું વિચારવા પ્રાર્થના છે.

હવે, ધર્મશ્રવણીત હોઈ વેદ જ અને વેદમાં કેવળ મન્ત્રભાગ પ્રમાણ, અને તે પછીના હિન્દુ ધર્મના સઘળા ગ્રન્થો મનુષ્યપ્રણીત હોઈ અપ્રમાણ એ આર્થસમાજનો મત હું સ્વીકારી શકતો નથી. સત્ય સર્વત્ર અને સર્વ કાળનાં ધર્મશ્રવણીત જ હોય છે. ધર્મશ્રવણીત અમુક પુસ્તક જ આપણી સામે જોસીને—વેદિયા વેદ લાણી જાય એમ—લાણી જતો નથી : એ આપણા અન્તર્માં ‘વેદ’ કહેતા જે જ્ઞાન તે પ્રકટાવે છે. અને એ જ્ઞાન થકી જ્વલંત જે શબ્દગણિ ઉદ્ભવે છે—એનું નામ ‘વેદ’ છે. રૂઢિથી આ શબ્દ બ્રહ્માના ચતુર્મુખથી નીકળેલા અને કલિને આરંભે વ્યાસજીએ ગોઠવેલા શબ્દરાશિને જ લગુ પાડવામાં આવે છે, અને એને જ ધર્મશ્રવણીત—‘શ્રુતિ’—માની તે પછીના ગ્રન્થોને મનુષ્યપ્રણીત ‘સ્મૃતિ’—માનવામાં આવે છે : તેનું કારણ કે ધર્મ સંબંધી જે કાંઈ જાણવાનું છે તે યથાર્થ અને સંપૂર્ણરૂપે પહેલવહેલું પૂર્વોક્તિ તિગ્રન્થમાં પ્રકટિત થઈ ગયું છે, અને ત્યાર પછીનું જેટલું તેટલું એ શ્રુતિગ્રન્થના સ્મરણ અને મનનમાંથી ઉત્પન્ન થયેલું છે. આમ યથાર્થ અને સંપૂર્ણ રૂપે ધર્મના પ્રતિપાદક જે

અન્થે આપણા ઇતિહાસના આદિકાળમાં થયા તે ‘વેદ’ ચાને ‘શ્રુતિ’-શબ્દવાચ્ય છે. હવે આ અન્થે તે માત્ર સંહિતા જ નથી. મારા પૂર્વના વક્તાએ જણાવ્યું તેમ ‘મન્ત્રબ્રાહ્મણયોર્વેદ’-ઈતિ નામધેયમ્’ એ પ્રસિદ્ધિને આધારે ‘બ્રાહ્મણ’ પણ વેદમાં સમાય છે. મારી વિચારપદ્ધતિનો ભેદ એટલો છે કે હું કેવળ આ વચનને આધારે જ બ્રાહ્મણોનો વેદમાં સમાવેશ કરતો નથી; પણ તે સાથે એમ જોઈ છું કે ધર્મના સમગ્ર સ્વરૂપનું — ભક્તિ, કર્મ અને જ્ઞાન એ ત્રણે અંશનું — પ્રકટીકરણ માત્ર ભક્તિપ્રધાન સંહિતાથી બરાબર થઈ શકતું નથી પણ કર્મપ્રધાન બ્રાહ્મણ અને જ્ઞાનપ્રધાન આરણ્યક અને ઉપનિષદની એમાં અપેક્ષા રહે છે: અને તેથી સમગ્ર ધર્મના પ્રતિપાદક આદિગ્રંથમાં એ ત્રણેનો સમાવેશ થવો જોઈએ. આ રીતે ‘વેદ’ શબ્દ કયા અન્થેને લાગુ પડે તે જોઈએ એ વિચારમાં આર્ય-સમાજજ્ઞોની સામે અને સનાતન મતના પક્ષમાં હું છું. પરંતુ કોઈ સનાતનીઓ એમ માનતા હોય કે બ્રહ્માના મુખમાંથી ચાર દેવ નીકળ્યા છે, તે તેમને હું ‘ચાતુર્દેવવિવક્ષયા’ — ચતુરંગ યજ્ઞના પ્રતિપાદન માટે — અર્થાત્ હોતા, ઉદ્ધાના, અશ્વરૂપ અને બ્રહ્મા (અથર્વવેદ) ના કાર્ય માટે — એ ઉત્પન્ન થયા છે એ ભાગવતના વચનનું સ્મરણ આપું છું અને સંહિતામાં બ્રહ્મ શબ્દના અર્થ યજ્ઞ અને તેથી બ્રહ્મા એટલે દેવતા, યજ્ઞપુરુષ, યજ્ઞનું અન્તસ્તત્ત્વ એવો થાય છે તેથી બ્રહ્માના મુખમાંથી વેદ નીકળ્યાનો અર્થ હું એટલો જ સમજું છું કે યજ્ઞમાંથી ચાર વેદની ઉત્પત્તિ થઈ.

આ વિચારપદ્ધતિ અને એના શક્તિ સિદ્ધાન્તમાં સનાતનવાદીનો ભંગ થતો. હોય, એમ હું માનતો નથી.

પ્રીતુ — આમ વેદને મૂર્ધાભિષિક્ત પ્રમાણ માન્યા છતાં, હું તે સાથે એમ પણ માનું છું કે —

‘ઈતિહાસપુરાણમ્બ્યાં વેદં સમુપદ્ય હયેન્’ — ૧. ૧. ૧.

— ઇતિહાસ અને પુરાણ વડે વેદનું સારી રીતે ઉપબૃહણ (પુષ્ટિ અને વિસ્તાર) કરવું જોઈએ. ઇતિહાસ પુરાણ એ બ્રાહ્મણોનાં પેટ ભરવા માટેનાં ગરખા નથી; એમાં ધર્મ પરત્વે તેમ જ પ્રાચીન ઇતિહાસ પરત્વે ઘણું ઘણું શીખવાનું મળે છે. અને આ વાક્ય એ વડે વેદનું ઉપબૃહણ કરવાનું કહે છે તેટલા જ માટે હું એમને પ્રમાણ ગણું છું એમ નહિ, વાસ્તવિક રીતે એમનો વેદ સાથે ગાઢો સંબંધ છે તેથી પણ. આ ગાઢો સંબંધ તે એ કે એ વેદ ઉપર એક જાતનું ભાષ્ય છે. પણ મને લાગે છે કે, એના પ્રદીપથી વેદ વાચતાં જ વેદ યથાર્થ સમજાય છે એમ જ આનો અર્થ નથી; વેદનો ધર્મ આપણા જીવનમાં ઉતારવા માટે ઇતિહાસ

પુરાણ બહુ સાક્ષકારી છે—સૂત્રનો અર્થ પૂરેપૂરો ગ્રહણ કરવામાં લાભ્ય સાક્ષકારી છે તે રીતે—એમ પણ સમજવાનું છે. પણ વિશેષમાં એક ત્રીજી વાત એ છે કે જેમ વેદ ઇતિહાસ અને પુરાણની મદદથી વાંચવા જોઈએ તેમ ઇતિહાસ અને પુરાણ વેદની મદદથી વાંચવા જોઈએ, અને એ રીતે વાંચતાં જ એના મૂળ મર્મ સમજાય છે. ઉદાહરણ તરીકે—પુરાણોનું કૃષ્ણનું ગોપ તરીકેનું વર્ણન કેટલાક વિદ્વાનો, હિન્દુસ્થાનમાં ઇસવી સનના આરંભની આસપાસના કાળમાં આહીર ('આભીર') લોકોની વસ્તી થઈ, તે સમયમાં ઉત્પન્ન થયેલું માને છે. પણ જો 'વિષ્ણુર્ગોપા અદામ્યઃ' એ ઋગ્વેદસૂક્તનો મન્ત્ર સ્મરણમાં આવશે તેને કૃષ્ણનું ગોપ તરીકેનું વર્ણન પ્રાચીન વેદમાંથી આવેલું સહજ પ્રતીત થશે. અને ત્યાં 'ગોપ' શબ્દના અર્થ માટે શંકા રહેતી હોય તો વળી જુઓ વિષ્ણુસૂક્તનો એક બીજો મન્ત્ર જેમાં વિષ્ણુલોકનું વર્ણન કરતા શ્રુતિ કહે છે કે 'યજ્ઞ ગાવો મૂરિશ્ચૈર્જા અયાસઃ' તે જ પ્રમાણે, કૃષ્ણ અને અર્જુનના સખા-પણાના, અને એના મૂળભૂત નર-નારાયણના દન્દના, ઇતિહાસની પાછળ ઋક્સંહિતા અને કઠોપનિષદનો 'વ્દા સુપર્ણા સયુષ્ઞા સત્વાયા' વાળો મન્ત્ર રહેલો છે; અને કૃષ્ણનું સારથિપણું એ, કઠોપનિષદનો 'આત્માનં રથિનં વિદ્ધિ' ઇત્યાદિ રૂપકમાં આત્માને જે રથા ઢંચા છે, એનાજ સહાયભૂત નેતા સારથિરૂપ પરમાત્માનું વર્ણન છે. આ સિવાય ઇતિહાસ પુરાણની કથાના બીજા અસંખ્ય ખુલાસા વેદમાંથી મળી આવે છે. આ કારણથી હું વેદ, ઇતિહાસ અને પુરાણ એમાંથી કશાને અવગણવા ઇચ્છતો નથી.

હવે જ્ઞાનાત્મન ધર્મનાં પૂર્વના વક્તાએ કહેલા કેટલાંક તત્ત્વો લઈએ. તેમાં એક તો એમણે મૂર્તિપૂજા બતાવી. મૂર્તિપૂજા સાથે આર્ષસમાજનો કોઈ રીતે વાંધો લઈ શકે છે તે મારાથી સમજાતું નથી, 'તસ્ય પ્રતિમા નાસ્તિ' એ વાક્યનો અર્થ પૂર્વાપર જોતા શાસ્ત્રીજીએ બતાવ્યો તેવો જ છે : એનો મૂર્તિપૂજના ગ્રન્થ સાથે કાંઈ પણ સાક્ષાત્ સંબંધ નથી. પરંતુ વિશેષમાં, મને તો સમજણ એ નથી પડતી કે—યજ્ઞની વેદિ ઉપર અગ્નિ સળગાવીને અગ્નિમાં પરમેશ્વરની ભાવના કરવી અથવા તો અગ્નિ દ્વારા પરમેશ્વરને લજવો, અને જળાધારી ઉપર શિવની મૂર્તિ સ્થાપીને એ મૂર્તિમાં પરમેશ્વરની ભાવના કરવી અથવા તો એ મૂર્તિદ્વારા પરમેશ્વરને લજવો, એમાં શો ભેદ છે? શિવપૂજા સંબંધી વિચાર કરનારને આ તો સહજ પ્રતીત થાય એવું છે કે શતપથ બ્રાહ્મણમાં શિવની અગ્નિ સાથે એકતા કહી છે એ યથાર્થ છે : અગ્નિ લગ્નગદીને બાળે છે સંહારે છે તેથી 'રુદ્ર'

સાથે એકતા પામે છે, અને ઘેર ઘેર વસતો કલ્યાણકારી પદાર્થ છે તેથી ‘શિવ’ કહેવાવાને પણ યોગ્ય છે. અગ્નિમાં દૃતની ધારાને ઠેકાણે એને મળતો શિવ ઉપર જાગ્રતો અલિપેક ચાલ્યો; અગ્નિની જ્વાળામાં ગૂંથાયેલા ધૂમને શિવની જટાફે દર્શાવવામાં આવ્યો, અને તે જ કારણથી શિવ ‘નીલકંઠ’ પણ કહેવાયા; શિવ સાથે હારમ પણ અગ્નિ સાથેની એમની એકતાના કારણથી જ જોડાઈ; અને ‘વૃષભો રોરવીતિ મહ્યાં દેવો મર્ત્યૌં આ વિવેશ’ એ અગ્નિમન્ત્રમાંથી જ શિવનું ‘મહાદેવ’ નામ અને વૃષભ યાને પોઠિયા સાથે સંબન્ધ ઉત્પન્ન થયો છે. અસહ્ય, મૂર્તિને બદલે વેદિ ઉપર અગ્નિ સળગાવી લઈ ધર્મકાર્ય કરવામાં આવતું; પાછથી એ જ અગ્નિને મૂર્તિરૂપે કાયમ સ્વરૂપ આપવામાં આવ્યું—એમાં મૂર્તિપૂજના તત્ત્વ પરત્વે શો ફેર પડ્યો ? સાદો પથ્થર વાપરો કે આરસપહાણની મૂર્તિ કરો, દીવો પ્રજ્વાળો, કે પુસ્તક પઢરાવો—એ સર્વ જેમ સરખા જ છે, તેમ અગ્નિ સળગાવીને પરમાત્માનું યજન કરો કે શિવલિંગ કરીને કરો એમાં ફેર નથી.

શાસ્ત્રીજીએ સનાતન ધર્મનાં તત્ત્વોમાં ખીજું તત્ત્વ અવતાર સંબન્ધી માન્યતા એ બતાવ્યું. આ પણ મને માન્ય છે. સ્વર્ગમાં વસતો ઈશ્વર પૃથ્વી ઉપર કેમ અવતરી શકે, કે મનુષ્ય કરતાં અનન્ત ગણો શ્રેષ્ઠ એવો ઈશ્વર મનુષ્ય અને પશુનાં રૂપ—જે અવતારકથામાં એણે લીધેલાં કહેવાય છે—તે કેમ લઈ શકે એ સ્થૂળ દલીલ તો દૂરાપાસ્ત છે. પણ પ્રકૃતિ અને જીવ થકી નિરાજો એવો ઈશ્વર પ્રકૃતિ અને જીવ રૂપે કેમ સંભવી શકે એ સૂક્ષ્મ દલીલનો ગઢ તૂટ્યે પણ ઘણાં વર્ષો થઈ ગયાં; અને અત્યારે પશ્ચિમમાં ઈશ્વરમીમાસાનું એકે એવું પુસ્તક નથી લખાતું કે જેમાં, ઈશ્વરના ‘Transcendence’—પરત્વ—ની સાથે ‘Immanence’—અન્તસ્ત્વ—નું પ્રતિપાદન ન થતું હોય : તાત્પર્ય કે ઈશ્વર પદાર્થમાત્રથી નિરાજો છે એવા એકદળી સિદ્ધાન્તથી જીપડતા અવતાર અશક્ય થાય છે; પણ ઈશ્વર પદાર્થમાત્રના અન્તરમાં રહેલો હોઈ એમાં પ્રકટ થાય છે એવું ખીજું દળ જ્યાં સ્વીકારાયું કે તુરત એનો અવતાર—યાને પ્રાકટ્ય—નો સિદ્ધાન્તસિદ્ધ થઈ જાય છે. ખ્રિસ્તી ધર્મપુસ્તક કહે છે કે, ‘મનુષ્ય પરમાત્માની પોતાની જ આકૃતિમાં બનેલો છે’—અર્થાત્ જીવાત્મા અને પરમાત્મા એમાં જે આત્મતત્ત્વ વિરાજમાન છે તે એક જ હોઈ, ખીજી લાષામાં, જીવાત્માને પરમાત્માનું પ્રતિગિમ્ય જ માનવું પડે છે. તે જ પ્રમાણે આ વિશ્વમાં વિશ્વના અર્થરૂપ—પ્રકાશરૂપ—જે ચૈતન્ય સ્ફુરે છે, અને જે એને આપણી સાથે બોલતું ચાલતું કરે છે એ પરમાત્માનું જ દર્શન છે. આમ જીવાત્મા અને બાહ્ય જગત ઉભયમાં પરમાત્માનું જ પ્રાકટ્ય હોઈ ઉભય પરમાત્માના

જ અવતાર—પરમાત્માની જ વિશ્વતિ—છે. ‘અવતાર’—‘નું’ આ તાત્પર્ય છે. અને તેથી શ્રીમદ્ભાગવતના અવતારકથનનો આરંભ પ્રથમ સ્કન્ધ તૃતીય અધ્યાયમાં

યસ્યાવયવસંસ્થાનૈઃ કલ્પિતો લોકવિસ્તરઃ ।

તત્ત્વૈ ભગવતો રૂપં વિશુદ્ધં સત્ત્વમૂર્જિતમ્ ॥

એમ ભગવાનના રૂપપ્રદર્શનથી થાય છે. અને ભાગવતના દ્વિતીય—સિદ્ધાન્ત—સ્કન્ધમાં સ્પૂલ અને સૂક્ષ્મ ધ્યાનાર્થે આરંભમાં જ ‘મહાપુરુષ સંસ્થા’નું વર્ણન કર્યું છે. અને એ જ સ્કન્ધમાં ભગવાનના આઠ અવતાર તરીકે—
આઘોવતારઃ પુરુષઃ પરસ્ય કાલઃ સ્વભાવઃ સદસન્મનઃ ॥
દ્રવ્યં વિકારો ગુણાન્દ્રિયાણિ વિરાટ સ્વરાટ સ્થાસ્તુ ચરિણુ મૂનઃ ॥
 —કાલ, સ્વભાવ, સદસત્ (માયા), મન, દ્રવ્ય, વિકાર, ગુણો, ઇન્દ્રિયો, વિરાટ, સ્વરાટ—અર્થાત્ વિવિધ વિશેષરૂપે અને સ્વરૂપે રાજમાન આ પરમાત્માનું શરીરભૂત વિશ્વ—સ્થાવર અને જંગમ કહ્યું છે. આ જોતાં ખરા ધ્યાનવિધિમાં આપણા શાસ્ત્રકારોનું શું તાત્પર્ય છે એ જણાઈ આવે છે. કાલથી માંડી સ્થાવર જંગમ સર્વ વિશ્વમાં પરમાત્માનો અવતાર છે એવી સમજણથી એમાં પરમાત્મશુદ્ધિ કરવાની છે : અને એ શુદ્ધિ જાપજતાં ‘કાલ’ કહેતાં આ વિશ્વનો ઇતિહાસ ઠેવી ભવ્યતાથી ભરાઈ જાય છે ! સ્થાવર-જંગમ સર્વ પદાર્થો પરમાત્માનો જ અવતાર છે છતાં,—
 જેમ આખા સમુદ્ર ઉપર સૂર્યનો પ્રકાશ પથરાયેલો હોય છે છતાં એનાં સપાટી કરતાં જો એ ચઢતા મોજા ઉપર એ પ્રકાશ ખાસ ચળકે છે તેમ—
 આ વિશ્વમાં પ્રભુ સહાર ભર્યો છે છતાં અમુક સ્થળે, અમુક કાળે, અમુક જગત પદાર્થો અને અમુક ચેતન વ્યક્તિઓમાં, એનું સવિશેષ દર્શન થાય છે. સાઠ ધડીમાં પ્રભુ કયારે હોતો નથી ? છતાં ઉષ્કાળે એનો સાક્ષાત્કાર થેવો થાય છે ! બ્રહ્માડના કયા રજપ્રણમાં એ વસેલો નથી ? છતાં સમુદ્ર-કાઠે કે કુંગરની હા મા એનું ટેવું અસાધારણ દર્શન થાય છે ! તેમ મનુષ્ય-માનવ —પાપી અને પામગ સુધ્ધ મા—એ વસેલો છે, છતાં—રામ, કૃષ્ણ, ઝરથુસ્ત્ર, મહાવીર, શુદ્ધ, જસસ, મહમ્મદ એ એની ખાસ વિશ્વતિઓ છે. આ અવતારવાદનો—

યદ્યન્દ્રિભૂતિમત્સત્ત્વં શ્રીમદ્ગર્જિતમેવ વા ।

સત્ત્વદેવાવન્ઢ ત્વં મમ તેજોઽશસસ્મવમ્ ॥ —ભ. ગીતા.

એ રહસ્યમન્ત્ર છે. મારા આ ખુલાસામાં રૂઢ અવતારવાદથી સત્ય સનાતન ધર્મના અવતારવાદનો—અને તેથી મહારો—કયાં ભેદ છે એ આપના સમજવામાં આવ્યું હશે.

શાસ્ત્રીજીએ ત્રીજી ચર્ચા વર્ણુશ્રમધર્મ સંબંધી કરી. આશ્રમ સંબંધી તો અત્યારે બહુ ચર્ચાવા જેવો મતભેદ કોઈનો જ નથી, અને તેથી શાસ્ત્રીજી એ સંબંધી કોઈ ન બોલ્યા એ સ્વાભાવિક છે. વર્ણુ સંબંધી એમણે જે આગ્રહ બતાવ્યો એ વિષયમાં મારે થોડુંક કહેવાતું છે. પહેલી વાત તો એ કે હાલની સ્થિતિઓ અને પ્રાચીન વર્ણુ એ વચ્ચે બહુ ભેદ છે. બીજી વાત તો એ કે વર્ણુવ્યવસ્થા સનાતન ધર્મ સાથે જોડાયેલી છે એમ એમનું કહેવું છે એ ખરું છે. પરંતુ એ સાથે એક ત્રીજી વાત એ પણ ખરી છે કે વસ્તુતઃ વર્ણુવ્યવસ્થા એ સમાજશાસ્ત્ર (Sociology) નો પ્રશ્ન છે, ધર્મનો નથી. પુરુષસૂક્તમાં **ब्राह्मणेऽस्य मुखमासीत्** ઇત્યાદિ મન્ત્રમાં ચાર વર્ણુનો ઉલ્લેખ છે ત્યાં એ ચાર વર્ણુને એક એકથી બિન્ન માનો જ એમ શ્રુતિ આરા કરતી હોય એમ હું સમજતો નથી. ઋગ્વેદસહિતા આવડો મ્હોટો ગ્રન્થ છે છતાં અન્ય સૂક્તમાં આ ચાર વર્ણુના વિભાગનું પ્રતિપાદન કેમ નથી અને પુરુષસૂક્તમાં જ કેમ છે? પુરુષસૂક્તમાં એટલા માટે છે કે ચારે વર્ણુ એક જ પરમાત્માના વિરાટ દેહનાં અંગભૂત છે એમ ભાવના કરવાનું શ્રુતિ ભગવતી ઉપદેશવા માગે છે. એ શ્રુતિનો પ્રાદુર્ભાવ થતાં પહેલા પ્રકૃતિ થકી જ સમાજમાં બ્રાહ્મણ, ક્ષત્રિય, વૈશ્ય અને શૂદ્ર એમ ચાર ભેદ પડેલા હતા, એનો અનુવાદમાત્ર કરીને એમાં એકતાની ભાવના કરવાનો શ્રુતિવચન વિધિ કરે છે એમ સમજવાનું છે : અર્થાત્ ભેદનું પ્રતિપાદન કરવાનું નહિ, પણ અભેદનું પ્રતિપાદન કરવાનું ત્યાં તાત્પર્ય છે,—જેમ શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતામાં ‘**स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्रस्तेऽपि यान्ति परां गतिम्।**’ એ વાક્યમાં સ્ત્રીઓ વૈશ્ય અને શૂદ્ર એમને જુદા રાખજો, ભેગવી દેશો નહિ એમ કહેવાનું તાત્પર્ય નથી, પણ પરત્તામાને સઘળાં સરખાં હોઈ એના ભજનથી સર્વ પરાગતિને પામે છે એમ કહેવાનું તાત્પર્ય છે, તે જ રીતે. તેમ સર્વ વર્ણુને એક કરી નાખો એમ પણ શ્રુતિ કહેતી નથી—એને એક ‘sociological’ સમાજશાસ્ત્રના પ્રશ્ન તરીકે બાબુ પર મૂકે છે. વેદમાં જેમ તાર કે વીજળી શોધવા બધું એ અસ્થાને છે તેમ સમાજશાસ્ત્રની રચના શોધવી એ પણ અસ્થાને છે. ધર્મ અન્ય શાસ્ત્રમાં કોઈ પણ ફેરફાર કર્યા વગર માત્ર દષ્ટિ જ આપે છે : એ દષ્ટિ તે અભેદની દાષ્ટિ, અને એ જ દષ્ટિનો પુરુષસૂક્તમાં બોધ છે. હવે જે આપણા ઋષિમુનિઓના સમાજશાસ્ત્રમાં ચાર વર્ણુની વ્યવસ્થા ઉપદેશી છે એ આપણા સનાતન ધર્મની સાથે ભળી છે એ ખરું. પણ તે હમેશા એક ને એક રૂપે રહી નથી. તો પણ એમાં જનમડળના જે ચાર મ્હોટા ભાગ પાડ્યા છે, અને તે મૂળ ગુણ ધર્મ પ્રમાણે પડેલા

છતાં પછીથી જન્મ પ્રમાણે ચલાવ્યા છે, તેમાં સમાજના સંરક્ષણની અને સંવર્ધનની મ્હોટી કારીગરી સમાયેલી મને લાગે છે. એ વ્યવસ્થાનું ખરું ડહાપણ આ યુદ્ધ દરમિયાન મ્હારાથી બરાબર સમજાયું : વર્ણધર્મની દરેક વ્યક્તિની ઇચ્છાનુસાર પસંદગી કરવા દેવાથી પરિણામ એ આવે છે કે આખો દેશ કેટલીક વાર એક જ સૂરે ચઢી જાય છે : ખ્રીષ્ટ યુગમાં આપણો દેશ વૈરાગ્યરૂપી બ્રાહ્મણત્વને સૂરે ચઢી ગયો હતો : વર્તમાન યુગમાં લગભગ યુરોપ અને અમેરિકા વૈશ્વસૂરે ચઢી ગયાં છે; જર્મની—ખાસ કરીને પ્રશિયા—ક્ષત્રિયસૂરે ચઢી ગયું છે. ત્યાંના બ્રાહ્મણો—પ્રોફેસરો—પણ દ્રોણાચાર્યની રીતે બ્રાહ્મણત્વમાંથી ચળી ક્ષત્રિયત્વને શરણે થઈ ગયા છે : અને લાખો સમય વૈશ્વવૃત્તિ સેવીને અત્યારે ઇંગ્લંડે પણ ‘*conscriptio*’ યાને સમસ્ત પ્રજાવ્યાપક ક્ષત્રિયધર્મને અંગીકાર કર્યો છે. કોઈ પણ પ્રજા કોઈ પણ કાળે એક જ ધૂને ચઢી જાય એ ઠીક છે ? ‘*ક્રી ટ્રેઇડ*’—યાને અપ્રતિબદ્ધ સ્વેચ્છાનુસાર બેપાર—ના ધણા લાભ છે, તેમાં મ્હોટામાં મ્હોટો લાભ એ છે કે જે દેશકાળે મનુષ્ય જે ઉદ્યોગને યોગ્ય હોય તે તે કરે : એમાં રાજ્ય કે કોઈ વચમાં આવે નહિ, અને સ્વતંત્રતાનો સિદ્ધાંત જળવાય. પણ ‘*ક્રી ટ્રેઇડ*’ પ્રજાસમષ્ટિની દૃષ્ટિથી જોતાં હિતકારી નથી : ઇંગ્લંડે એના અનુસરણમાં ખેતી ગુમાવી અને ધણા જરૂરી ધંધા જર્મનીના હાથમાં જવા દીધા. અત્યારે એ આર્થિક નીતિની ભૂલ સમજાય છે. અને પ્રજાસમસ્તના હિત ખાતર રાજ્યે વચમાં પડીને સર્વ જાતના ધંધાઓ કેળવાય એવી યોજના કરવી જોઈએ એમ મનાય છે. તે જ પ્રમાણે, કેવળ રેક વ્યક્તિની સ્વતંત્રતા અને ન્યાય વિચારીને જ સમાજ ચાલવા દેવો. ય તો વર્ણવ્યવસ્થા ન જોઈએ; પણ જન સમસ્તના હિતની દૃષ્ટિએ જ વિચાર કરવો હોય—હિતની આગળ ન્યાય અને સ્વાતંત્ર્યનાં તત્ત્વને નમાવવાં હોય—તો વર્ણવ્યવસ્થા આવશ્યક છે : પ્રજાને બ્રાહ્મણ, ક્ષત્રિય, વૈશ્ય અને શૂદ્ર ચારે વર્ણની જરૂર છે, અને તેથી કોઈ કોઈમાં લોપ પામી ન જાય તે માટે જન્માનુસાર વર્ણભેદનો નિયમ રાખવાની આવશ્યકતા છે. પણ તે જનતાના હિત ખાતર. જ્યાં જનતાનું હિત જ સચવાતું ન હોય—જેમકે હાલની નાતજાતોની સ્થિતિમાં—ત્યાં સનાતન ધર્મને નામે ખોટા વર્ણભેદ માટે આગ્રહ ધરાવવો એ મને યોગ્ય લાગતું નથી.

સનાતન ધર્મમાં ચોથું તત્ત્વ શાસ્ત્રીજીએ શ્રાદ્ધનું બતાવ્યું. એની છૂટતાના સંબંધમાં પણ હું એમની જોડે મળું છું. પણ પિતૃઓને આપેલા પિંડ એમને પહોંચે છે કે નહિ એ પ્રશ્ન શ્રદ્ધાના વિષયમાં તાત્વિક નથી. શ્રાદ્ધ જે શ્રદ્ધામાંથી ઉત્પન્ન થાય છે—પર જીવન છે અને આપણાં બહાણાં

સગાં સંબંધીઓ દેખાતાં બધે થયાં એટલે હુમ્મ થઈ જતાં નથી પણ પર-
જીવનમાં રહે છે એવી જે અઢામાથી ઉત્પન્ન થાય છે—એ અઢા જ એવું
ખરું તત્ત્વ છે. ખીજું—સનાતન હિન્દુ ધર્મનો અઢાવિષયક વિધિ જોશો
તો તેમાં એક મનોહર વસ્તુ આપને એ જોવામાં આવશે કે એની ક્રિયા
આનન્દ આનન્દથી જ ભરપૂર છે. જીવ મૃત્યુ પામ્યો એટલે કુટુંબથી
વિખૂટો પડી ગયો છે કે નષ્ટ થઈ ગયો છે એવી શોકની સમજણ જ એમાં
નથી. એ જીવ હમેશાં પાછળનાંની સાથે, એમની વચમાં જ વસે છે, કુટું-
બના સુખ દુઃખના પ્રસંગોમાં એ લાગ લે છે, અને છતાં એ એક ભૂત
પ્રેત તરીકે નહિ પણ દેવ રૂપે—એવી અઢા છે. એ અઢા જંગલી નથી
પણ પ્રાચીન કાળમાં રોમન વગેરે ઘણી મહાન પ્રજાઓ એ ધરાવતી હતી
એમ ઇતિહાસ ઉપરથી જણાય છે. અઢાથી પ્રેરાઈ જપાને રશિયા સાથેના
યુદ્ધમાં કેવાં વીર કૃત્યો કર્યાં હતા એ તમે જાણો છો.

આ પ્રમાણે સનાતન ધર્મ સંબંધી મારી વિચારપદ્ધતિ. કદાચ તમારી
જીદી હશે, તથાપિ એ ધર્મનાં તત્ત્વ શાં શાં છે એમાં મારી તમારી સાથે
ઘણે ભાગે એકતા છે—એટલું તો તમને જણાયું જ હશે. છતાં, આ
‘સમસ્ત હિન્દુ સનાતન ધર્મસલા’ના આપના સેક્રટરીએ બધેલા
લક્ષણમાં હું પ્રવેશ કરવા ઇચ્છતો નથી.

છેવટે, હું આપને એક હકીકત કહેવા માગું છું. આપમાના ઘણાં
એવું માનવું જણાય છે કે વડોદરાના નરેશ શ્રીમંત સયાજીરાવ ગાયકવાડ
સનાતન હિન્દુ ધર્મના ઉચ્છેદક છે. પણ આપ જાણીને આશ્ચર્ય પામશો કે
આપ જેને ઉચ્છેદક માનો છો તે જ નૃપતિએ મારી પાસે હિન્દુ ધર્મનાં
સનાતન તત્ત્વો વિષે હમણાં એક બાળપોથી તૈયાર કરાવી છે અને એ
એમની ફરજિયાત પ્રાથમિક શિક્ષણની શાળાઓમાં ચાલવાની છે. એ
નૃપતિની આરાને અનુવર્તતા એમના અમલદારોને પણ સનાતન ધર્મ માટે
ફેટલી લાગણી છે એ આપને આટલા ઉપરથી જણાશે કે—મારા પુસ્તક
સંબંધી કમિટિએ મને લલામણુ કરી છે કે ‘સંધ્યા-પૂજા અને શ્રાદ્ધના
વિષય એમાં દાખલ કરવા.’ વસ્તુતઃ એ વિષયો એમાં હતા જ—તેમાં
પહેલા બે તો બહુ સ્પષ્ટ રીતે—છતાં એ તરફ એમની દષ્ટિ ગયેલી નહિ
અને તેથી તેઓએ એ પ્રમાણે લખ્યું. પરંતુ આમાથી હું આપને જણાવવા
એ માગું છું કે હિન્દુ ધર્મના કેવા કેવા વિષયો ઉપર પણ એમનું લક્ષ
રહે છે. આટલી હકીકત એ નરેશને અન્યાય ન થાય તે માટે—સામાન્ય
મનુષ્યને જેમ ન્યાયનો હક છે તેમ નરેશને પણ છે તેથી જાહેર કરું છું.

[વસન્ત, આવણ, સં. ૧૯૭૩]

૪ : અહિંસાધર્મ*

બહેનો અને બન્ધુઓ,

આપે મને આ મેળાવડાનું પ્રમુખપદ આપીને હિન્દુ ધર્મના—બદ્ધ મનુષ્ય ધર્મના—એક અમૂલ્ય તત્ત્વ ઉપર બે શબ્દો બોલવાનો મને પ્રસંગ આપ્યો છે તે માટે હું આપનો આભાર માનું છું.

આપને યાદ હશે કે થોડાક માસ ઉપર કેનેડાના પ્રતિનિધિ સર ફ્રાંસીસ ઍર્ડન વૉર કૉન્ફરન્સમાં ભાગ લઈ કેનેડા પાછા ગયા, અને ત્યાં એમના બન્ધુઓને પોતાના કાર્યની જીવદયા એ ખરી હકીકત નિવેદન કરી તેમાં હિન્દુસ્થાનના હક વિષે બોલતાં ‘સ્વદેશી’ પ્રવૃત્તિ, એક વાત એમણે એ જણાવી હતી કે હિન્દુસ્થાનનો અને એની મહત્તા સુધારો પશ્ચિમના સુધારા કરતાં વધારે પ્રાચીન છે, પશ્ચિમના સુધારાથી જુદો છે પણ તે ઊતરતો નથી જ, અને કેટલીક બાબતમાં તો અધિયાતી ભૂમિકાનો છે એમ પણ કહેવાય. આ વચન વાંચી ઘણાંને હિન્દુસ્થાનનું ગગનભેદી તત્ત્વદર્શન આ પ્રશંસાના પાત્ર તરીકે ઉપસ્થિત થયું હશે. પણ તત્ત્વદર્શનમાં કોઈ એક તત્ત્વ હિન્દુસ્થાનનું ખાસ લક્ષણભૂત હોય તો તે જીવદયા છે. આ જગત માયા છે, અને બ્રહ્મ એ જ સર્વમાં અનુસ્થૂત સત્ય પદાર્થ છે ઇત્યાદિ વેદાન્તનો સિદ્ધાન્ત પરમ ગંભીર છે, પણ એને મળતો સિદ્ધાન્ત પ્રતિપાદન કરનારા પશ્ચિમમાં પણ કેટલાક તત્ત્વવેત્તાઓ થયેલા જોવામાં આવશે. પણ જે એક સિદ્ધાન્ત હિન્દુસ્થાનની મ્હોટી પ્રજાને પૃથ્વીની અન્ય સર્વ પ્રજા કરતાં એકદમ જુદી અને હિત્યતર જનસંસ્કૃતિએ પહોંચેલી તરીકે આંકી આંપે છે તે એનો જીવદયાનો સિદ્ધાન્ત છે. તો હું આજની આપણી પ્રવૃત્તિને ખાસ ‘સ્વદેશી’ પ્રવૃત્તિ કહું તો એમાં અતિશયોકિત છે? કદાચ બીજી મ્હોટી અને બહુઅવાજી પ્રવૃત્તિની સરખામણીમાં આપણી આ જીવદયાની પ્રવૃત્તિને કોઈ કંગાળ અને દયામણી લેખતા હશે, પણ વગતુ : જોતા સંખ્યા, કદ કે અવાજની મ્હોટાઈને જ મ્હોટાઈ માનવી એ એક મનુષ્યસ્વભાવસુલભ દષ્ટિદોષ છે. પ્રજા શું વીજળી, કાટકા અને ધરતી-કંપમાં જ પ્રત્યક્ષ થાય છે? મનુષ્યના અન્તરાત્માનો ‘the still small

* તા. ૨૦-૧૦-૧૯૧૭ શનિવારના રોજ ભરૂચ મુકામે ભરવામાં આવેલી “શ્રી દ્વિતીય જીવદયા કોન્ફરન્સ” ના પ્રમુખપદેથી આપેલું ભાષણ.

જોઈએ—શાન્ત અને નહાનકડો અવાજ—તે શું એનો જ શબ્દ નથી ? અને જો તત્ત્વવેત્તાઓ કહે છે તેમ, આ બાલ સૃષ્ટિની વ્યવસ્થા અને એ વ્યવસ્થામાં ભંગ કરતાં દેખાતાં પણ વસ્તુતઃ એ જ વ્યવસ્થાનાં સ્થાપક વીજળી કાટકા અને ધરતીકંપ—એમાં જે પ્રભુદર્શન થાય છે તે કરતાં પણ આપણા અન્તરમાં વસતી ચૈતન્યની ભાવનામાં એ વધારે ઉચ્ચ અને નિકટ રૂપે થાય છે, તો જે દિવસ નર્મદાતીરે ભયુક્તચીથે થવાની પ્રવૃત્તિઓ દેશમાં ચાલતી બીજી ઘણી પ્રવૃત્તિઓ કરતા ઉચ્ચતર અને વધારે ઉમંદા છે. પણ હું એમ તારતમ્યનો આંકો નહિ દોરું. પ્રભુને બાલ અને આન્તરે સર્વ સરખા છે, વિશ્વ એક અખંડાકાર છે—જેમાં ધર્મ, ગૃહ, અર્થ, રાજ્ય અને સાહિત્ય સર્વ એકબીજા સાથે ગૂંથાયેલાં છે, તથાપિ એટલો ભેદ—તારતમ્ય નહિ, પણ ભેદ—દર્શાવવામાં હરકત નથી કે અમુક પ્રવૃત્તિઓ વધારે ગાળે છે પણ તે આપણા જીવનના સ્થૂલ ભાગને વધારે સ્પર્શે છે. આ પ્રવૃત્તિનો સ્વર ઝીણો છે, પણ તે આપણી દૃષ્ટિને ઉઠાવે છે અને આપણા હૃદયને પલાળે છે. જીવનદયાની પ્રવૃત્તિને એના સાંકડા અર્થમાં ન સમજતા, એનો પરિપૂર્ણ અર્થ કરી, આપણા આત્માના ઉત્સુ-ગમાં વસાવીએ તો તે આપણા આખા જીવનને અલૌકિક ઉચ્ચતા અને ઉદારતા આપવા સમર્થ થશે. અને જોકે પ્રકૃત પ્રસંગ માટે આપણે એ મહાન શબ્દને એના સંકુચિત અર્થમાં જ લઈ ને આપણી બાલ પ્રવૃત્તિનું ચિત્રાલેખન કરવાનું છે, તથાપિ એ સાંકડો અર્થ તે વિશાળ અર્થમાંથી જ જન્મીને—nebulas માથી એકાદ ગ્રહ કે તારો બંધાય એમ બંધાઈને—થયો છે એટલું સ્મરણમાં રાખીશું, તો જીવદયા એ માત્ર આજકાલ પળાતો ખોડાં ઢોરને સગ્રહવાનો પાજરાપોળનો જ ધર્મ નથી. પણ એ ધર્મ છે, એ ધર્મનો સુધારો છે, અને એ ધર્મનો વિસ્તાર છે એમ સહજ સમજાયા વિના રહેશે નહિ.

આ સાંકડા અર્થમાં જીવદયાને અંજો જે મ્હોટા પ્રશ્નો આવેલા છે : 'Vegetarianism' યાને ધાન્યૈક આહાર; અને બીજો, પશુ-પંખી-કીટાદિકના જીવનનું સર્વથા રક્ષણ, અર્થાત્ એ જીવનું યજ્ઞયાગાદિકમાં બલિદાન નહિ, અને એમનું જીવન બચાવવા તથા સુખી કરવા માટે પાજરાપોળ વગેરે વિવિધ જાતના ચત્નો, હવે આ જે પ્રશ્નોને કાષ્ઠક છૂટા અને કાષ્ઠક એકલા રાખીને એનો વિચાર કરીશું.

'Vegetarianism' યાને વનસ્પિતિનો જ ખોરાક રાખવો એ મતના અનુયાયીઓ પશ્ચિમમાં હાલમાં કેટલાક વર્ષોથી થવા લાગ્યા છે,

વનસ્પતિના ખોરાક
માટે ખરી દલીલ—
નેતિક

અને યુરોપ-અમેરિકામાં એ મતના લોકોનાં ઘણાં મંડળ સ્થપાયાં છે, તેઓ તરફથી એ જાતનો જ ખોરાક મનુષ્યને લાભકારી છે એમ બતાવનારાં પુસ્તકો બહાર પાડવામાં આવે છે, ભાષણો અપાય છે, અરે વનસ્પતિનો ખોરાક જે પશ્ચિમના દેશોમાં મેળવવો કઠણ પડે છે એ રહેલાઈથી મળી શકે તે માટે જોઈતી દુકાનો, રેસ્ટોરાં અને હોટેલોની સગવડ કરવામાં આવે છે. વનસ્પતિના આહાર માટે એ મંડળ તરફથી જે દલીલ રજૂ કરવામાં આવે છે તેમાં ઘણું ભાગે એ આહારથી તંદુરસ્તીને થતું નુકસાન અને આર્થિક દૃષ્ટિએ કિંમતી એવી પશુસમૃદ્ધિને વિનાશ એ બે બાબત ઉપર ખાસ ભાર મૂકવામાં આવે છે. કહે છે કે કૅન્સર વગેરે કેટલાક રોગો માંસાહારમાં આવતા ઝીણા જન્તુઓથી ઉત્પન્ન થાય છે; અને માંસાહારથી શૌર્ય આવે છે એ દલીલનો પણ ઊલટાં ઉદાહરણો આપીને—માંસાહાર છતાં બાયલાપક્ષુ વા નિર્બળતા, અને ધાન્યાહાર છતાં શૌર્ય વા બળ એવા મનુષ્ય વ્યક્તિના, પ્રજાના અને મનુષ્યેતર પ્રાણીઓના દાખલા ટાંકીને ઉત્તર દેવામાં આવે છે. વળી આર્થિક હિતની દૃષ્ટિએ જોઈ એ તો પશુના વિનાશથી ખેતીના કામમાં પણ ઘણું નુકસાન થાય છે એ સ્પષ્ટ છે. આ સામે માંસાહારી પક્ષ તરફથી એમ દલીલ થશે કે માંસાહારથી રોગ ગમે તે થવાનો સંભવ હોય, પણ એના નિવારક વા પ્રતિકારક ઉપાયોથી અથવા તો એ રોગ થતાં છતાં અન્ય લાભ વા અનુકૂળતાના બળથી પશ્ચિમમાં માંસાહારી લોક પણ લાંબો વખત જીવી શકે છે; અને પશુના માંસાહારથી ખેતીને નુકસાન થાય છે એ કબૂલ કરીએ તો પણ એ દલીલ મત્સ્યાહારને લાગુ પડતી નથી, બલકે મત્સ્યાહાર ખેતી ઉપરનો આહારનો બોજો કમી કરે છે. હવે આ બે પક્ષની તુલના કરતાં, મારું એમ કહેવું નથી કે પહેલા કરતાં આ બીજો પક્ષ વધારે મજબૂત છે. ધાન્યાહારી માંસાહારીની પૂર્વોક્ત દલીલનો બહુ સારી રીતે ઉત્તર વાળી શકે કે— નિવારક કે પ્રતિકારક ઉપાયોથી એક અનર્થ અટકાવી કે ઘટાડી શકાય તેથી કાર્મિ એ અનર્થની અનર્થતા ઘટતી નથી, જેમકે બાળવિવાહ છતાં ચિન્તાના અને વિદ્યાપરિશ્રમના અભાવે કદાચ આપણા પૂર્વજો શારીરિક સ્વસ્થતા આપણા કરતાં વધારે સારી ભોગવતા હશે, પણ તેથી બાળવિવાહ અનિષ્ટ છે એ સિદ્ધાન્તને બાધ આવતો નથી; તે જ પ્રમાણે આર્થિક દૃષ્ટિએ જોઈએ તો પશુની ખોટને લીધે ખેતી બગડે અને મોંઘી થાય, એટલું જ નહિ, પણ મત્સ્યાહારથી ખેતી ઉપરથી ઘટાડાતો બોજો એ ખેતીના જ વિકાસમાં

હાનિકારક છે—આમ માંસાહારની અનિષ્ટતા શારીરિક અને આર્થિક બંને દૃષ્ટિએ સ્થાપી શકાય એમ છે. અને શરીર અને ધન એને જીવનસુખનાં પરમ સાધન માનનાર મનુષ્યને—ખાસ કરીને પશ્ચિમની પ્રજાને—માંસાહારમાંથી નિવારવા માટે એ દલીલો ઉપયોગી છે. અને હું ધારું છું કે આ પરિષદમાં ઘણા વક્તાઓ તરફથી એ પ્રકારનું અજવાળું નાખવામાં આવશે. તો પણ મને લાગે છે કે આ સ્વાર્થની દલીલ કરતાં વધારે ઉચ્ચ—કર્તવ્યની—દલીલના આપણે મનુષ્ય તરીકે, અધિકારી છીએ. અને હું તો સ્પષ્ટ કહું છું કે—મનુષ્યના મનુષ્ય તરીકેના અધિકારનો પ્રશ્ન હું દાકતર અને અર્થશાસ્ત્રીને સોંપી દેવા રાજ નથી. તેઓની મદદ—સાચી મદદ—સ્વીકારવા આપણે તૈયાર રહીશું, પણ તે કરતાં અધિક નહિ. કર્તવ્ય સાથે સુખ જોડાવું હોય—અને દયાળુ પ્રજાના રાજ્યમાં એમ હોય એમાં નવાઈ નહિ—તો એ સુખ કર્તવ્યની પાછળ પાછળ લાલે આવે, પણ સુખના હેતુથી કર્તવ્યને કર્તવ્ય તરીકે આપણે માનીશું નહિ જ. એ જ ન્યાયે આપણે ‘Vegetarianism’ યાને ધાન્યૈક આહારને—શારીરિક અને આર્થિક લાભહાનિથી સ્વતન્ત્ર, મનુષ્ય તરીકેના આપણા કાર્ય તરીકે લેખીશું.

આપણા મંડળના અંગ્રેજી નામમાં જ, આ દૃષ્ટિબિન્દુ રહેલું નથી? ‘Humanity’ જીવદયા—(જે ઉપરથી ‘Humanitarian’ શબ્દ થયો છે) એ જ ખરું મનુષ્યત્વ છે એમ એ શબ્દ જાહેર કરે છે. આનો સમાનાર્થક આપણો સંસ્કૃત શબ્દ ‘મૃતદયા’ છે; અને વસ્તુ ‘થર્ક’ (મૃત), એટલાથી જ એનો દયા ઉપર અધિકાર સિદ્ધ થઈ જાય છે એમ એ શબ્દ સૂચન કરે છે. પણ માંસાહારીઓ આ દૃષ્ટિ સામે એ દલીલ લાવશે: એક તો એ કે મનુષ્ય મનુષ્ય પ્રત્યે દયા ધરાવવા બંધાયેલો છે. પણ જનસમાજની બહાર નીચલા પ્રાણીઓ પ્રત્યે એ કર્તવ્ય શી રીતે ઉત્પન્ન થાય છે? પણ આ પ્રશ્નના અન્તરમાં ખોટી કર્તવ્ય-મીમાંસા રહેલી છે. મનુષ્ય સામાજિક પ્રાણી છે, પણ તે કરતા બહુ અધિક છે. એના સઘળા કર્તવ્યો કરાર (Social contract)થી જ ઉત્પન્ન થતા નથી: કર્તવ્યની ભાવના એ બળરુ સોદામાંથી ઉત્પન્ન થયેલી નથી, બલ્કે બળરુ સોદાની પવિત્રતા પણ કર્તવ્યભાવનામાંથી જ આવે છે. વળી, મનુષ્યને જનસમાજના અવયવ તરીકે જ કર્તવ્યભાવના ઉત્પન્ન થતી હોય તો જે જનસમાજ અર્થાત્ ‘રાષ્ટ્ર’ નો એ અવયવ હોય તે રાષ્ટ્રની બહાર એના કર્તવ્યનો પ્રદેશ વિસ્તરી શકે જ નહિ. અને જે સઘળા રાષ્ટ્રો મળી એક મનુષ્યસમાજ થાય છે, અને એ એકતામાંથી

મનુષ્યજાતિ પ્રત્યે કર્તવ્ય ઉત્પન્ન થાય છે—એમાં કહેવામાં આવે, તો જે મનુષ્યવર્ગ મનુષ્યજાતિના ઉત્કર્ષમાં નહિ જેવો ભાગ લે છે—જેમકે આફ્રિકાના જંગલી લોક—તેઓ પ્રત્યે મનુષ્યનાં મનુષ્ય મરીકે કર્તવ્યો ઉત્પન્ન થાય જ નહિ । (જર્મનો જર્મન 'State'—રાષ્ટ્ર—બહાર પોતાને કાંઈ પણ નૈતિક બન્ધન હોય એમ માનતા નથી એમના જેવી એ દલીલ ગણાય). વસ્તુતઃ આ સઘળું વિશ્વ એક છે, એના સઘળા પદાર્થો એકઠા વસે છે. એકબીજા સાથે સંધાયેલા—ગૂંથાયેલા છે, અને એક જ રચનાનાં સર્વે અંગો છે : એ વિશ્વદષ્ટિથી જોતાં, મનુષ્યને મનુષ્યનાં, મનુષ્યજાતિ કરતા બહુ મ્હોટા વિશ્વના અંગમાં, કર્તવ્ય રહેલાં છે. અને તેથી, હલકાં પ્રાણીઓનું રક્ષણ કરવું—અર્થાત્ એમની હિંસા ન કરવી, એમનાં દુઃખમાં અનુકમ્પા કરવી—અર્થાત્ એ થરથરે તે સાથે આપણે પણ થરથરવું—અને યથાશક્તિ એમને સુખી કરવા એ આપણું કર્તવ્ય છે, મનુષ્ય તરીકેનું કર્તવ્ય છે, કારણકે આપણે સ્વાર્થ કરતાં બીજી દષ્ટિએ જોઈ કાર્યકાર્યનું મનન કરી શકીએ એવા પ્રાણીઓ છીએ.

શોકની વાત છે, પણ તે આશ્ચર્યની વાત નથી કે 'સર્વજૂતાનુકમ્પા' એ મનુષ્યનો અસાધારણ ધર્મ—મનુષ્યનો મનુષ્યત્વમાંથી ઉત્પન્ન થતો ધર્મ—હોવા છતાં, મનુષ્ય એના આદિકાળથી એ ધર્મનું દર્શન પામી શક્યો નથી. મનુષ્ય જેમ જેમ સુધારાની બીજી ભૂમિકાએ ચઢતો જાય છે તેમ તેમ એ પોતાના અન્તરના પડ ઉઠેલતો જાય છે, અને પોતાનું મનુષ્યત્વ વધારે ને વધારે અનુભવતો જાય છે—Civilisation (જનસંસ્કૃતિ) નો વિકાસ એ 'Psychology'—(માનસદષ્ટિ) ના વિકાસની સાથે સાથે જ ચાલે છે. સુધારાના આદિ યુગમાં સર્વ પ્રજામાં માંસાહાર અને માંસ વડે દેવતારાધન થતાં એ સુપ્રસિદ્ધ છે. આપણા દેશમાં આ વિષયમાં પૂર્વે શી સ્થિતિ હતી અને એમાંથી વર્તમાન સ્થિતિ શી રીતે નિષ્પન્ન થઈ એ જાણવા જેવું છે. એ યથાર્થ રીતે જાણવા—સમજવાથી ધ્રાહણો અને જૈનો વચ્ચેનો કહેવ તો મતભેદ અને આચારભેદ યથાર્થ સ્વરૂપે સમજવામાં આવશે, અને દુઃપ્રહ અને મિથ્યાગ્રહ મટી આખી હિન્દુ પ્રજા એકરસ જીવન—હાલ ઘણી રીતે એ એકરસ છે, પણ સર્વથા એકરસ જીવન—અનુભવશે, અને પાજરાપોળ વગેરે કેટલીક સંસ્થાઓ જે અત્યારે જૈનોને ધણે ભાગે એકઠાથે ચલાવવી પડે છે તે ચલાવવામાં સમસ્ત હિન્દુ પ્રજા * દેશી.

* આખી હિન્દી પ્રજા—બધેકે હિન્દનિવાસી પ્રજાની આ કાર્યમાં સહાયતા માગું છું એ હું આ લાપણને અન્તે જણાવીશ.

ત્યારે હવે પ્રાચીન ભારત ઉપર દષ્ટિ નાખીએ. એનો ઇતિહાસ રચવા જતાં ઇતિહાસકારને સ્વાભાવિક કલ્પના એ સૂઝે કે એના પ્રાચીન ગ્રન્થ લેવા, એને કાલક્રમમાં ગોઠવવા, અને ઇતિહાસ એ ગ્રન્થોના પૌર્વાપર્ય પ્રમાણે એમાં વર્ણવેલી વસ્તુસ્થિતિનું પૌર્વાપર્ય માનવું. પણ પ્રાચીન ભારતના ઇતિહાસકારને આ સરલ માર્ગ ખોટાં અનુમાન ઉપર ઉતારે છે. એ ઇતિહાસકારની મોટી વિષમતા એ છે કે—કેટલીક વાર પાછળના ગ્રન્થોમાં વર્ણવેલી સ્થિતિ પૂર્વના ગ્રન્થો કરતાં પણ પૂર્વતર હોય છે, અમુક ગ્રન્થમાં સ્વસમયનું ચિત્ર પણ કેટલીક વાર હોતુ નથી; અમુક રિવાજ બંધ થઈ ગયા છતાં પણ પુસ્તકમાં રહે છે, એક જ ગ્રન્થમાં એકબીજાથી ઊલટાં પ્રતિપાદનો પણ જોવામાં આવે છે. આ વિષમતા નીપજવાનાં ધણા કારણો છે : હિન્દુસ્થાન મોટો દેશ હોઈ એમાં ઊંચી-નીચી ભૂમિકાનો સુધારો એકીવખતે જુદા જુદા ભાગમાં પ્રવર્ત્યો છે; આર્ય અને અનાર્ય બંને લોકોને એક જનતામાં સમજવાની જરૂર પડતાં, એક જ સ્મૃતિગ્રન્થમાં બંનેના રીતરિવાજો સમજવા પડ્યા છે; વળી એક જ ગોત્ર ચા શાખાના રીતરિવાજ હમેશા એકના એક રહ્યા નથી; રીતરિવાજ બદલાયા છતાં મૂળ સૂત્ર કાયમ રહ્યાં છે, વા જૂના સૂત્ર ભેગાં નવાં સૂત્ર મુકાયાં છે, અને સ્વાધ્યાય માટે એક શાખાનાં સૂત્ર સ્વીકારનારો અન્ય સ્મૃતિ પ્રમાણે આચાર ચાલ્યો છે. આટલી મુસીબત છતાં, ઇતિહાસકાર શાન્તિથી ધીરજથી, વિશાળ અવલોકનથી, અને નિષ્પક્ષપાત—સત્યેકનિષ્ઠ—દષ્ટિથી, નિષ્કૃય ઉપર આવવા યત્ન કરે તો તે યત્ન થોડોધણો પણ સફળ થાય એવો છે.

સૌને સુવિદિત છે કે પ્રાચીન ભારત ઉપર પડતો પરમ પ્રકાશ ઋગ્વેદમન્ત્રનાં વેરાતાં ફિરજોનો છે. એ તે વખતની સ્થિતિ આપણા પ્રશ્ન પરત્વે આહારમાં અને દેવતારાધનમાં સિદ્ધ પ્રકારની દેખાડે છે. અગણિત સૂક્તોમાં દેવને દૂધ અને ઘીની આહુતિઓ અપાય છે. પણ થોડેક સ્થળે માંસનું બલિદાન પણ વાચીએ છીએ ગાયને માટે એક ‘અન્નયા’ શબ્દ છે જેનો ધાત્વર્થ ‘હનન કરવા યોગ્ય નહિ’ એવો થાય છે. પણ એમાં રહેલો નિષેધ જ એનાથી ઊલટી સ્થિતિ કોઈકોઈ સ્થળે પ્રવર્તતી હશે એમ પણ સાક્ષી પૂરે છે. પૂર્વે ગવાલંબ થતો એ આપણે અનેક પ્રમાણથી જાણીએ છીએ, અને એ જ સ્થિતિનું સ્મરણ ત્યાર પછી ઘણે કાળે કલિદાસ આપણને ‘મેઘદૂત’માં ચર્મપવતી (ચંબલ) નદીને ‘રન્તિદેવસ્ય કીર્તિમ્’ કહીને આપે છે. વેદના બ્રાહ્મણભાગમાં પશુયાગ એવા વિગતવાર વર્ણવાતા

જોઈ એ છીએ કે એ વાક્યોનો અન્ય અર્થ કદાપી એના અસ્તિત્વ ઉપર ઢાંકપીછોડો નાખવો શક્ય નથી. પણ તે સાથે એ પણ પ્રત્યક્ષ છે કે આ સમયમા ઋગ્વેદસ હિતાના સમયની હિન્દુસ્થાનની વિવિધ પ્રજામાથી ધાન્યા-હારી વર્ગ ધીમે ધીમે પ્રયળ થતો જતો હતો, અને એતરેય બ્રાહ્મણમાં જેમ એક તરફ પ્રાચીન હરિશ્ચન્દ્ર રાજના પુત્ર રોહિતનું અને એને સ્થાને શુનઃશૈપનું, બલિદાન આપવાની કથા—એ બ્રાહ્મણ કરતાં બહુ વધારે પ્રાચીન કથા—નોધાયેલી છે, તેમ બીજી તરફ એ કથાના વર્ણનની ઢબમાં જ એ જાતના બલિદાનની નિન્દા સૂચવાય છે. અને એ જ ગ્રન્થમાં બીજે સ્થળે પશુહોમમાથી કાલક્રમે ધાન્યહોમ શી રીતે પ્રકટ થયો એની હકીકત આપી છે. એ બ્રાહ્મણ કહે છે—

પુરુષં વૈ દેવાઃ પશુમાલભન્ત તસ્માદાલબ્ધ્યાન્મેધ ઉદક્રામત્ ।

સોઽશ્વં પ્રાવિશત્ તસ્માદશ્વો મેધ્યોઽભવત્..... ।

તેઽશ્વમાલભન્ત... સ ગાં પ્રાવિશત્ તસ્માદ્ગૌર્મેધ્યોઽભવત્ ।

તેગામાલભન્ત... સોઽર્વિ પ્રાવિશત્ તસ્માદર્વિર્મેધ્યોઽભવત્ ।

તેઽર્વિમાલભન્ત... સોઽજં પ્રાવિશત તસ્માદજોર્મેધ્યોઽભવત્ ।

તેઽજગાલભન્ત... સોઽજાઃપ્રાલબ્ધ્યાદુદક્રામત્ સ હમાં (પૃથિવી)

પ્રાવિશત્ તસ્માદિયં મેધ્યાભવત્ । તમસ્યામન્વગચ્છન્ સોઽનુગતો વ્રીહિરભવત્ । ત एव उत्क्रान्तमेधा अमेध्याः पशवस्तस्मादेतेषां नाशनीयात् ।

સ વા એવ પશુરેવાલભ્યતે યત્ પુરોહાશઃ । તસ્ય યાનિ કિશારૂણિ તાનિ રોમાણિ । યે તુષા સા ત્વગ્ । યે ફલીકરણાસ્તદ્સૂક્ । યત્પિષ્ટં કિન્નસાસ્તન્મંસમ્ । ય ત્કચિત્કસારં તદસ્થિ । સર્વેષાં વા એવ પશૂનાં મેધેન યજતે યઃ પુરોહાશેન યજતે ।

અર્થાત્, પ્રથમ પુરુષમેધ થતો, એમાથી યજનું તત્ત્વ ઊડી જઈને ક્રમવાર અશ્વમેધ, ગોમેધ, અર્વિમેધ અને અજમેધ થયા. આખરે મેધ (યજતત્ત્વ) પૃથ્વીમા દાખલ થયો અને એમાંથી ધાન્યમા આવ્યોઃ ધાન્ય-ડાગર—એ એનાં છોડા છૂંછાં વગેરે લેતાં પશુ સમાન જ છે. અને ધાન્યના પુરોહાશથી યજન કરવું એ પશુયાગ કરતા બિલકુલ ભિન્ન નથી. યજનું તત્ત્વ ઊડી ગયા પછી પશુઓ અમેધ્ય (યજ માટે અપવિત્ર) થયા છે. માટે એમને ખાવાં નહિ.

આ ઉતારો જેમ પશુહોમને સ્થાને ધાન્યહોમ આવ્યાનું જણાવે છે

તેમ એક હોમને ટેકાણે બીજો હોમ શી રીતે દાખલ થયો તેની સંક્રાન્તિની રીત પણ ખતાવે છે. જે હિત્યતર ધર્મભાવના જન્મી તેણે પશુહોમનું મનમનામણું કરી એને સ્થાને ધાન્યહોમને સ્થાપી દીધો : અર્થાત્ ધાન્યમા જ પશુની કદપના કરીને જૂના ધર્મ સાથે દેખીતો સંબંધ રાખી વસ્તુતઃ નવો ધર્મ પ્રચલિત કર્યો. તે જ પ્રમાણે આ સમયનું ચિત્ર દોરનાર મૂત્રગ્રન્થોમા પણ મધુપર્કવિધિમા અતિથિને એક વખતે માંસ અપાતું (ભવજીતિ ઉત્તર-રામચરિતમાં જે સ્મરે છે એ ખરી પ્રાચીન સ્થિતિ હતી) એનું ચિહ્ન માત્ર એટલું જ રહ્યું કે અતિથિ આગળ વૃષ રજૂ કરવામાં આવતો અને એ એને સ્પર્શ કરી છોડી દેતો મનુસ્મૃતિમા લક્ષ્યાલક્ષ્યવિચારમાં અનેક જાતના માંસનો આહાર વર્ણવ્યો છે. પણ એમાં છેવટના સિદ્ધાન્ત પરત્વે સ્થિતિ એ જણાય છે —

ન માંસ મક્ષગે દોષો..... ... ।

પ્રવૃત્તિરેષા મૂતાનાં નિવૃત્તિસ્તુ મહાફલા ।

દેવાન્ પિતૃંશ્ચાર્ધયિત્વા ક્ષાદન્ માંસં ન દુષ્યતિ ।

અર્થાત્, માંસલક્ષણમા દોષ નથી.....; કારણકે એ જૂતમાત્રની સ્વાભાવિક વૃત્તિ છે, પણ નિવૃત્તિ અર્થાત્ માસત્યાગ એ બહુ ફળદાયી છે. દેવ અને પિતૃઓનું અર્ચન કરી જે માંસ ખાય છે તેને દોષ લાગતો નથી. આમા 'માંસલક્ષણમા દોષ નથી' એ વાક્યનો અર્થ જરા ગ્રીયુ-વટથી સમજવાનો છે. એ વાક્યમા સ્મૃતિકારનું તાત્પર્ય નૈતિક (Moral) દૃષ્ટિએ માંસલક્ષણનો બચાવ કરવાનું નથી, પણ પ્રાકૃત (Natural) દૃષ્ટિએ એ સ્વભાવસિદ્ધ પ્રાણિધર્મ છે એટલું જ ખતાવવાનું છે. (હકરલીના 'Evolution and Ethics'ના વાચનારને આ ભેદ સહેલાઈથી સમજાશે) આ આશયથી એ કહે છે કે—

પ્રાણસ્યાન્નમિદં સર્વં પ્રજાપતિરક્લપયત્ ।

સ્થાવરં જઙ્ગમં ચૈવ સર્વં પ્રાણસ્ય મોજનમ્ ।

ચરાણામન્નમચરા દંદિટ્ટિણામપ્યદંદિટ્ટિણઃ ।

અહસ્તાશ્ચ સહસ્તાનાં શૂરાણાં ચૈવ મીરચઃ ।

નાત્તા દુષ્યત્યદન્નઘાન્ પ્રાણિનોઽહન્યહન્યપિ ।

ધાત્રૈવ સુષ્ટા હ્યઘાશ્ચ પ્રાણિનોઽત્તાર ણ્વ ચ ॥

તાત્પર્ય કે એકબીજાનું લક્ષણ કરવું એ આ વિશ્વમાં પ્રવર્તી રહેલો વિશ્વકર્માનો નિયમ છે. પણ આ સ્વાભાવિક વૃત્તિ જેમ બને તેમ

શાસ્ત્રથી નિયમાવી જોઈ એ તે માટે દેવકાર્ય અને પિતૃકાર્યમાં જ સ્મૃતિ-કાર એના વિધિ કરે છે.

પિંટૃણાં માસિકં શ્રાદ્ધમન્વાહાર્યં વિદુર્બુધાઃ ।

તત્ત્વામિષેણ કર્તવ્યં પ્રશસ્તૈન પ્રયત્નતઃ ॥

ધૃત્ત્યાદિ. પરંતુ આ વિધિમાથી ધીમે ધીમે એને અપવાદ માનવા તરફ અન્યકાર દોગે છે—અને કહે છે :—

મધુપર્કે ચ યજ્ઞે ચ પિતૃદૈવતકર્મણિ ।

અત્રૈવ પશવો હિંસ્યા નાન્યત્રેત્યબ્રવીન્મનુઃ ॥

અર્થાત્—અહિંસા એ સામાન્ય નિયમ, અને એમાથી અમુક પ્રસંગે અપવાદ ક્યાં વિના આવ્યો નહિ માટે અપવાદ.

યા વેદવિહિતા હિંસા નિયતાઽસ્મિંશ્ચરાચરે ।

અહિંસામેવ તાં વિદ્યાદેહાદ્યર્મો હિ નિર્વૈભૌ ॥

એમ વેદવિહિત હિંસાનો સ્વીકાર—દેવકાર્યમાં અને પિતૃકાર્યમાં—એ સ્મૃતિકારથી છૂટી શક્યો નહિ, તથાપિ સત્યધર્મ—અહિંસાધર્મ—ની અસર એના આત્મા ઉપર પ્રબળ રીતે થવા લાગી છે; અને જો જન-સમાજ જોવો હોય તેવો લઈ એને માટે આચારના નિયમો રચવાની ફરજ સ્મૃતિકારની ન હોત તો કદાચ માંસનો એ સર્વ પ્રસંગે નિષેધ કરત—કારણકે એ આગ્રહપુરઃસર કહે છે કે—

સ્વમાંસં પરમાંસેન યો વર્ધયિતુમિच्छતિ ।

અનમ્યર્ચ્યં પિટૃન્ દેવાંસ્તતોઽન્યો નાસ્ત્યપુણ્યકૃત્ ॥

વર્ષે વર્ષેઽશ્વમેધેન યો યજેત શતં સમાઃ ।

માંસાનિ ન જ્ઞાદયેદ્યસ્તયોઃ પુણ્યફલં સમમ્ ॥

માં સઃ મક્ષયિતામુત્ર યસ્ય માંસમિહાદ્યમ્હમ્ ।

પતન્માંસસ્ય માંસત્વં પ્રવદન્તિ મનીષિણઃ ॥

જે માણસ પોતાનું માંસ ખીજતું માંસ ખાઈ ને વધારવા ઇચ્છે છે—માત્ર પિતૃઓને અને દેવોને અર્ચવાના પ્રસંગ શિવાય—તેના કરતાં વધારે પાપી ખીજે કાર્ત્ત નથી. વર્ષે વર્ષે એક અશ્વમેધ એમ સો વર્ષ અશ્વમેધ યાગ જે કરે, અને જે માંસનો ત્યાગ કરે—એ એતુ પુણ્ય મરણું છે. મને (માં) એ (સઃ) ત્યા (પરલોકમાં) ખાશે, જેને હું અહીં ખાઉં છું—એ કારણથી માંસને માં અને સઃ શબ્દ મેળવી ‘માંસ’ કહે છે.

આમ મનુસ્મૃતિનો નિર્ણય સામાન્યતઃ માસાહારની વિરુદ્ધ, શ્રાદ્ધમાં એની તરફ, અને વિચારશીલ જ્ઞાનમાર્ગીને માટે વિરુદ્ધ છે. એ નિર્ણય બૌદ્ધ કાળને આરભે પ્રજ્ઞના મ્હોટા ભાગથી સ્વીકારાતો હશે એમ સૂત્ર-ગ્રન્થો અને મહાભારતાદિક ગ્રન્થોના પુરાવાથી જણાય છે. આ ખડખડી અને અનેકમતસંકુલ નિર્ણય-સ્થિતિનો ખુલાસો શોધવા જઈશું તો ‘simple’ માંથી ‘complex’ એ ન્યાયે નહિ પણ ‘complex’ માંથી ‘complex’ એ ન્યાયે મળશે : અર્થાત્, આ એક જ ખીજનું વૃક્ષ નથી, પણ અનેક વહેણ એકઠા થઈ સરોવર ભરાયું છે; બંદે અનેક રંગના તનતુ એકઠા થઈ પટ વણાયો છે. એનું પૃથક્કરણ કરીએ તો કાંઈક આ પ્રમાણે સ્થિતિ જણાય છે :—

(૧) માંસાહાર અને માંસવડે દેવયજન એ અનેક પ્રાકૃત લોકનો સ્વભાવસિદ્ધ આચાર હતો;

(૨) એ આચાર ઉપર ખીજ સંસ્કારી પ્રજ્ઞના વા એ જ પ્રજ્ઞના સંસ્કારી વર્ગના આચાર વિચારની અસર થતાં—માંસનો ઉપયોગ કમી થયો;

(૩) પણ પૂર્વજની સ્મૃતિરૂપ અને તેથી રૂઢિને જેમાં સ્વાભાવિક રીતે જ અધિક પ્રાધાન્ય મળે, એવી શ્રાદ્ધની ક્રિયામાં હજી એ ચાલુ રહ્યા.

(૪) તે જ પ્રમાણે, જેઓ ધર્મના જીવ્યા વિચાર સુધી ચઢી શક્યા નહિ, અને અમુક બલિદાન આપીશ તો દેવ પ્રસન્ન થશે અને અમુક નહિ કહું તો કુદ્ધ થશે ઇલાદિ સ્વાર્થ અને વહેમના નીચ ધર્મમાં જ ભારાઈ રહ્યા, તેઓએ દેવતારાધનમાં માંસનો ઉપયોગ ચાલુ રાખ્યો.

(૫) પણ જેઓ શુદ્ધ ભક્તિ અને તત્ત્વચિન્તનને માર્ગે ચઢ્યા તેઓએ તૃતીય-ચતુર્થાશ્રમ સ્વીકારી એમાં માંસનો સર્વથા ભાગ કર્યો,

જે ઉચ્ચ ધર્મભાવનાએ માંસાહાર અને માંસના બલિદાન ઘટાડવામાં અને સામાન્ય રીતે હિન્દુ ધર્મને અહિંસાલિખુખ કરવામાં અત્યાર સુધી ભાગ લીધો હતો, એ જ ધર્મભાવના આ અરસામાં ભારતવર્ષને દિન પર દિન અધિક મુક્ત કરતી જતી હતી. એ ભાવનાના જુદા જુદા પ્રવાહ વિદોષોએ :—

(૧) ઉપનિષદોએ યજ્ઞયાગને પ્લવા દોષે મદદતા ચક્ષુરૂપા :—આ યજ્ઞરૂપી હોડીઓ કુખાડે એવી છે—એમ કરીને યજ્ઞ અને યજ્ઞ સાથે હિંસાને નિષેધી હતી, અથવા તો એ જ ઉદ્દેશ યજ્ઞના આધ્યાત્મિક દૃષ્ટિએ અર્થ કરીને સાધ્યો હતો. મૂળ, ઉપનિષદ્ તૃતીય કે ચતુર્થ આશ્રમ માટે જ

ચોળચેલાં હતાં એમ નિશ્ચયપૂર્વક કહી શકાતું નથી—એમ ન હતું એમ હું માનું છું—પણ ઉત્તરાશ્રમમા, જ્યારે વૃત્તિ પાકતી ત્યારે જ એનો ઉપયોગ ખરેખરો અને ઘણું ભાગે થતો એમ તો ખરું. તેથી આ અહિં સાધર્મ્ય એના પૂર્ણ સ્વરૂપમા ઉત્તરાશ્રમીઓનો જ ધર્મ હતો, (ચતુર્થાશ્રમમા પ્રવેશ કરતી વખતે પ્રથમ પ્રતિજ્ઞા સર્વ જૂતમાત્રને અભયદાન કરવાની જ હતી) એમ કહીએ તો ચાલે. આ જ કારણથી રાજની મૃગયા આશ્રમ આવતા અટકી જતી અને કોઈ પણ પ્રાણીને દુઃખ કરવું એ આશ્રમ-ધર્મ વિરુદ્ધ છે એમ મનાતું. આ ઉત્તરાશ્રમનો ધર્મ એ આશ્રમમાં પળાય અને છતાં બાકીના આશ્રમ ઉપર એની કોઈ અસર જ ન થાય એમ બને નહિ; એ આશ્રમના ઘણા ઉત્તમ ધર્મો ગૃહસ્થાશ્રમમાં વિધિ તરીકે મુકાયા નહોતા, ત્યારે પણ ગૃહસ્થાશ્રમમા અનેક જનોએ એ પાળવા માડ્યા હતા—અને તુલાધાર, જે જાતિએ વૈશ્ય હતો એ, જમજલિ મુનિ સાથેના સંવાદમા પશુચરને ‘ક્ષાત્રચર’ કહે છે. મનુસ્મૃતિની દ્વિધીભાવની સ્થિતિ એમની એમ પડી રહે એ શક્ય જ નહોતું. અહિં સાધર્મ્ય એક ખૂણેથી પ્રવેશ કર્યો હોત તોપણ તે ધર્મ પરિવર્ત કરી શકત—પણ આ તો હિન્દુ ધર્મને મધ્ય સ્થાને—પંચમહાયજ્ઞના અનુષ્ઠાનમાં જ—એનો સ્પષ્ટ વાસ હતો. અને મનુ મહારાજ પરિપૂર્ણ અહિં સાધર્મ્યપર્યન્ત ન પહોંચી શક્યા, તથાપિ એમણે આર્યધર્મનું મુખ તો એ દિશાતું જ સ્વીકાર્યું હતું. સમસ્ત પ્રજા એકદમ એ ઉચ્ચ ભૂમિકાએ ન પહોંચી શકી, તથાપિ એના સંસ્કારી જીવોએ જોયું કે—

न भूतानामहिंसाया ज्यायान् धर्मोऽस्ति कश्चन ।

यस्माच्चोन्दिजते लોકો जातु किंचित् कथंचन ।

સોઽમય સર્વભૂતેભ્યઃ સમ્પ્રાપ્નોતિ મહામુને ॥ —મ. મા.

=પ્રાણીમાત્રની અહિંસા—એ કરતા અઘિયાતો બીજો કોઈ ધર્મ નથી કોઈ પણ પ્રાણી કોઈ પણ રીતે જે માણસથી ત્રાસ ન પામે તે માણસ સર્વ પ્રાણીમાત્રથી પણ અભય પામે છે.

આ ઐકાન્તિક—સર્વથા—અહિંસાધર્મ વેદવિરુદ્ધ છે એમ વેદધર્મના એકદેશી જ્ઞાનવળાને કદાચિત્ ભાગે, અને જળજલિને લાગ્યું, ત્યારે એના ઉત્તરમાં તુલાધારે કહ્યું:—

नास्मि ब्राह्मणनास्तिकः ।

न यज्ञं च विनिन्दामि यज्ञवित्तु सुदुर्लभः ।

નમો બ્રાહ્મણયજ્ઞાય યે ચ યજ્ઞવિદો જનાઃ ।
સ્વયજ્ઞં બ્રાહ્મણા હિત્વા ક્ષત્રયજ્ઞમિહાસ્થિતાઃ ।
સુઘૈરર્થપરૈર્બ્રહ્મન્ નાસ્તિકૈઃ સંપ્રવર્તિતમ્ ।
વેદવાદાનવિજ્ઞાય સત્યાભાસમિવાનૃતમ્ ।

... .. ।
યદેવ સુકૃતં દ્રવ્યં તેન તુજ્યન્તિ દેવતાઃ ।

= હે જજ્ઞસિ ! હું બ્રાહ્મણોના ધર્મ પ્રત્યે નારિતકતા ધરાવનારો નથી. તેમ યજ્ઞની નિન્દા પણ કરતો નથી. પણ ખરો યજ્ઞ શો છે એ સમજનાર બહુ દુર્લભ છે. બ્રાહ્મણયજ્ઞને હું નમુ છું, અને યજ્ઞ તે શું છે એ ખરેખર જાણનારાઓને પણ હું નમુ છું; આ તો બ્રાહ્મણો પોતાનો—બ્રાહ્મણ—યજ્ઞ છોડી ક્ષત્રિયોનો યજ્ઞ પકડી બેઠા છે. તેમ બધા કરતા નથી, પણ જેઓ કોબી, પૈસોપૈસો કરનારા અને ખરું જોતા નારિતક છે તેવા બ્રાહ્મણોએ જ એ પ્રવર્તાવ્યો છે; તે વેદનો ખરો સિદ્ધાન્ત ન સમજીને, એને ખોટાને ખરું કરી બેસાડીને. જે સુકૃત—વિના પાપે કરેલું—હવિર્દાન છે તે થકી જ દેવતાઓ પ્રસન્ન થાય છે.

મહાભારતમાં ઉત્પત્તિ ઋષિના આખ્યાનમાં—આખ્યાનાન્તે સાર એ કાઢ્યો કે—હિંસા થકી મ્હોટામાં મ્હોટું તપ પણ નાશ પામે છે, ‘તસ્માદ્દિંસા ન યજ્ઞિયા’, વળી એ જ પુસ્તકમાં એક ‘પુરાતન ઇતિહાસ’ રૂપે વિચાર્યું રાજાના ઉપદેશ નોંધ્યો છે—એમાં એ રાજાએ એક યજ્ઞવાટમાં ગાયોનો વિલાપ સાંભળી ગાયોને અભયદાન આપ્યું કે—“સ્વસ્તિ ગૌભ્યોઽસ્તુ લોકેષુ”—અને પછી એ આશીર્વાદનું વિવેચન કર્યું કે—

અવ્યવસ્થિતમયૌર્દૈર્વિમૂઢૈર્નાસ્તિકર્તૃરૈઃ ।

સંશયાત્મમિરવ્યક્તૈર્હિંસા સમતુર્વર્ણિતા ॥

સર્વકર્મસ્વર્હિંસા હિ ધર્માત્મા મનુરજ્રવીત્ ।

કામકારા હિ હિંસન્તિ બહિર્વેદ્યાં પશુજ્જરાઃ ॥

તસ્માત્ પ્રમાણતઃ કાર્યો ધર્મઃ સૂક્ષ્મો વિજાનતા ।

આર્હિંસા સર્વભૂતેભ્યો ધર્મેભ્યો જ્યાયસી મતા ॥

નિમર્યાદ મૂખ અને નારિતક, સંશયથી ભરેલા અને સ્પષ્ટ સમજણ વિનાના, એવા જનોએ આ હિંસાધર્મ ચલાવ્યો છે. મનુ તો સર્વ કર્મમાં અહિંસાનો જ ઉપદેશ કરે છે, યજ્ઞવાટમાં જેઓ પશુઓને હણે છે તે શુદ્ધ ધર્મ ન ઓળખીને અને અમુક કામનાઓથી જ. માટે સમજી માણસે

પ્રમાણપુરઃસર સૂક્ષ્મ ધર્મ સમજી લઈને એ જ આચરવો જોઈએ; અને એ ધર્મ તે એ કે—

|| અहिंसा सर्वभूतेभ्यो धर्मेभ्यो ज्यायसी मता ||

સર્વ પ્રાણી પ્રત્યે દયા એ અન્ય ધર્મ કરતાં શ્રેષ્ઠ છે. ત્યારે આ હિંસાચર કયાથી આવ્યો? એના ઉત્તરમાં કહે છે :

सुरा मत्स्यो मधु मांसमासवः कृशरोदनम् ।

धूतैः प्रवर्तितं ह्येतत् नैतद्देहेषु कल्पितम् ।

मानान् मोहाच्च लोभाच्च लौल्यमेतत् प्रकल्पितम् ।

સુરા માસાદિક ધૂતોએ પ્રવર્તાવ્યાં છે. વેદમાં એ છે જ નહિ. અને એ લૌલ્યનું કારણ એમનાં માન, મોહ અને લોભ.

(૨) આમ એક તરફ જાનધર્મ પશુહોમને નિન્ધ કરાવતો હતો, તેમ ખીજી તરફ એ જ કાર્ય લક્ષિતપ્રધાન ભાગવત પંથ કરતો હતો. ભગવદ્દીતામાં યજ્ઞ એ આખા વિશ્વની ભાવના થઈ જાય છે; અને એ ફેરફાર અપૂર્વ વિચારપરિવર્તન નહોતો, પણ વેદના આદ્ય ભાગમાં યજ્ઞનું જે સ્વરૂપ બતાવ્યું છે તેનું જ એમાં સ્ફુટરૂપે પ્રતિપાદન થતું હતું. હિંસાત્મક યજ્ઞ સામે ભાગવત ધર્મને વિરોધ મહાભારતના નારાયણીય પર્વમાં સારી રીતે જણાય છે. એમાં વસુ ઉપરિચર નામે રાજાના યજ્ઞનું વર્ણન છે એમાં કહ્યું છે કે—

न तत्र पशुघातोऽभूत् स राजैवं स्थितोऽभवत् ।

વળી, ભાગવતધર્મમાં ‘પશુહિંસાનો નિષેધ કેટલા આગ્રહથી કરવામાં આવ્યો હતો એ શ્રીમદ્ભાગવતના નારદમુનિ અને પ્રાચીનગર્હિષ રાજાના સંવાદમાંથી જણાઈ આવે છે. એ સંવાદમાં રાજા જેણે અસખ્ય યજ્ઞ કર્યા હતા તેને નારદ કહે છે :—

भो भो प्रजापत राजन् पशून् पश्य त्वयाध्वरे ।

संज्ञापिताञ्जीवसंघान् निर्धृणेन सहस्रशः ॥

पते त्वां संप्रतीक्षन्ते स्मरन्तो वैशसं तव ।

संपरेतमयःकूटैश्छिन्दन्त्युत्थितमन्यवः ॥

= “હે રાજા ! તેં નિર્દયતાથી હજારો પશુઓ એ યજ્ઞમાં માર્યા છે એ જો : તેઓ, તારી ક્રૂરતા સંભારીને, ક્યારે એ મરે કે આ લોદ્ધાનાં શઓથી એને કાપીએ—એમ ક્રોધથી ભરાઈ, પરલોકમાં તારી વાટ જોતાં બેઠાં છે.”

(૩) આમ ઔપનિષદ અને ભાગવત ઉપદેશ પશુહોમને જોરથી નિન્દે છે, પણ તેઓનું કાર્ય પૂરેપૂરું ફતેહમન્દ થાત જ નહિ, જો હિન્દુ ધર્મના મધ્ય ભાગમાં જ—દેહમા વાંસાની કરોડ છે તેમ—એને ટેકવી રાખનાર જોઈતી અનુકૂલતા ન હોત તો. એ અનુકૂલતા વેદના આદ્ય ભાગના વા તે કરતા પણ કદાચ પૂર્વના કાળથી ચાલતા આવેલા પંચમહાયજ્ઞના ધર્મમાં રહેલી હતી. એ પંચમહાયજ્ઞમાંના જૂતયજ્ઞમાં પ્રાણીમાત્રની બન્ધુતા અનુભવવા માટે—પશુપંખી અને કીટ પર્યંતને—ગૃહસ્થે જાતે પ્રતિદિન અન્નદાન કરવાનો વિધિ હતો. આ પ્રતિદિન અનુભવાતા બન્ધુભાવે પંચયજ્ઞમાં અહિંસાને પહેલી મૂકી હતી—અને એ પંચયજ્ઞ આદ્ય, જૈન અને બૌદ્ધ સર્વનું એકસરખું ધન છે, લગભગ એક જ શબ્દોમાં એનું પ્રતિપાદન થયું છે. વળી આ અહિંસાધર્મની ભાવનાએ પ્રજાના ઔત્તર્ય ઉપર પણ ઘણી અસર કરીઃ વર્ષને જુદે જુદે ઋતુસન્ધિને કાળે ઋતિમાં જે યજ્ઞ કરવાના કલા હતા તેમા બહુ ભાગે પશુનું બલિદાન આપવામા આવતું એને સ્થાને ધાન્યનો પ્રયોગ દાખલ થયો—અને ઔત્તર્ય યજ્ઞોએ ધીમે ધીમે, કાળ જતાં, સ્માર્ત ઉત્સવોનું રૂપ લીધું.

(૪) આમ ઔપનિષદ, ભાગવત અને પંચયજ્ઞાનુષ્ઠાનના ધર્મે અહિંસા-ધર્મને વિસ્તાર્યો. પણ આ માર્ગમા બેટું સૌથી મ્હોટામાં મ્હોટું બેઠેલું મહાવીર સ્વામી અને ગૌતમ જુદે પ્રવતવિદ્યા ઉપદેશરૂપી છે. ગૌતમ જુદે હિંસા કરતા પણ વિશાળ અનર્થરૂપ જે વાસના થા અહંબુદ્ધિ ('આત્મવાદ')—જેમાથી સ્વર્ગની લાલસા અને સ્વર્ગર્થે યજ્ઞ ઉત્પન્ન થાય છે તે ઉપર—મૂળમાં જ—કુહાડો માર્યો—અને પ્રાચીન ઔપનિષદનો વૈરાગ્યધર્મ આરે વર્ણવ્યા વિસ્તાર્યો. આમ 'આત્મવાદ' અને વાસના સ્થાને હિંસા પણ કાઢી. મહાવીર સ્વામીએ સંસાર અને કર્મનાં બન્ધન તોડવા માટે તપનો મહિમા કહ્યો; પણ એમના આખા ધર્મને મોખરે—પંચવ્રતમા મુખ્ય વ્રત—અહિંસાને મૂકી. આ વ્રતનો સ્વીકાર એમના પહેલાંથી ચાલતો આવતો હતો, પણ એમણે એનો એવો સમર્થ ઉપદેશ કર્યો કે ઔપનિષદ અને ભાગવત ધર્મની બહાર—અનુસ્મૃતિમા વર્ણવી છે તેવી—જે દૈવીભાવની સ્થિતિ પ્રવર્તતી હતી તેમાંથી દેશના મ્હોટા ભાગને તાર્યો; હજારો સ્ત્રી-પુરુષોએ 'અહિંસા પરમો ધર્મઃ' એ સિદ્ધાન્તને જીવનનો મહામન્ત્ર કર્યો અને આજ હિન્દુસ્થાન અહિંસાધર્મના આચારવડે જ પૃથ્વીના સર્વ દેશોથી જે જુદા અંકાર આવે છે એ મહિમા ઘણે ભાગે મહાવીરનો છે. ગૌતમ જુદ અને મહાવીર સ્વામીના ઉપદેશને જ પ્રતાપે, પ્રાણીઓની હિંસા ન

કરવી એટલું જ નહિ, પણ પ્રાણીઓને સુખી કરવાં એવી ભાવના અશોક રાજાના વખતમાં દેશમાં સ્પષ્ટ સ્વપાઈ ગયેલી આપણે જોઈ એ છીએ. એ રાજાએ પોતે માંસાહાર ત્યજ્યો એટલું જ નહિ, પણ પશુઓને માટે ઔષધ-શાળાઓ બાંધી જેમાંથી આપણી પાંજરાપોળોની સંસ્થા ઉત્પન્ન થઈ છે. પણ અશોકનું સામ્રાજ્ય એ ખરેખર ‘ધર્મચક્રપ્રવર્તન’ રૂપ હતું અને તેથી એમાં જુલમી કાયદા કરતાં હૃદયના ઉપદેશથી કાર્ય કરાવવાની રીત વિશેષ હોઈ, હિન્દુસ્થાનના સર્વ ભાગમાંથી પશુહિંસા સર્વથા દુષ્પ્રથમ થઈ ગઈ હશે એમ અનુમાન કરી શકાતું નથી. ગમે તેમ હો, પણ એના સમય પછી હિન્દુધર્મના ગ્વેત કીર્તિપટ ઉપર સ્થાપ્ત છાંટા દેખાયા કરે છે.

‘અનુકરમામૃદુ’ પણ ‘પશુમારણકર્મદારણ્ય’ શ્રોત્રિય કાલિદાસના સમયમાં પણ છે. અશ્વમેધ યજ્ઞ વચ્ચે વચ્ચે થતા જાય છે, અને પશુહોમ કર્મનો સંપ્રદાય બ્રાહ્મણોના કેટલાક વર્ગમાં થોડોધણો પણ ચાલ્યા કરતો હશે એમ નિઃશંક અનુમાન થાય છે. કાદંબરી—જે લાખા સમાસ, લાખા વાક્યો અને એક શબ્દના અનેક અર્થ સમજવાની બુદ્ધિની વ્યાયામશાળા જ કે મનોહર વર્ણનોનો ચિત્રપટ જ નથી—એ હિન્દુસ્થાનની તે સમયની ધાર્મિક સ્થિતિ ઉપર બહુ પ્રકાશ નાખે છે. એમાંથી એક તરફ જળ્યાલિ મુનિના આશ્રમનું અને બીજી તરફ દ્રાવિડ ધાર્મિકતા નિવાસસ્થાનનું, એક તરફ મહાસ્વેતાના શિવાલયનું અને બીજી તરફ એ જ દ્રાવિડ ધાર્મિકની ચંડિકાના મંદિરનું વર્ણન મૂકશે તો હિન્દુસ્થાનના મેલા અને જીજ્ઞાષાને ધર્મવિભાગનું દર્શન થશે, અને એમાં ખરે આર્ય ધર્મ તે જીજ્ઞાષા છે, અને મેલો ધર્મ બહુશઃ અનાર્ધ—અને તે કિતરતી-જાતિના અનાર્ધ—તે જ છે એ અભિપ્રાય પ્રતીત થયા વિના રહેશે નહિ. આ અવલોકનનો હેતુ અહિંસા પરત્વે આપણા દેશની ખરી ઐતિહાસિક સ્થિતિ વર્ણવવાનો છે. એ સ્થિતિ બહુધા અહિંસાપ્રધાન છે—અને એને પરિણામે બંગાલ, પંજાબ, કાશ્મીર અને સિન્ધ બાદ કરતા હિન્દુસ્થાનના મોટા ભાગે—ખાસ કરી એના દ્વિજવર્ણ—હિંસા ત્યજી દીધી છે. એ સ્થિતિ સાધવામાં ઔપનિષદ અને ભાગવત ધર્મ, તેમ જ પંચ મહાયજ્ઞના અનુષ્ઠાનરૂપ સ્માર્તધર્મ (બ્રાહ્મણકાળથી ચાલતો આવેલો)—એઓએ ઘણો ભાગ લીધો છે; અને એ જ દિશામાં સૌથી માનવતુ કાર્ય જૈનધર્મે કર્યું છે. અને એ ધર્મે અહિંસાને આપેલું પ્રાધાન્ય સુપ્રસિદ્ધ છે એટલે જૈન ગ્રંથોમાંથી હું એ વચ્ચે ટાંકીને તમારો વખત લેવા માગતો નથી. હિન્દુ શાસ્ત્રમાં કોઈ કોઈ સ્થળે માંસાહાર અને માંસબલિદાનનાં વાક્યો જોઈને મૂંઝાવાતું નથી—એ

વાક્યો ઉપર ઢાંકપીછોડો નાખવાનો અપ્રામાણિક માર્ગ લેવાનું કાંઈ જ કારણ નથી; વસ્તુતઃ એ એ વાક્યો તે તે સમયની વસ્તુસ્થિતિના માત્ર અનુવાદરૂપ છે—અર્થાત્ પ્રચલિત આચાર એ નોંધે છે, પણ એ આચાર સારો છે કેમ એ પ્રશ્ન ન્યાં ભેટે છે ત્યાં—ઔપનિષદ, ભાગવત, પંચ-મહાયજ્ઞાદિક ધર્મ—જૈન ધર્મની પેઠે જ એક અહિંસાનો જ વિધિ કરે છે. અને જે વિધિ તે જ આપણું કર્તવ્ય; અનુવાદ તો પ્રાકૃત સ્થિતિનો પણ હોય.

સદ્ગૃહસ્થો, આ અહિંસાધર્મનો આપણા દેશનો ઇતિહાસ આપ-વામાં મેં આપનો ધણો વખત રોક્યો, પણ તેમ કરવામા મારો મુખ્ય હેતુ કેવલ વ્યાવહારિક જ છે, અને તે એ સૂચવવાનો કે એ ધર્મ આજણ અને જૈન બંનેનો છે—જૈનોએ એ સંપૂર્ણ જીવનમાં ઉતાર્યો છે, તો બ્રાહ્મણોએ એને ધર્મભાવના તરીકે માન્ય કર્યો છે, ભેદે તેઓ એને સંપૂર્ણ અમલમાં લાવી શક્યા નથી. તો હવે બ્રાહ્મણોની દરબ છે કે તેઓએ જૈનો સાથે મળી એ ધર્મનો જીવનમા સંપૂર્ણ સ્વીકાર કરવો ભેઈએ.

હવે હું આ વિષયની કેટલીક વ્યવહારુ બાબતો ઉપર આવું છું : દેશીરોને દિવસે પુરકારે, તેમ જ માનતા વગેરે બીજે અનેક પ્રસંગે દેવીના મંદિરોમા, પશુહિંસા થાય છે તે અટકાવવાના મંદિરોમા, પશુહિંસા થાય છે તે અટકાવવાના શાન્તિથી અને ઉપદેશથી પ્રયત્ન કરવા ભેઈએ :

કારણ કે આપણા વિશુદ્ધ ધર્મ ઉપર હિંસા કલકરૂપ છે. દેશીરોને દિવસે પાકો (મહિષ) મારવાથી દેવીએ કરેલો મહિષાસુરનો વધ આપણે અતુલવીશું નહિ. એ વધનો સાક્ષાત્કાર ત્યારે જ થશે કે જ્યારે અશ્વમેદી પાકો—જે ધ્રુમરાજ(ધૃત્યુ)હ વાહન કહેવાય છે—તે પાકોનો વધ કરીશું. દેવી આગળ નિર્દોષમા નિર્દોષ પ્રાણી અસંખ્ય બિચારાં બકરાંએને રેસીશું તેથી આપણું કલ્યાણ થવાનું નથી. ખરી 'અબ' તે 'અજામેકાં લોહિતચુક્રકુળ્લાં' એ શ્વેતાશ્વતર શ્રુતિમાં વર્ણવેલી અનાદિસિદ્ધ સર્વ, રબ્સ અને નમસની બનેલી પ્રકૃતિ છે—એને વિદારવી, અને એનો સંબંધથી અવિદ્યોપહિત અનાદિસિદ્ધ ચૈતન્ય 'અબ' રૂપ જે જીવ બનેલો છે તેનો નાશ કરવો—એ જ ખરું બલિદાન છે. પણ આજકાલ—ભેદે પૂર્વે પણ તેમ ન હતું એમ નહિ—કતલખાનામાં અસંખ્ય પ્રાણીઓનો વધ થાય છે ત્યાં પૂર્વેકિં યજ્ઞહિંસા અટકાવવાથી જ સન્તોષ માન્યે કેમ ચાલશે ? એ યજ્ઞહિંસા અને એ કતલખાના અટકાવવાં બંધરનાં છે, પણ એનો ખરો માર્ગ મારા નહિ સત પ્રમાણે દેશી રાજ્યોને

અને બ્રિટિશ સરકારને અરજી ઉપર અરજી કરવી કે બકરી ઈદ સામે સુલેહને ભંગ કરવો એ નથી. કોઈ પણ ધર્મનો આચાર ખરા હૃદયમાંથી ઉદ્ભવે નહિ ત્યાં સુધી એની કોઈ જ કિંમત નથી. દેશમાં અહિંસાનો ઉપદેશ વિસ્તારો અને પશુહોમ અને કતલખાનાં એની મેળે જતાં રહે એવું કરો. શુક્રવારના મેળામાં અને પર્યુષણના તહેવારોમાં કતલખાને લઈ જવાતાં પશુઓને—ખાટકીને મ્હોભાગ્યું દ્રવ્ય આપી છોડાવવામાં આવે છે. એ ખોટું નથી; જ્યાં સુધી આપણામાં દ્રવ્યની દરકાર ન કરતી, અને અર્થશાસ્ત્રના નિયમોથી ન અંબતી, એવી તીવ્ર જીવદયાની લાગણી છે ત્યાં સુધી જ જીવદયાનો વાવટો આપણે ભોલો રાખી શકીશું. પણ લાગણી સાથે વિચાર ભેળવીને, આપણી દયાને ખરેખર દયારૂપ કરીએ અને ખાટકીઓનાં ખીસાં આપણે એવી રીતે ન ભરીએ કે જેને પરિણામે વધારે જીવો ખરીદી વધારે જોરથી પોતાનો ધન્ધો તેઓ ચલાવી શકે, તે માટે આપણે સંભાળ રાખવી જોઈએ.

હિંસા એટલે કેવળ પ્રાણ હરવા એમ નથી. પ્રાણને હાનિ થાને કોઈ પણ પ્રકારની શારીરિક વ્યથા એ હિંસા છે, અને તેથી મૃગાં પ્રાણીઓને પડતાં દુઃખો જેમ અને તેમ ટાળવા આપણે મનુષ્યોએ પ્રયત્ન કરવો જોઈએ. આપણા જીવનવ્યવહારમાં પશુઓ સાધનભૂત થાય છે. તેમાં એ જે કામ આપે છે તેના બદલામાં આપણે એમને ખોરાક આપીએ છીએ, પણ મનુષ્ય તરીકે આપણી ફરજ માત્ર એ બદલો વાળવા કરતાં આગળ જાય છે. જ્યારે એ પ્રાણીઓ રોગ, વૃદ્ધાવસ્થા વગેરે કારણથી આપણને નકામાં થાય છે ત્યારે પણ એમનું પાલન કરવાની આપણી ફરજ છે. એ ફરજ સ્વીકારી આપણે પાંજરાપોળો બાંધી છે, પણ એની દુર્વ્યવસ્થાં બધી વખત અહિંસાધર્મવિમુખ જનો તરફથી હાંસી ઉત્પન્ન કરે છે. એ દુર્વ્યવસ્થામાં એક કારણ અધૂરી દ્રવ્યશક્તિ હોય છે, પણ વિશેષમાં અજ્ઞાન પણ એમાં થોડો ભાગ લેતું નથી. એ પાંજરાપોળો અર્વાચીન પશુવૃંદક અને સામાન્ય આરોગ્યશાસ્ત્ર તથા જનતુશાસ્ત્રનો પૂરેપૂરો લાભ લઈને કામ કરે તો આ ખોડાં દોરના નરક સુન્દર પશુપંખીઓથી વસેલા બગીચોઓ બની જાય. બેશક, એ કામને એમી શ્રેષ્ઠ ભૂમિકાએ પહોંચાડવા માટે અધિક દ્રવ્ય જોઈએ, પણ એ દ્રવ્ય આવી મળશે—ત્યારે આવી મળશે કે જ્યારે દ્રવ્યનો સારો ઉપયોગ થશે એમ તટસ્થ પ્રબળ વિશ્વાસ આવશે; તથા એ સ્થાનોમાં જેવા આવનાર સ્ત્રી-પુરુષોને આ પશુનાં સ્થાન મનુષ્યનાં વસતિગૃહો અને હોરિપટલો જેવા દેખાશે, અને પશુ અને

મનુષ્ય વચ્ચે તે બંધુભાવનો અનુભવ ઉત્પન્ન કરી શકશે. પશુઓ બિચારાં ધરડા, આધળાં કે પાગળાં થઈ ભય ત્યારે આપણા ઘરખર્ચનો મોજો ઉતારવા માટે પાંજરાપોળમાં મોકલવા એ જીવદયા નથી; બલકે પાંજરાપોળ ઉપર જેટલો ખર્ચનો મોજો ખસેડવામાં આવે તેટલા પૂરતી એ જીવહિંસા છે એમ કહીએ તો પણ ચાલે. તે માટે પશુ રાખનાર દરેક ધનવાન ગૃહ-સ્થતી ફરજ છે કે પશુને પાંજરાપોળમાં મોકલવામાં આવે ત્યારે એના બાકીના જીવનનો નિર્વાહ કરવા માટે ભેઈંતાં પૂરતાં નાણાં (હાલ કેટલેકે આકીના રકમ અપાય છે તેમ નહિ) એ સંસ્થામાં ધર્મદા આપવાં. આ વ્યવસ્થા પૂરેપૂરી અમલમાં ચૂકવામાં આવે તો પાંજરાપોળમાં કેવળ ધર્મદા તરીકે નભાવવાનાં માત્ર ગરીબ ખેડૂતોનાં અને રબારીનાં ઠોર જ રહે, અને એમનો જ ખરી રીતે આવા ધર્મદા ખર્ચ ઉપર હક છે.

ખીજું—જનાવર પ્રત્યે ફૂરતા અટકાવવાના કાયદાનો અમલ કરાવવામાં સર્વ જીવદયા સંસ્થાએ ચાલાક રહેવું ભેઈંએ. પશુઓ ઉપર શક્તિ કરતાં વધારે ભાર ન ભરવો, શક્તિ કરતાં વધારે કષ્ટાક કામ ન લેવું, શરીર ચાંદાં-વાળાં કે પગે ખોડાંગાતા પશુઓ ભેવામાં આવે તો એના ધણીને એનાથી કામ લેતાં અટકાવવો; એટલું જ નહિ પણ એટલામાં કર્તવ્યસમિતિ ન માનતાં એ પશુને પાંજરાપોળમાં લઈ જઈ એની સારવાર કરી સાજું કરી ધણીને સોંપવું. ધાત્રી, કુંભાર, ગાડીવાળા વગેરે ગરીબ સ્થિતિના પશુ ધંધાદાર શહેરી લોકોનાં પ્રાણીઓની સારવાર કરવામાં એમની સ્થિતિના પ્રમાણમાં તેઓ પાસેથી ખર્ચ લેવું. આ પણ એક પાંજરાપોળનું જરૂરી કર્તવ્ય માનવું અને તે માટે ફૂરતા ઇન્સ્પેક્ટરો રાખવા. પશુઓ માટેની દયા લોકમાં ખરેખરી કેળવાશે ત્યારે જ ગામમાંથી ફૂતરાં એકઠાં કરવા ઉપરાંત પાંજરાપોળનું ધણું કર્તવ્ય છે એ સમજવામાં આવશે.

આ સિવાય પશુઓની ભતિ સુધારવી અને પણ હું જીવદયાના કાર્યમાં ગણું છું. જેમ દાકતરનો ધર્મ માત્ર રોગ મટાડવાનો જ નથી, પણ રોગ થતાં અટકાવવાનો અને પ્રભની તંદુરસ્તી વધારવાનો છે, તેમ જીવદયાના ખાતાએ ગામડાંમાં ફરી, ઠોરની સ્થિતિથી ભણીતા થઈ, એમને રાખવાની રીતમાં ખેડૂતો પાસે સુધારો કરાવી તથા અરોગ અને બલવાન પશુસંતતિ થાય તેવી ચોક્કસલી કરી—પશુપાલનની લાવી મુશ્કેલીઓ પ્રથમથી ઓછી કરવાના પગલાં લેવાં ભેઈંએ. આ બાબતમાં હાલની સ્થિતિ માટે કદાચ કોઈક દારિદ્ર્યના બંધાર હશે, પણ એમનું અરાન પશુ એમાં કારણભૂત છે એમને પણ અનુભવતા પણ ઘણાં વર્ષો ચાલ્યા

કરવાથી અજ્ઞાન રૂપે જામી ગઈ છે એમ લાગે છે, એ દૂર કરવા આપણા ખાતાએ સરકારના વેટરિનરી (પશુવૈદ્યક) અને એગ્રીકલ્ચરલ (કૃષિ) ખાતાની મદદ લેવી જોઈએ, તેમ એ ખાતાને મદદ આપવી જોઈએ.

આમ સરકાર સાથે ગૂંથાઈને કામ કરવા ઉપરાંત પ્રજાના સર્વ લાગને આપણા કાર્ય પ્રત્યે આકર્ષવાની જરૂર છે. તે માટે મારી એક એ સૂચના છે—હું જોઉં છું તે પ્રમાણે “બોમ્બે હ્યુમેનિટરિયન લીગ” તરફથી એ અમલમાં પણ મુકાઈ ચૂકી છે—તે એ કે ધર્મ અને જાતિનો મેદ બાજુપર મૂકી દેશી, વિદેશી, ખ્રિસ્તી, હિન્દુ, બ્રાહ્મણ, જૈન, પારસી, મુસલમાન સર્વની આ પવિત્ર કાર્યમાં જે જે રીતે મદદ મળી શકે તે તે રીતે તે લેવી. કેટલાક ઉમદા પારસી ગૃહસ્થો—જેમ કે આપણા મિત્ર શૈલ ખા. બ. આદરજી મચ્છરજી દલાલ તથા મી. વીમા દલાલ એમણે તો એ કાર્ય પોતાનું જ કહ્યું છે, અને એમના સબંધથી આ સંસ્થાના સ્થાપકોને બહુ ઉત્સાહ મળે છે, પણ સામાન્ય રીતે પારસી ગૃહસ્થ ‘વેનિટરિયન’—ધાન્યૈક આહારી—ન થાય અને માત્ર ગાય માતાના રક્ષણ જેટલી જ મદદ આપે તો તે પણ બહુ કિંમતી મદદ તરીકે માનવી. અષો જરથુસ્ત્રે ઉપદેશેલા ધર્મમાં ખેતીના ધંધાને જે મહત્તા આપી છે અને તેને અંગે ગાય વગેરે પશુનું પાલન કરવાની જે ફરજ બતાવી છે—તે અસાધારણ માપની અને બહુ પ્રશંસાને પાત્ર છે. અને આપણા પારસી બન્ધુઓની સહાનુભૂતિ મેળવવામાં આવે તો પાજરાપોળો સુધારવામાં એ બાહોશ કામ બહુ ઉદાર અને સમર્થ સાબી આપી શકે, તે જ પ્રમાણે યુરોપિયનોના મ્હોટા લાગને માસપરિહાર કે ખોડાં દોરની સેવા પસંદ ન પડે, પણ સાળ પશુને બિલકુલ દુઃખી થવા ન દેવાં એ બાબતમાં તેઓની લાગણી બહુ તીવ્ર હોય છે, અને એટલા પૂરતી એમની મદદ લેવામાં આવે તો તે બહુ ઉપયોગી થવા સંભવ છે,

આમ વિશાળ પાયા ઉપર, નવે ધોરણે અને નવી વિદ્યાથી—પણ સ્વદેશી હૃદયથી—આ જીવનદયાની સંસ્થા આપણે ચલાવવી જોઈએ.

બહેનો અને બન્ધુઓ,—હું દીલગીર છું કે મારું લાષણ મારા ધાર્યા કરતાં, અને આપ સહન કરી શકો તે કરતાં લાંબુ થયું. હું એ હવે એકદમ બંધ કરું છું; માત્ર સારરૂપે ત્રણ મુદ્દા રજૂ કરું છું:—

(૧) અહિંસા લાભકારી છે; પણ લાભકારી હોવા ન હોવા એ વાણિજ્ય નથી, ધર્મ છે,

(૨) હિન્દુસ્થાનમાં—જેમ હાલ તેમ પ્રાચીન કાળમાં—અહિંસાધર્મ પૂરેપૂરો પળાયો નથી એ ખરું. પણ તેમાં કારણ કેટલીક ઐતિહાસિક અને અનિવાર્ય માનસિક સ્થિતિ છે. આર્ય-અનાર્ય સર્વ ધર્મ એક જ ધર્મરચનામાં સંગ્રહવા એ સ્હેલું ન હતું; તેમ દેવ અને પિતૃઓ રખે ને નારાજ થશે એ ભયથી કેટલાક અતિ પ્રાચીન રિવાજો, અહિંસાધર્મ વિસ્તર્યો છતાં પણ, સામાન્ય જનસમાજમાં ચાલુ રહ્યા. ઉચ્ચ સંસ્કારી જનોના આચારમાંથી એ ધીમે ધીમે નીકળી ગયા. આ વાસ્તવિક ઐતિહાસિક સ્થિતિ છે. પણ એમાં હિન્દુ ધર્મનું લક્ષ્ય તો હમેશાં અહિંસા તરફ જ રહ્યું છે અને પૃથ્વી ઉપર અહિંસાધર્મનું સૌથી વધારેમા વધારે પંચિપાલન કરનાર દેશ તે હિન્દુસ્થાન છે.

(૩) અહિંસાધર્મ એ માત્ર હૃદયની વૃત્તિ નથી. પણ મગજની યોજના અને હાથની ક્રિયા છે; માટે દેશકાળને અનુસરી પ્રજાના ઠોષપણ વર્ગની લાગણી દુખાય નહિ એ રીતે, તથા અનુકૂળતાને પૂરેપૂરો ઉપ-યોગ કરીને એટલે કે સરકારની તેમ જ પ્રજાના સર્વ વર્ગની મદદ મેળવીને—એ ધર્મને આપણા વ્યવહારમા મૂર્તિમન્ત કરવો જોઈએ.

આ માટે—હું સારી રીતે સમજું છું કે—મારા ભાષણ કરતાં બહુ સમર્થ પ્રેરક બળ આપને જોઈશે. એ બળ હિન્દુસ્થાનના હૃદયભૂત આર્યા-વર્તના મહાકવિ અને ભક્તપુરંધર શ્રી તુલસીદાસજી કરતાં કોણ વધારે સમર્થ શબ્દોમા આપી શકશે ?

दया धर्मको मूल है, पाप मूल अभिमान ।

तुलसी दया न छोड़ीये, जब लग घटमे प्राण ॥

यादेवीसर्वभूतेषु दयारूपेण संस्थिता ।

માટે—નમસ્તસ્યૈ નમસ્તસ્યૈ નમસ્તસ્યૈ નમો નમઃ ॥ (સપ્તશતી)

[વસન્ત, કાર્તિક, સં. ૧૯૭૪]

જુદેનો અને ભાઈઓ,

આપના આચાર્ય અને મહારા મિત્ર કૃપલાનીજીએ જે મધુર અને અને પ્રેમભર્યા શબ્દોમાં મને આવકાર આપ્યો, અને આપ સહુ જે આદરથી મહારા એ બોલ સાલણવાની ઉત્સુકતા દર્શાવી છે, તે માટે એમને તો મ જ તમારો હું આભાર માનું છું. ખરેખર, તમારા અભ્યાસના કામમાં મહારા ભાષણથી વિશ્લેષ પડે એમ હું ઇચ્છતો નહોતો જ અને એવો વખત લેવાનો મહારો હક નથી એમ મને લાગતું હતું. પણ પછીથી મને વિચાર આવ્યો અને આપના આચાર્ય એનું સમર્થન કયું કે આ પ્રાચીન ભાવનાને અતુસરનારી સંસ્થામાં આચાર્યના મિત્ર અતિથિ થઈને આવે તો શિષ્ટજનઆગમનનિમિત્ત અનધ્યાય પળાય એમાં દોષ નથી. હાલના વ્યુત્પત્તિશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ ખોટી રીતે, પણ વ્યવહારશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ બહુ સ્વચ્છ રીતે, ‘અતિથિ’-શબ્દનો અર્થ એક તિથિથી વધારે રહે નહિ તે એવો કરવામા આવે છે. હું પણ એ અતિથિ ધર્મનું રહસ્ય ધ્યાનમા રાખી આપની થોડી ક્ષણ જ લઈશ.

આપની આ સંસ્થામા ‘પ્રાચીન હિન્દનો ઇતિહાસ અને સંસ્કૃતિ’ને વિષય સહુ વિદ્યાર્થીઓને માટે ફરજિયાત છે કે નહિ એ હું જાણતો નથી. ઘણું કરીને નહિ હોય એમ ધારું છું. તેથી મહારી એક નમ્ર સૂચના છે કે એ વિષયને ફરજિયાત તો ન કરો પરંતુ એને માટે એક ન્હાની સરખી—દશેક વ્યાખ્યાનોની—એક વ્યાખ્યાનમાળા તો રાખો જ, જેથી વિદ્યાપીઠમા કેળવાઈને બહાર પડતા વિદ્યાર્થીઓ પ્રાચીન હિન્દનું ગૌરવ સારી રીતે સમજીને નીકળે.

આપણો ધર્મ એ અતિપ્રાચીન કાળથી ચાલી આવેલો સંસ્કારી જીવનનો પ્રવાહ છે. એ સંસ્કારી જીવનનું પ્રલવસ્થાન વેદ છે અને વેદ એટલે સંહિતા, બ્રાહ્મણ અને ઉપનિષદ. એમાંથી એક પણ અંગ વિના વેદ અને તેથી આપણું ધાર્મિક જીવન અપૂર્ણ રહે છે. સંહિતા એટલે ભક્તિ, બ્રાહ્મણ એટલે કર્મ, અને ઉપનિષદ એટલે જ્ઞાન; ભક્તિ કર્મ અને

* અમદાવાદમા રાષ્ટ્રીય વિદ્યાપીઠના મહાવિદ્યાલયમાં આ લેખને અંતે મૂકેલું સૂરદાસનું ૫૬ ઇશ્વરપ્રાર્થનારૂપે ગવાયા પછી, વિદ્યાર્થીઓને સંબોધીને આપેલું ધાર્મિક વ્યાખ્યાન. મૂળ કોઈક કોઈક સ્થળે જરા વિસ્તારી લીધું છે.

જ્ઞાન મળીને આપણું ધાર્મિક જીવન પરિપૂર્ણ થાય છે, અને તેથી એ જીવન માટે આપણે એ ત્રણે પ્રસ્થાન સેવવા જોઈએ. પરંતુ વેદ તે પણ આપણાં ધર્મના સૂત્રો જ. પછીનો આપણા ધર્મનો ઇતિહાસ તે એ સૂત્ર ઉપર લાખ્ય. અને લાખ્ય એટલે માત્ર વિવૃત્તિ યાને સૂત્રાર્થકથન જ નહિ, પણ પરિષ્કાર અને પરિપૂર્તિ. આ પરિષ્કાર અને પરિપૂર્તિની સઘળી શ્રેણીઓમાં આપણે અત્યારે ફરી શકીએ એટલો સમય નથી. માત્ર એક જ ને મને આ ક્ષણે સ્ફુરી આવે છે તે લઈએ.

વેદનો સંગ્રહ કયાં પછી વ્યાસજીએ પુરાણ અને ઇતિહાસનો સંગ્રહ કર્યો. કથું છે કે—

इतिहासपुराणाभ्यां वेदं समुपबृंहयेत् ।

विभक्त्यल्लभ्यतावेदो मामयं ग्रह(त)रिष्यति ॥

= ઇતિહાસ અને પુરાણ ચક્રી વેદનું સમુહબૃહણ કરવું. જે માણસ થોડુંક જ અર્થાત્ કેવળ વેદ જ જાણે છે અને જેણે બહોળું શ્રવણ—ઇતિહાસ પુરાણાદિકનું—કથું નથી તેનાથી વેદ ખડીએ છે કે રખે ને આ મહારો ઘાત કરે, મહેને છેતરે. ઇતિહાસ એટલે કે મહાભારત અને પુરાણ એ બેમાં પહેલું કથું એનો નિર્ણય કરવાનો અત્યારે યત્ન નહિ કરીએ. હમણા જ એક વિદ્વાને પુરાણ પહેલા એમ પ્રતિપાદન કર્યું છે. મહાભારતના અનુક્રમણિકાપર્વમાં આવું વચન છે.

चातुर्वर्ण्यविधानं च पुराणानां च कृत्स्नशः ।

.....

ઇત્યાદિ. એ જોતાં પુરાણ પહેલાં અને મહાભારત પછી એમ અનુમાન નીકળે છે. પરંતુ જે પુરાણોનો ઉલ્લેખ અહીં તેમ જ ઉપનિષદો અને બ્રાહ્મણ સુધ્ધામાં થયો છે તે પુરાણ તે હાલના પુરાણો નહિ, પણ એની મૂલભૂત આખ્યાયિકાઓ. ભાષાદિક આન્તર પ્રમાણ જોતા પણ હાલના પુરાણોનો સંગ્રહ હાલના મહાભારતના સંગ્રહની પછીનો છે. પરંતુ પુરાણોની દષ્ટિ દેવોમાં વિચરે છે તેટલે અંશે એ, મહાભારતની દષ્ટિ—જે મનુષ્યના ઐહિક જીવનના પર્યાલોચનની દષ્ટિ છે, તેના કરતાં પુરાણી છે. જેમ હોમરે દેવોને સ્વર્ગમાંથી પૃથ્વી ઉપર ઉતાર્યા, તેમ વ્યાસજીએ દેવોમાં વિચરતી પ્રગણી દષ્ટિને મહાભારતમાં પૃથ્વી પર લાવી મૂકી. પરંતુ મહાભારતમાં—‘આદાવન્તે ચ મધ્યે ચ હરિઃ સર્વત્ર ગીયતે’—એમ કૃષ્ણ ભગવાનને સૂત્રધાર બનાવી એનો મહિમા ગાયો,

આ. ૪૫

તોપણ સમગ્ર હરિવંશનું કીર્તન કરવું બાકી રહ્યું. એ મહાભારતના પરિ-
શિષ્ટરૂપ હરિવંશમાં કહ્યું. પણ ‘નિગમતરુ’નું રસ ટપકતું ફળ જે શુક-
દેવજીએ ચાખ્યું અને જેનો રસ હજી પૃથ્વી ઉપર વહા જ કરે છે તે
ભાગવત. મિ. હ્યૂમ નામના એક જાણીતા પાદરી બનારસ યુનિવર્સિટીમાં
આવ્યા હતા—જે ઘણું કરીને અહીં પણ આવ્યા હતા—એમણે કરેલાં
હિન્દુ ધર્મ સંબંધી કેટલાંક પ્રતિપાદનના ઉત્તરમાં પડિત માલવિયાજીએ
ભાગવતના શ્લોક ઉપર શ્લોકની મધુર ધારા વર્ષાવવા માંડી ત્યારે અકિત
થઈ મિ. હ્યૂમ વારંવાર કહેવા લાગ્યા કે, “હું આમાંનું કંઈ જ જાણતો
નહોતો. અંગ્રેજીમાં આ અમને કેમ આપવામાં આવતું નથી?” ભાગવતનો
મહિમા પશ્ચિમે હજી જાણ્યો નથી, ‘Sacred Books of the East’
માં એ મહાન ગ્રંથ દાખલ થયો નથી, એ પશ્ચિમના વિદ્વાનોની જડના
જાણીતો છે. ભાગવતનો વાસ્તવિક મહિમા એથી ઘટતો નથી.

અહીંથી આગળ ગંગાના વિશાળ પટમાંથી ન્હાની ન્હાની નહેરો
નીકળે છે, જે વિશાળ નથી પણ ઝીંડી તો છે. પરંતુ એના અનુસરણ માટે
અત્યારે વખત નથી.

કહો તો હવે રૂપક બદલીએ. આ વીથિમાં જે ચિત્રો ભેતા ભેતા
આપણે આશીએ છીએ તેમાંનું એક પાછળ ગયેલું ચિત્ર, જેના ઉપર
આપણી નજર બરાબર ફરી નહોતી, તેથી સામે ઉભા રહી એને વિશેષ
ઝીણવટથી અવલોકીએ.

ફરી સ્મરણ કરો : વૈદિક વાડમયના ત્રણ વિભાગ જાણીતા છે—
સંહિતા, બ્રાહ્મણ અને ઉપનિષદ. એ વિભાગ જેમ વાડમયના પ્રકાર પ્રમાણે
પડેલા છે તેમ કાલક્રમને પણ તે અનુસરે છે. એટલે વિદ્વાનોએ સંહિતાકાળ,
બ્રાહ્મણકાળ અને ઉપનિષદકાળ એમ ત્રણ કાળ પાડી એની સંસ્કૃતિનાં
લાક્ષણિક તત્ત્વો નિરૂપ્યાં છે. સંહિતાકાળ એટલે ઋગ્વેદના મન્ત્રો ગોંઠીને
સંહિતા રચવામાં આવી ત્યાં સુધીના સમયમાં ઋષિઓને પરમાત્માનું દર્શન
આ પ્રતોદશ્યમાન પ્રકૃતિમાં સીધું અને સ્વરળ રીતે થતું, અને એમાં
દેવોની ઉપાસના પણ સાદા વચ્ચે દ્વારા કરવામાં આવતી. તે પછી બાકીની
સંહિતાઓ— યજુરાદિક—અને બ્રાહ્મણ મળીને કાલક્રમમાં બીજું પગલું
ભરાયું. અને તે પછી આરણ્યક અને ઉપનિષદનું ત્રીજું ભરાયું.

આ બીજા બ્રાહ્મણકાળ સામે એક મ્હોટો આશ્લેષ એ કરવામાં
આવે છે કે એમાં બ્રાહ્મણોએ પોતાની સત્તા જનસમાજ ઉપર જમાવી

દીધી, અને દેવોની સાદી અને સીધી ઉપાસનાને બદલે કર્મજનન વિસ્તારી મૂકી. આ આક્ષેપ એમાં જેટલું દોષદર્શન સમાયેલું છે તેટલો સાચો છે, પણ ગુણદર્શન નથી તેટલો ખોટો છે. બ્રાહ્મણકાળના ગુણ એ કે, (૧) એક પ્રભુપતિની—ઈશ્વરની—ભાવના દૃઢ થઈ; (૨) સમાજના જે અનાર્થવર્ગ એનામાં પણ પરમાત્મા વસેલો છે એ સમજણ જાગી [જુવો યજુર્વેદનો રુદ્રાધ્યાય] અને (૩) યજ્ઞના વિસ્તારની સાથે, યજ્ઞનું તત્ત્વજ્ઞાન પણ થયું; એ આ રીતે કે—યજ્ઞ વિશ્વનું રૂપક છે અને એના મધ્યમાં હિરણ્યગર્ભ—વિશ્વાત્મા—રહેલો છે એ સમજણ પ્રકટ કરવા માટે યજ્ઞની અમુક આકૃતિની વેદિ રચી એના મધ્યમાં હિરણ્યમય યજ્ઞપુરુષની મૂર્તિ સ્થાપવાનો વિધિ કરવામાં આવ્યો.

હવે—અત્યારે વૈદિક કાળનો ધાર્મિક ઇતિહાસ કથવાનો આશય નથી. પણ માત્ર એક જ વાત સારરૂપે ખેંચવાની છે તે એ કે એ સમયમાં કર્મના ગર્ભમાં જ્ઞાન હતું. કુર્વન્નેવેહ કર્માણિ જિજીવેવેત્ શતં સમાઃ—સો વર્ષ કર્મ કર્યા કરો; પણ યદેવ વિદ્યાયા કરોતિ તદેવ ધીર્યવસ્તરં મશસિ—જે કર્મને અમુક રીતે સમજે છે—અર્થાત્ એમાં જ્ઞાનની દૃષ્ટિથી જુવે છે—તેનું કર્મ વધારે બળવાળું થાય છે.

આ જ શ્રદ્ધાની દૃષ્ટિ, આ જ યજ્ઞભાવના, આ જ એ યજ્ઞભાવના સાથે જોડાયેલું તત્ત્વચિન્તન—હજારો વર્ષ ઉપર ચર્ચા ગયેલા ઋષિઓની પ્રતિભામાંથી ઉપજતી તમારા વર્તમાન જીવનમાં પ્રકટ કરો.

આ રેટિયો * એ તમારો તત્ત્વયમ x છે. યજ્ઞ જેટલી પવિત્ર શુદ્ધિથી કાંતવાનું અને વણવાનું કર્મ કરો—પણ તે સાથે એ યજ્ઞની ક્રિયામાંથી જ્ઞાન પણ પામો. રૂમાંથી સૂતરનો તાંતણો ખેંચો તે જ રીતે તમારા મગજ-માંથી શુદ્ધિનો તાંતણો પણ ખેંચો; એ જેમ ઝીણો અને લાંબો તેમ સુંદર. ખેશક એ તૂટી જાય તેમાં શોભા નહિ, એ તો નિર્બળતાનું ચિહ્ન, પણ જાડી શુદ્ધિ કે જાડા સૂતરમાં કાંઈ ખાસ વખાણવા જેવું નથી. શુદ્ધિ અને સૂતર તો જેમ ઝીણાં અને લાંબાં તેમ જ સારું.

તમે પૂછશો કે આટલો બધો શુદ્ધિનો મહિમા શા માટે? હૃદયનું અને ચારિત્રનું શું? એનો ઉત્તર કે સિદ્ધાન્તમાં એની અવગણના નહિ જ,

* આ વિચાર મને જુવેમાં મહાત્માજી રેંટીએ ખેસી સૂતર કાંતતા હતા અને હું ખાસે ખેડો એમની સાથે વાતચીત કરતો હતો તે વખતે, મગજમાં આવેલા.

x 'ચિત્તાન' કહું?

પણ હૃદયના અને ચારિત્રનાં ગીત એટલાં બધાં ગવાય છે કે આજ એ ગાયકગણમાંથી એક ગાયક એણે રહેશે તો એટલાથી એને મહિમા ઘટશે નહિ. શુદ્ધિ વિના હૃદય આંધળું છે, અને ચારિત્ર્ય પણ જડ છે. હું ચારિત્ર્યની બાબતમાં ચોખ્ખો સોક્રેટિક—સોક્રેટિસનો અનુયાયી—હું, નીતિ તે જ્ઞાન અને અનીતિ તે અજ્ઞાન. જ્ઞાનમાં નીતિ સમાઈ જ જાય, અને અનીતિ તે જ્ઞાનને અલાભે જ સંભાવે. હું મનુષ્યની એવી દુષ્ટતા કે નિર્બળતા માનતો નથી કે, 'મને સારો માર્ગ તો છે છતાં હું ખોટો માર્ગે ચાલું છું', એમ એ ખરેખર કહી શકે. પણ આ જ્ઞાન એટલે લાલાલાની ગણતરીની સમઝણ એમ નહિ, પણ નીતિની પ્રતિભા—નીતિનું એના સુંદર અને પ્રતાપી સ્વરૂપમાં નેત્ર આગળ ઝગમગવું.

પણ આમ શુદ્ધિના ઝીણા અને લાંબા તાર કાઢ્યા પછી એ તારને આત્મામાં વણવાનું કામ બાકી રહે છે. એ કામ વણાટના જેવું જ કઠણ છે, પણ વણાટ જેટલું જ આવશ્યક છે. સૂતરના ગૂંછળાંમાંથી પટ ન વણાય ત્યાં સુધી એ ગૂંછળાં શા કામનાં? શુદ્ધિના પદાર્થ બાહ્ય પદાર્થ મટીને આત્મરૂપ બની ન જાય ત્યાં સુધી એ આત્મા ઉપર ભાર, આત્માનું સત્ત્વ નહિ. તમારા પાઠ એ તમારા નિશ્ચય થવા જોઈએ. આપણા વિદ્યાર્થીઓ ઉપર આ એક ખરો—ખોટો મ્હોટો આક્ષેપ છે કે એઓ જે જ્ઞાન સંપાદન કરે છે તે પરીક્ષાના પત્રમાં લખી જવા માટે જ હોય છે, એ જ્ઞાન એમના અંતરમાં ઊતરી એમના જીવનનો પ્રકાશ બનતું નથી. અર્થશાસ્ત્ર, સમાજશાસ્ત્ર, રાજ્યશાસ્ત્ર આદિનું જે જે જ્ઞાન મેળવે તેને તમારા સિદ્ધાન્ત બનાવી દો. શુદ્ધ શુદ્ધિથી સત્ય પ્રાપ્ત કરવા માટે જ અધ્યયન કરો અને અધ્યયનને પરિણામે જે નિર્ણય થાય તેને જ અનુવર્તો; જેમકે, રાજ્યશાસ્ત્રનું અધ્યયન કરતા કરતા તમને એમ જણાય છે કે પ્રજાશાસન (Democracy) સારું નથી વા એ અસુક નિયમન સાથે જ સારું છે (હું માત્ર ઉદાહરણ જ લઉં છું, મહારા પોતાના સિદ્ધાન્તનું સૂચન કરતો નથી), તો એ પ્રકારનો તમારો સિદ્ધાન્ત કરી દેજો, જીવનમાં જેમ જેમ અનુભવ થતો જાય વા વિશેષ મનન કરતા જાઓ તેમ તેમ જરૂર લાગે તો એ સિદ્ધાન્ત ફેરવજો. પણ પુસ્તકની વિદ્યાને પુસ્તકની જ રહેવા દેશો નહિ, એને તમારા આત્મપટમાં વણજો.

આ વિદ્યાકાળમાં તમે જે શુદ્ધિના તારો કાઢશો તે ઉપરાંત જીવનના અનુભવકાળમાં પણ ખીજ અનેક તારો તમારા નીકળશે—એ સઘળાને એકબીજાની સાથે સુશ્લિષ્ટ રીતે જોડવા એ મ્હોટું માનસિક વણાટકામ છે,

હવે એકદમ ચ્હાગ છૂટા-છગવા વિચારોની ગતિ બંધ કરું. મેં તમારો ધાર્યા કરતાં વધારે સમય લીધો, તે માટે ક્ષમા કરશો. તમે જે શુદ્ધ વિદ્યારસથી અને સ્વાતન્ત્ર્યના ગ્રેમથી આ સંસ્થામાં ભેડાયા છો તે માટે તમને ધન્યવાદ અને અભિનન્દન ઘટે છે. સ્વશક્તિમાં શ્રદ્ધા રાખીને કર્તવ્યપરાયણ થાને, પણ તે સાથે આત્મામાં નમ્રતા રાખી હમણાં જ સૂરદાસના પદમાં × ગાયું તેમ આપણી “લાજ” અને “ટેક” રાખવા માટે હમેશાં પ્રભુની પ્રાર્થના કરજો. પણ પ્રાર્થના કરે તે શ્રદ્ધાથી કરજો — પ્રભુ જેણે દ્રૌપદી વગેરેની લાજ રાખી છે તે આપણી પણ રાખશે એમ ખરા હૃદયથી અને પૂર્ણ દૃઢતાથી માનજો. સૂરદાસની માફક ન્યારે ચર્મચક્ષુ આંધળાં થાય ત્યારે આત્માની જ્યોતિથી એ ‘લાજ’ રાખનાર પ્રભુનાં દર્શન કરજો.

[વસન્ત, જ્યેષ્ઠ, સં. ૧૯૮૦]

* રાગ કાફી—દીપચંદી તાલ

બવ કી ટેક હમારી । લાજ રાખો ગિરિધારી ॥ ૧ ॥

જૈસી લાજ રાખી અર્જુન કી, ભારતયુદ્ધ મૈંહારી ।

સારથિ હોકે રથકો હાંકો. ચક્રસુદર્શનધારી ॥

મક્તન કી ટેક ન ટારી ॥ ૧ ॥

જૈસી લાજ રાખી દ્રૌપદી કી, હોને ન દીની ઉઘારી ।

જૈંચત જૈંચત દો ભુજ થાકે, દુઃશાસન પચહારી ॥

ચીર વઢાયો મુરારી ॥ ૨ ॥

મુરદાસ કી લાજ રાખો, બવ કો હૈ રક્ષવારી ?

રાધે રાધે શ્રીવર પ્યારો શ્રીવૃષભાન ડુલારી ॥

શરણ તક આયો તુમહારી ॥

૬ : સર્વધર્મપરિષદ્

(પ્રમુખનું ભાષણ)

ય' શૈવાઃ સમુપાસતે શિવ ઇતિ, વ્રહ્મેતિ વેદાન્તિનો,
વૌદ્ધા બુદ્ધ ઇતિ, પ્રમાણપટ્તવઃ કર્તેતિ નૈયાયિકાઃ ।
અર્હંશિત્યપિ જૈનશાસનરતાઃ, કર્મેતિ મીમાંસકાઃ,
સોડ્ય' નૌ વિદધાતુ વાંછિતફલં ત્રૈલોક્યનાથો હરિઃ ॥

મહારા ઉદ્ધારચેતા ધર્મપ્રેમી ભાઈઓ અને બહેનો,

સમુચિત મંગલાચરણ કર્યા પછી, મહારુ' પહેલું કર્તવ્ય આપના પ્રતિ એક કૃતજ્ઞતા પ્રકટ કરવાનું છે. આપે મને આ પરિષદનું પ્રમુખપદ આપ્યું તે માટે હું આપનો અત્યંત ઋણી છું. વિશેષે કરી, એટલા માટે કે હું સનાતનધર્મી છું એ સુવિદિત હોવા છતાં પણ મહારા આર્યસમાજ ભાઈ-ઓએ મને આ ગૌરવનું સ્થાન આપ્યું છે. આ સંબંધમાં મહારી આપને એક પ્રાર્થના છે : ધર્મનો પ્રાણ સત્ય છે, અને મને જે સત્ય લાગે તે જો હું ધર્મપરિષદમાં ન કહું તો ખીજે ક્યાં કહું ? તેથી મારા કથનમાં કોઈ અરુચિકર અંશ આવી જાય તો તે આપ શાન્તિથી શ્રવણ કરશો. ખીજી પણ એક પ્રાર્થનાઃ મને હિન્દી ઉપર અતીવ પ્રેમ છે અને હિન્દી તે હિન્દની ગૃહભાષા થવી જોઈએ એમ હું માનું છું, તોપણ એ મારી માતૃ-ભાષા નથી એ કારણથી મહારા હૃદયના અને છુદ્ધિના ભાવ અને વિચાર મહારી ભાગીતરી હિન્દીમાં હું બરાબર બતાવી નહિ શકું. તોપણ માત્ર આપની આશા શિરોધાર્ષ સમજીએ આ પદ સ્વીકાર કરવાની કૃતજ્ઞતા કરી છે. આપ મારી ન્યૂનતા સહી લેવાની કૃપા કરશો એવી આશા રાખું છું

આપની આજ્ઞાનુસાર મહારુ' આજનું કર્તવ્ય જગતના પુરાતન અને વર્તમાન ધર્મોના સ્વરૂપ સંબંધી વિચાર કરવો અગર તો એમના ઇતિહાસનું સ્મરણ કરવું એ નથી; પણ કેવળ ભારતવર્ષના વર્તમાન ધર્મોમાં, એનો અંગમૂલ એક વિષય “ઈશ્વર સંવન્ધી જ્ઞાન” એની ભૂમિકા રચવાનો છે. અર્થાત્ પ્રાચીન, ઇજિપ્ત, એસીરિયા, આદિદેશ, બેબિલન, ગ્રીસ, રોમ, ચીન આદિ દેશોના પુરાતન ધર્મના વિષયમાં કોઈપણ કહેવું એ અપ્રાસંગિક ગણાશે. વિદ્યમાન ભારત વર્ષના હિન્દુ (જેમાં જૈન

- * કાંગડી ગુરુકુલ રજત મહોત્સવ પ્રસંગે (હરિદ્વાર પાસે કાંગડીમાં આર્ય-સમાજનું ગુરુકુલ છે ત્યાં) સર્વધર્મપરિષદમાં પ્રમુખ તરીકે આપેલું ભાષણ.

સીખ વગેરેનો પણ સમાવેશ થાય છે), મુસલમાન, ખ્રિસ્તી, યાહુદી, પારસી આદિ ધર્મોમા ધર્મિય સંબંધી કેવા કેવા વિચારો થયા છે એનું નિરૂપણ પણ કેટલાક નિબંધો દ્વારા તે તે ધર્મના વિકાસ આપની સમક્ષ કરશે. અને તેઓને કરવાનું તે હું જ કરી દઉં એમા તેતે વિકાસોના અધિકાર ઉપર અનુચિત આક્રમણ થાય. એ વિષયમા જે કાંઈ કહેવું જોઈએ તે જરૂર હશે તો અન્તમાં જ કહીશ.

૧

સર્વ ધર્મોના પરસ્પર આદર હોવો જોઈએ એ દષ્ટિ ધર્મિગ્રાહક પ્રમાણથી જ, અર્થાત્ આ પરિપદ્ના સ્વરૂપથી જ, આપણા સંમેલનમાં રહી છે. પરંતુ એવી દષ્ટિ કેવળ વર્તમાન કાળમાં જ પ્રકટ થઈ છે એમ ન સમજવું. એ હજાર વર્ષ ઉપર અશોક મહારાજએ આવા સંમેલનની ઇષ્ટતા અને સંપ્રદાયોને પરસ્પર આદર કરવાનો બોધ પોતાના શિલાલેખોમાં પ્રકટ કર્યો હતો. એ કહે છે—

“ દેવાનામ્પ્રિય પ્રિયદર્શી રાજા વિવિધ દાન અને પૂજાથી ગૃહસ્થ અને સંન્યાસી સર્વ સંપ્રદાયવાળાઓનો સત્કાર કરે છે. પણ દેવાનામ્પ્રિયને દાન અને પૂજાની એટલી દરકાર નથી જેટલી આની છે કે સર્વ સંપ્રદાયોના સારતત્ત્વની વૃદ્ધિ થાય. સંપ્રદાયોના સારની વૃદ્ધિ અનેક પ્રકારે થાય છે, પણ એનું બીજ વાકસંયમ છે; અર્થાત્, લોક કેવળ પોતાના સંપ્રદાયનો આદર કરે અને બીજાના સંપ્રદાયની અકારણ નિન્દા ન કરે.....કેસકે કોઈને કોઈ કારણથી સર્વ સંપ્રદાયનો આદર કરવો એ લોકનું કર્તવ્ય છે. એમ કરવાથી પોતાના સંપ્રદાયની ઉન્નતિ અને બીજાના સંપ્રદાયને ઉપકાર થાય છે. એથી જિલદું જે કરે છે એ પોતાના સંપ્રદાયને પણ હાનિ પહોંચાડે છે, અને બીજાના સંપ્રદાયને પણ અપકાર કરે છે, કારણ કે જે કોઈ ખોટા સંપ્રદાયની ભક્તિમા આવીને પોતાના સંપ્રદાયની પ્રશંસા કરે છે અને બીજાના સંપ્રદાયની નિન્દા કરે છે એવા વિચારથી કે મારા સંપ્રદાયનું ગૌરવ વધે એ ખરું જોતાં પોતાના સંપ્રદાયને પણ પૂરી હાનિ પહોંચાડે છે. સમવાય (સંમેલન) + સારો છે, જેથી લોક એક-બીજાના ધર્મને ધ્યાન દઈને સાંભળે, અને સાંભળવાની ઇચ્છા

* એક હિન્દી ભાષાન્તરમા ‘સમવાય’નો અર્થ ‘મેલ-જમેલ’ એટલે કે મેળ, એકવાકચતા એવો કર્યો છે, પણ મૂળનો સંબંધ જોતાં એ ઠીક લાગતો નથી.

૬૨* સમવાયો ઇવ સાધુ:—કિંતિ । અમમમસ ધમ્મં ધુણેષુ સુધુષેયુ ચતિ ॥”

અશોક મહારાજના આ મંગળ ઉપદેશનું રમણ કરી સર્વધર્મ-સમવાયનું મુખ્ય પ્રયોજન કે એ સર્વધર્મનો પરસ્પર મેળ એ વિષયને કાંઈક વિચાર કરીએ.

૧. અનેક ધર્મને રચાને એક ધર્મ સંપાદન કરવાનો એક માર્ગ એ છે કે અન્ય સર્વ ધર્મનો તરવાર, અગ્નિ કે નિન્દાના બળથી નાશ કરીને આપણો પોતાનો ધર્મ સ્થાપિત કરવો. પણ આ અત્યંત કૃત્સિત, દુષ્ટ જંગલી માર્ગ છે. અને ધર્મનું યથાર્થ સ્વરૂપ જે સમજે છે તે આ માર્ગ કદી સ્વીકારી ન શકે. તોપણ ખેદની વાત છે કે આ માર્ગ જોકે ધાર્મિક આશયથી તોપણ વિપરીત છુદ્ધિથી મનુષ્યે ડેટલીક વાર ગ્રહણ કર્યો છે. પણ આ માર્ગથી ધર્મ નહિ પણ ધર્માભાસ જ પ્રાપ્ત થાય છે. કારણ કે એથી જે માનસિક, વાચિક અને કાયિક ક્રિયા ચાલે છે એ ધર્મના તત્ત્વથી વિરુદ્ધ છે; એટલું જ નહિ પણ એ અમુક ધર્મ વધારવામાં પણ ઉપકારક થતી નથી. હું મહારા દેહને હિન્દુ કહેવડાવું કે મુસ્લિમ, રોમન કેથલિક ઇસાઈ. કે પ્રોટેસ્ટન્ટ ઇસાઈ એથી ખરેખર હું તે તે ધર્મનો નથી થઈ શકતો. મહારા જીવનમાં મેં મહારા ધર્મને ભર્યો છે કે નહિ, મહારું જીવન મહારા ધર્મની ભાવનાથી ઘડાયું છે કે નહિ, એનાથી જ મહારું તે ધર્મનું અનુયાયીપણું સિદ્ધ થઈ શકે છે. એથી નહિ કે વસ્તીપત્રકમાં મેં મહારા ધર્મનું નામ હિન્દુ નોંધાવ્યું છે કે મુસલમાન.

૨. ધર્મની અમેકતામાંથી એકતા ઉપભવવાનો બીજો રસ્તો એ હોઈ શકે છે કે કાંઈ જ કરવું નહિ, અને કાળબળને શરણ થઈ બેસી રહેવું. મનુષ્યસંસ્કૃતિનો આ એક નિયમ છે કે ત્યારે અનેક સંસ્કૃતિઓ એક સ્થાનમાં સંમિલિત થાય છે ત્યારે એમનો પરસ્પર સંબંધ થઈને એમાંથી એક વિજયી થાય છે અને બીજી પરાભવ પામે છે અને અભિશૂન્ન થાય છે, અર્થાત્ દબાઈ જાય છે; અગર તો સર્વ એકબીજામાં મળીને એમાંથી એક નવો જ પ્રકાર વા રૂપાન્તર ઉત્પન્ન થાય છે. એશિયામાં સિકંદર (૩૩૬-૩૨૩) બાદશાહનો વિજયધ્વજ ફરક્યો એનું પરિણામ એ આવ્યું કે એશિયાની પ્રજા જે તે વખત સુધી Nationalism જ ભણતી હતી તે Internationalism માં દાખલ થઈ; અર્થાત્ જે પ્રજા પોતપોતામાં જ

પુરાઈ રહી હતી તે એકખીજ સાથે સંબંધમાં પડેવાઈ, અર્થાત્ દરેક પ્રજાને પોતાની બહાર જોવાની દૃષ્ટિ આવવા લાગી. આથી થયું એ કે જ્યારે ખ્રિસ્તી ધર્મ પ્રકટ થયો ત્યારે એ પણ, કેવળ ચાહુદી પ્રજાને જ ધર્મ ન રહેતાં રોમન, ગ્રીક અને ચાહુદી એમ ત્રણ સંસ્કૃતિથી એનું સ્વરૂપ ઘડાયું. કહેવાય છે કે ઇસુ ખ્રિસ્તના વધસ્તરના ઉપર ત્રણ ભાષામાં લેખ લખાયો હતો : હિબ્રુ (ચાહુદી), ગ્રીક અને લેટિન. તેથી જ્યારે ખ્રિસ્તી ધર્મ પ્રસર્યો ત્યારે એમાં ત્રણે પ્રજાના આચારવિચાર સંમિશ્રિત થયા અને વળી આગળ જઈને ઇરાનનો મિથ્રધર્મ x અને પ્રાચીન એશિયા માઈનરની શક્તિપૂજા, અને આ નવો ખ્રિસ્તી ધર્મ—ત્રણે યુરોપના અખાડામાં પડ્યા અને એમાંથી ખ્રિસ્તી ધર્મ વિજયી થયો. અનેક ધર્મના સંમિશ્રણ વા વિગ્રહની આ ક્રિયા તો મનુષ્યસંસ્કૃતિના ઇતિહાસના નિયમ મુજબ સદા આદ્યા જ કરે છે. કિંતુ યુદ્ધિપૂર્વક તેઓની એકતા સાધવાના માર્ગ કાંઈક જુદા જ છે.

૩. ખ્રિસ્તી અદારમી શતાબ્દના ઈંગ્લંડના પ્રભાવમાં ઊછરેલા ઓગ-ણીસમી શતાબ્દના ભારતવર્ષમાં, લગભગ સાત દશકા પર્થન્ત, ધર્મની એકતા સાધવાનો માર્ગ આ જ મનાતો હતો કે પૃથ્વીના સર્વ ધર્મ લઈને એમના વિશેષ યાને બેદક અંશ છોડી દેવા અને એમના સામાન્ય યાને એકાકાર અશ ત્રહણ કરવા, અને આ રીતે તારવી કાઢેલું સામાન્ય તત્ત્વ એ જ સત્ય ધર્મ છે, અને એ જાતના સંગ્રહને જ ‘ધર્મ’ નામ આપવું. અર્થાત્ સરળ રૂપમાં કહીએ તો (૧) ઈશ્વર એક છે, (૨) એની ભક્તિ કરવી, અને (૩) સદાચારે ચાલવું—એટલામાં જ સત્ય ધર્મનું આખું સ્વરૂપ સમાપ્ત થાય છે એમ મનાવું. કહેવાની જરૂર નથી કે ધર્મ આવું સદુ-સીધું ત્રણ તત્ત્વોનું જનાવેલું યજ્ઞોપવીત નથી અને વળી- આ પણ ધ્યાનમાં રાખવા જેવી વાત છે કે નિર્વિશેષ સામાન્ય (abstract) વિશેષ (concrete)ની અપેક્ષાએ દરિદ્ર છે. તથા વિશેષ ઉડાવીને સામાન્ય બચાવવું અશક્ય છે. ધર્મના શરીરનો નાશ કરીને ધર્મનો અશરીર આત્મા રહી શકતો નથી. એટલો દેહાત્મવાદ પણ પ્રકૃત વિષયમાં માનવો પડે છે.

૪. ધર્મની એકતા સંપાદન કરવાનો ખીજો પણ એક માર્ગ છે. તે એ કે તે તે ધર્મરૂપ સર્વ તત્ત્વો મેળવીને એકપટ જનાવવો, અને એ જ મહાવચ્ચને દીક્ષાવચ્ચરૂપે ધારણ કરવું. કિંતુ એવો કૃત્રિમ—જનાવટી—ધર્મ શક્ય નથી. અને આ સ્મરણમાં રાખવું જોઈએ કે બાઈબલમાં કહ્યું છે તે સાચું જ છે કે ઇસુ ખ્રિસ્તનો ડગલો કકડા સાધીને સિવાયેલો નથી, x વેદનો મિત્રદેવ તે ઇરાનનો મિથ્ર.

પણ એક અખંડ અસ્તુત (વગર સીવેલો) એવો એ અદ્ભુત હોલો છે. વિશ્વનિયંત્રા કાલ ભગવાન અનેક ધર્મના તન્તુઓમાંથી એક ધર્મરૂપ મહાપટ વણી રહ્યા છે, પણ એ પટ બનાવવાથી તન્તુઓનો કોપ થતો નથી, તે જ પ્રમાણે સર્વ ધર્મની એકવાક્યતા થવાથી તે તે ધર્મનું વિશેષ સ્વરૂપ ક્ષુપ્ત થતું નથી, બિલકુલ એ વિશેષ સ્વરૂપ રહે, રૂપાન્તર પ્રાપ્ત કરીને પણ રહે, એ તરેહની એકવાક્યતા પરમાત્માને ઇષ્ટ છે. અને એ જ માર્ગે આ પરિપદે પણ ચાલવું જોઈએ.

૫. તથાપિ અહીં એક ખીજે પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થાય છે. ઉપર કહેલી એકવાક્યતા અમુક વાક્યને પ્રધાન કરીને અને ખીજને નેચાર્થ યાને ગૌણ બનાવીને કરવી ઉચિત છે? કે સર્વને સમાન બળ માનીને એમનો વિકલ્પ માનવો ઉચિત છે? જેમકે “ઉદિતે જુહોતિ” “અનુદિતે જુહોતિ” કેટલાક સૂર્યોદય પહેલાં હોમ કરે છે, કેટલાક સૂર્યોદય પછી કરે છે, આમ હોઈ આ વિષયમાં વિકલ્પ રહે છે, અને પોતપોતાના સંપ્રદાય પ્રમાણે એમાંથી એક કરી શકાય છે. પ્રકૃતમાં, અમુક ધર્મને મુખ્ય મધ્ય રથાને મૂકી, ખીજ ધર્મોના ઉપદેશને ગૌણ કરવા યાને મુખ્ય ધર્મને અનુસરતી તે લેવા એ ઠીક છે? કે સર્વ ધર્મને સમાન માની એમાંથી વિકલ્પે કરી ગમે તે એકને સ્વીકારવો એ ઠીક છે? ખીજ પક્ષનો અર્થ એ થયો કે જ્યાં તે તે ધર્મોના મત વચ્ચે વિરોધ આવે ત્યાં બંને પક્ષ સત્ય છે એટલું કહીને અટકી જવું અને બંનેને ચાલે છે તેમ ચાલવા દેવું. પરંતુ આથી એકવાક્યતા—શી થઈ? કશી જ નહિ. સાત્ર સર્વ ધર્મની પરસ્પર સહિષ્ણુતા પ્રાપ્ત થઈ એટલું જ ફળ પ્રાપ્ત થયું. જોકે એ ફળ થોડું નથી, તથાપિ એ બસ પણ નથી. કારણ કે એથી સત્ત્વના માર્ગમાં એક પગલું પણ આગળ ભરાતું નથી. હવે પૂર્વોક્ત એકવાક્યતાનો ‘પહેલો પક્ષ લઈએ જેમા એક વાક્યને અર્થાત્ અમુક ધર્મને પ્રધાન બનાવી ખીજને નેચાર્થ યાને ગૌણ બનાવવાની સૂચના છે. આ પદ્ધતિ પરસ્પર લઢવાની પદ્ધતિથી તો બેશક સારી છે, તથાપિ એમાં સ્વધર્મની પ્રધાનતા અને તેથી ઉત્કૃષ્ટતા અને પરધર્મની ગૌણતા અને તેથી નિકૃષ્ટતા મનાય છે. એમાં પરધર્મ પ્રતિ અસહિષ્ણુતા તો નથી તો પણ આદરની ન્યૂનતા તો અવશ્ય છે જ. હવે અહીં પ્રશ્ન થશે કે સર્વ ધર્મ પ્રતિ સમાન આદર થઈ શકે ખરો? અગર થઈ શકે તો તે ઇષ્ટ પણ છે ખરો? આનો ઉત્તર આદર અને ભક્તિ અર્થાત્ નિષ્ઠા એ બે વચ્ચેનો ભેદ સમજવાથી થઈ જાય છે. આ રીતે કે —સર્વ ધર્મ પ્રતિ આદર તો સમાન જ રહેવો જોઈએ, પરંતુ નિષ્ઠા એક

ધર્મમાં જ—ઘણાખરાઓને માટે તો સ્વધર્મમાં જ—રાખવી ઉચિત છે. વસ્તુતઃ તો અહીં સ્વધર્મનો અર્થ સંપ્રદાય-પ્રાપ્ત આપદાદાના ધર્મનો આચાર એમ સમજવો ન જોઈએ, પણ પોતાના આત્મામાં ધારણ કરેલો—માત્ર આચારની રૂઢિમાં નહિ પણ આત્માના સત્ત્વમા મેળવી દીધેલો—જ ધર્મ તે જ ખરો સ્વધર્મ છે. જગતના વિવિધ ધર્મોમાં પ્રધાન—ગૌણ ભાવ નથી. સર્વ ઇન્દ્રિયગોચર લૌકિક ધર્મ એક ઇન્દ્રિયાતીત અલૌકિક ધર્મના આવિર્ભાવ છે. મહારો વિવક્ષિત અર્થ રપષ્ટ કરવા માટે એકાદ ઉદાહરણ આપવું જરૂર છે. ધર્મના પરસ્પર વિરોધમાં એક કારણ એ હોય છે કે તે તે ધર્મના અનુયાયી ધર્મના વિષયમાં પોતપોતાના ધર્મઅન્યને ઇશ્વરોચ્ચરિત માને છે. પરંતુ કૃપા કરી એટલો વિચાર કરો કે કેઈ પણ ધર્મઅન્ય કયા અર્થમાં ઇશ્વરોચ્ચરિત હોઈ શકે છે? શું ઇશ્વર સંસ્કૃત, અરબી, હિંદુ આદિ ભાષાઓમાં, જેમ આપ અને હું એકબીજાની સામે બેસીને બોલીએ તેમ, આપણી સાથે બોલે છે? આવી લૌકિક તરેહથી કેઈ પણ અન્ય ઇશ્વરોચ્ચરિત હોઈ શકતો નથી. કારણકે ઇશ્વર અશરીરી છે એ વાત અલગ મૂકીએ તો પણ ઇશ્વર આપણી માફક અનેક વ્યક્તિઓ પૈકી એક વ્યક્તિ નથી કે જે આપણી સાથે બહારથી વાતચીત કરે—એ તો મણિગણમાં મૂત્ર જેવો છે, અમુક મણિ જેવો, માળાના મેર જેવો પણ નથી. એ તો સર્વ વ્યક્તિઓના અન્તરમાં વાસ કરે છે, અને અન્તરમાં જ બોલે છે. એનું બોલવું અને આપણું સાંભળવું એ શબ્દાકાર હોઈ શકતું નથી. એ કેવળ જ્ઞાનાકાર જ બની શકે છે : બલે એ જ્ઞાનને હું શબ્દાકાર કરી લઉં. આ કારણથી જ વેદ ધર્મમાં એને ‘વેદ’ (જ્ઞાન) કહ્યું છે. વેદ-શબ્દ લૅટિન ‘Videre’ (દર્શન કરવું જોવું) શબ્દ સાથે શબ્દશાસ્ત્રાનુસાર સંબંધ છે, અને એનો મૂળ અર્થ ‘Vision’ યાને દર્શન થાય છે. પરંતુ અહીં પણ કહેવું જોઈએ કે એ દર્શન પણ લૌકિક ઇન્દ્રિયસાધ્ય—અર્ચ્યક્ષુનું—દર્શન નથી, કિંતુ આત્માથી સાધ્ય દિવ્ય ક્ષુનું છે. તેથી આ અર્થમાં વેદ : Vision દર્શન અને શ્રુતિ : શ્રવણ બંને શબ્દ ઔપચારિક અર્થાત્ લાક્ષણિક અર્થમાં લેવાના છે. ફલિત એ થયું કે ‘વેદ’ એટલે અલૌકિક સાધનથી પ્રાપ્ત થયેલું સત્ય અને ધર્મનું જ્ઞાન. એ જ્ઞાન અમુક કાળે પ્રભાવશીલ દ્રશ્યોની હૃદયગુહામાં પ્રકટ થયું, અને શબ્દાકાર થઈ બહાર નીકળ્યું : જે રીતે નિષાદ અને કૌચુગલના પ્રસંગમાં * આદિ કવિનો “શોકઃ શ્લોકત્વમાગતઃ” વસ્તુતઃ જે બહાર નીકળે છે એ સનાતન

* રામાયણના ઉદ્દભવ સંબંધી વાદ્મીકિ મુનિની આ વાત સુપ્રસિદ્ધ છે.

સત્યનો આવિર્ભાવમાત્ર છે. આથી, વેદધર્મમાં કેટલાક વિદ્વાનોએ વેદને નિત્ય કહ્યું છે. ૨૫૭૮ છે કે એ નિત્યતા મુખમાંથી જે ધ્વનિ નીકળે છે એ ધ્વનિની નિત્યતા નથી (કાગળ ઉપરના અક્ષર તો હતા જ કયાં ?) પણ ધ્વનિની પાર, ધ્વનિ જેનો આવિર્ભાવ છે એવા અલૌકિક શબ્દની નિત્યતા છે. ઇસ્લામ ધર્મમાં કુરાને શરીફને જેઓ નિત્ય માને છે, તે આ અર્થમાં જ માની શકે. અર્થાત્ સર્વ ધર્મની જે પરાપર્યવસી વાણી છે એ પરમાત્માનો મૂલ ગ્રન્થ છે, એ જ સર્વ ધર્મનો સનાતન ‘વેદ’ છે ભગવાન યુદ્ધ અને મહાવીર સ્વામી એ જ વેદના પ્રતિષેધ કરતા હતા કે જે વસ્તુતઃ વેદાભાસરૂપે એમના સમયના કેટલાક વેદધર્મીઓના જીવનમાં નજરે પડતો હતો. સોણદંડસુત્ર, તેવિજસુત્ર, ધમ્મપદ આદિ બૌદ્ધ અને હિંદુધર્મના આદિ જૈન ગ્રન્થ ભવાથી આની ખાતરી થશે.

૨

“ ઇશ્વરીય જ્ઞાન ” *

આ સનાતન વેદ, જેને આપણા કાર્યવાહક મંડળે આ સંમેલનમાં સમાલોચના કરવા યોગ્ય “ ઇશ્વર સંબંધી જ્ઞાન ” કહ્યું છે, એમાં પરમાત્મા અનેક રૂપે પ્રકટ થાય છે. જે પરમાત્મા ચાકુદી, ખિસ્તી અને મુસ્લિમ ધર્મમાં એક સંખ્યાથી નિર્દિષ્ટ થયો છે એ જ હિન્દુ વૈદિક ધર્મમાં અનેકમાં એક રૂપે મનાય છે : જેમ અનેક તેજબિમ્બમાં એક તેજની શક્તિ— આદિત્યોમાં અદિતિ—“ The Infinite in the finites ”—પ્રતીત થાય છે તેમ. આ જ કારણથી પરમાત્માનાં ઉત્પાદક પોષક વ્યાપક અને સહાયક સ્વરૂપ, તથા શક્તિ આવરણ નિયમન વગેરે ધર્મ સંવિતા, પૂષા, વિષ્ણુ, મિત્ર, ઇન્દ્ર, વરુણ આદિ તે તે વિશેષનામથી નિર્દિષ્ટ થાય છે. અને એનો જ જગતની સાથે કર્તારૂપે, ખીજરૂપે, આત્મારૂપે સંબંધ ત્વષ્ટા, ધાતા, વિશ્વકર્મા, હિરણ્યગર્ભ અને પુરુષ વગેરે નામે પ્રતિપાદિત થયો છે. અને આ દષ્ટિ વૈદિક આર્યોને એવી પ્રિય થઈ પડી હતી કે બ્યારે વેદની ચાર સંહિતાઓ થઈ ત્યારે આ દેવતાનાં કેટલાયે મૂકતો એક કરતાં વધારે વેદની સંહિતાઓમાં મૂકવામાં આવ્યા—જેમકે હિરણ્યગર્ભસૂક્ત, પુરુષસૂક્ત, વિશ્વકર્માનું સૂક્ત વગેરે.

x પરમાત્મા જગત્ બનાવીને આધો રહ્યો નથી, પણ જગત દ્વારા તેમ જ

* આ આ પરિપક્વ વિચારવાનો વિષય જાહેર થયો હતો.

x અહીંથી થોડાક પેરેગ્રાફ પ્રસંગોચિત ફેરફાર સાથે મ્હારા એક અગાઉના લેખ (જુલો “ આપણો ધર્મ ”) માંથી લીધા છે. કારણ કે આખો લેખ અવકાશને અભાવે કાગડી રેલ્વે ટ્રેકમાં તૈયાર કરવો પડ્યો હતો.

સાક્ષાત્ એમ ઉભય રીતે મનુજ આત્મા (જીવ) સાથે એ નિત્ય સંબંધથી જોડાયેલો છે. તદ્દનુસાર જે આચાર વિચાર કરવામાં આવે એનું નામ “ધર્મ” છે. આ સંબંધ કેવા પ્રકારનો માનવો—રાજા-પ્રજાનો કે પિતા-પુત્રનો, કે મિત્ર-મિત્રનો, કે સ્વામી-સેવકનો, કે પતિ-પત્નીનો, કે અનન્યતાનો, કે એથી કોઈ જુદા જ પ્રકારનો, આ વિષયમાં અનેક મતમતાન્તર જોવામાં આવે છે, અને તેને લીધે ધર્મ-ધર્મની વચ્ચે, બદલે એક જ ધર્મની શાખાઓમાં, ઘણા વાદવિવાદ અને ઝઘડાઓ ઉત્પન્ન થાય છે. પરંતુ પરમાત્મા અને આપણી વચ્ચે કોઈ એક જાતનો સંબંધ છે, એમાં તો સંદેહ એકમત છે. હર્બર્ટ સ્પેન્સર જેવા “The Unknowable” અજ્ઞેયવાદીને અને નૈતિ નૈતિ કહીને વિરમતા કેવલાદૈતવાદીને પણ જીવાત્મા સાથે એ પર પદાર્થનો કોઈને કોઈ તરેહનો સંબંધ તો માનવો પડે છે જ. જે લોકો એને અજ્ઞેય કહે છે તે પણ એને “અજ્ઞેય” છે એટલું કહેવા પૂરતો પણ મનુષ્યઆત્માના જ્ઞાનનો વિષય બનાવે છે. અને અજ્ઞેય પદાર્થ પોતાના અસ્તિત્વમાત્રથી પણ મનુજ હૃદયમાં જેવા લાવ ભરી શકે તેવા લાવ ‘ધર્મ’ શબ્દના અર્થમાં સ્વીકારવા પડે છે, કેવલાદૈતી બ્રહ્મને નિષેધમુખી વાણીથી સૂચવે છે. પરંતુ એ પણ જીવ અને બ્રહ્મને સર્વથા અસંબદ્ધ રૂપે માનતા નથી, કિંતુ જીવનો બ્રહ્મ સાથે અનન્યભાવ સ્વીકારે છે (જેમ ‘નૈતિ નૈતિ’ એ મહાવાક્ય છે તેમ તત્ત્વમસિ પણ મહાવાક્ય છે) અને એ અનન્યભાવમાં જે પ્રકારની ધાર્મિકતા રહેલી છે તેવી સિદ્ધ કરવા એ પણ ઇચ્છે છે. આ અનન્યભાવથી જુદા એવા રાજા-પ્રજા, પિતા-પુત્ર વગેરે જે સંબંધથી જીવાત્મા-પરમાત્માનો સંબંધ સૂચવાય છે એ સંબંધ અનન્યભાવના સંબંધથી ભિન્ન છે એમ માનીએ તોપણ એ મિથ્યા તો નથી જ, કારણ કે ધાર્મિક પુરુષોએ એ અનુભવ્યા છે. તેથી પુણ્ય-અમર ન્યાયે એ દરેકમાં રહેલા સત્યરૂપ મધુનું પાન કરવું ઉચિત છે.

પરમાત્માને વિષે એક અતિગ્રાચીન ભાવના રાજાના રૂપકની છે. પરમાત્મા જગતનો સ્વપ્રભાવ જ નથી, પણ આપણો રાજા છે, અર્થાત્ આપણો નિયામક છે અને આપણાં સારાં-ખોટાં કર્મોંની ફલદાતા છે એ સ્વભાવ સર્વ ધર્મની જનતામાં ફેલાયેલી માન્યતા છે. આ રૂપકમાંથી ગ્રહણ કરવા યોગ્ય અંશ એ છે કે ઈશ્વર ધરતીકંપ કે વાવાઝોડા જેવી એક જ અને અન્ય શક્તિ નથી, પણ એક ચેતન—આત્મા—છે, પરમ આત્મા છે. એનો આપણી સાથે વ્યવહાર છે, પોતે પોતાના બનાવેલા નિયમો પાળે

છે અને આપણે પણ એ એમ ધ્રુવે છે : રાજની ભાવના સામે શુદ્ધ તર્કની દર્શલો ચલાવતા પહેલા આપણે વિચાર કરવો જોઈએ કે એ ભાવનામાં કાઈક તો સત્ય રહ્યું જ છે. અને તે આપણે ગ્રહણ કર્યું છે? ગ્રહણ કર્યું ત્યારે જ કહેવાય કે જ્યારે જીવનમાં—અર્થાત્ આચારમાં અને વિચારમાં સર્વત્ર એ પ્રકટ થતું હોય. ગ્રહણ, આપણા જીવનમાં હજારો પ્રવૃત્તિઓ આપણે એવી કરી રહ્યા છીએ કે જાણે આ જગત ઉપર પરમાત્માનું રાજ્ય જ ન હોય એવી સમજણ એમાંથી પ્રગટ થાય છે. કર્મનું ફળ અવશ્ય ભોગવવું જ પડે છે, વિના પાપે પાપનું ફળ એ ન્યાયી રાજ કદી ભોગવાવતો નથી, અને પુણ્યનું ફળ આપ્યા વિના રહેતો નથી—એટલો અડગ સિદ્ધાન્ત આપણા જીવનમાં ઉતારી લઈએ તો દુષ્ટ કર્મોમાં આપણી પ્રવૃત્તિ કદી નહિ થાય, અને સત્કર્મોમાં આપણો ઉત્સાહ પૂર્ણ વેગે વર્ધા કરશે. પરમાત્માનું રાજ્ય, સ્થૂલ દર્ષ્યે કેટલાક માનતા હતા અને હજી પણ માનતા હશે એમ, ભવિષ્યમાં થનારું રાજ્ય નથી, પણ નિત્ય નિરંતર આ જગતમાં ચાલી રહેલું—સનાતન રાજ્ય છે. આ ભાવના જોને એક શબ્દમાં કર્મનો સિદ્ધાન્ત કહો વા ધર્મરાજ્ય કહો એ આ વિશ્વની વ્યવસ્થામાં રહસ્યભૂત તત્ત્વ છે. અને એનાથી જ આ વિશ્વ એક વ્યવસ્થિત તંત્રરૂપે ચાલી રહ્યું છે. આ સર્વ ધર્મનો સિદ્ધાન્ત છે. ઋગ્વેદનાં સૂક્તમાં કહ્યું છે કે વરુણ નામ પરમાત્મા જે આ વિશ્વનો આવરક (આવરીને, આચ્છાદીને રહેલો છે) છે, તથા મનુષ્યઆત્માની વરણક્રિયામાં અર્થાત્ નૈતિક સંકલ્પમાં પ્રકટ થાય છે, એ આ સંસારસમુદ્રનો અને સંસારરાત્રિનો અધિષ્ઠાતા છે. એ “ધૃતમત” છે, અર્થાત્ પોતે સ્થાપેલા નિયમોનું પાલન રે છે, અને મનુષ્ય પણ એનું પાલન કરે એમ ધ્રુવે છે. ઉપનિષદમાં યાગવલ્ક્ય અને આર્ત્તભાગના સંવાદમાં અંતમાં આ જ કહ્યું છે કે આ વિશ્વનું રહસ્ય ‘કર્મ’ છે. હવે ક્ષણભર વિચાર કરો કે રાજની ભાવનામાં જે તત્ત્વ છે : શક્તિ અને ન્યાય. રાજની ભાવના સર્વ ધર્મમાં છે, અને આ જે તત્ત્વ પણ સર્વ ધર્મમાં મનાયેલાં છે. તથાપિ એટલું કહી શકીએ કે ઈશ્વરની શક્તિ ઉપર ઇસ્લામ ધર્મમાં ભાર દેવામાં આવ્યો છે, અને ન્યાય ઉપર યાહુદી ધર્મમાં દેવાયો છે. કર્મનો મહાનિયમ એ પરમાત્માની ઇચ્છાનું પ્રતીક યાને પ્રકટ રૂપ છે, અને જૈન તથા બૌદ્ધ એ પ્રતીકના વિશેષ ઉપાસક છે. વૈદિક ધર્મ કર્મરૂપ પ્રતીકની ઉપાસના કરવાની સાથે એ પ્રતીકમાં પરમાત્માનું દર્શન પણ કરે છે. ઇસાઈ ધર્મ રાજની ભાવનાને સ્થાને એક બીજી ભાવના સ્થાપે છે એનો ઉલ્લેખ હવે કરીશું.

આ બીજી ભાવના પિતાની. ઈશ્વર કેવલ રાજા જ નથી, એ પિતા પણ છે. રાજા નથી અને પિતા છે એમ નથી, પણ રાજા અને પિતા બંને છે. એને ઘેર ન્યાય છે અને પ્રેમ પણ છે. ઇતિહાસકાર કહે છે કે ઇસુના પહેલાં ચહુદી ધર્મમાં પરમાત્મા રાજા છે એ ભાવના પ્રધાન હતી, પરંતુ ઇસુએ એને બદલીને ઈશ્વર પિતા છે એ ભાવના સ્થાપી. એથી પરમાત્માની ચાહુદી ભાવનામાં રાજાના અકરુણ ન્યાયને બદલે દયાર્દ્ર પ્રેમ દાખલ થયો. ઘણા લોક આ પિતાની ભાવનાને કેવળ ખ્રિસ્તી સમજે છે, અને કેટલાક લોક એની હાંસી પણ કરે છે. પણ વસ્તુતઃ હિન્દુઓને માટે આ પરધર્મી સિદ્ધાન્ત નથી. ભગવદ્ગીતામાં પરમાત્માને “પિતાસિ લોકસ્ય ચરાચરસ્ય” ઇત્યાદિ ભાવપૂર્ણ વાણીમાં ચરાચર જગતને પિતા કહી છે. અને ઋગ્વેદસ હિતામાં પણ પિતાનું રૂપક પ્રસિદ્ધ છે. એક મન્ત્રદ્રષ્ટા કહે છે કે, “પિતેવ પુત્રમભિમરુપસ્થે” “પિતા જેમ પુત્રને ખોળામાં લે છે તેમ તમે પણ એને ખોળામાં લો છો.” અને બીજા એક ઋષિએ કહ્યું છે, “પિતુર્ન પુત્રઃ સિચમારમે તે દન્દ્ર સ્વાદિષ્ટયા ગિરયા શર્ચીવઃ ।” “હે શક્તિમાન ઇન્દ્ર ! હું તને મ્હારી મીઠી વાણીથી એવો પકડીને ચાલું છું કે જેમ પિતાના વચ્ચેના છેડા પકડીને બાળક ચાલે છે.” કેવું સુંદર ચિત્ર ! પરંતુ એ બોધને જરા આગળ ચાલો. એથી પણ વધારે સુંદર ચિત્ર આવે છે.

પરમાત્મા કેવળ પિતા જ નથી, માતા પણ છે. “ત્વમેવ માતા ચ પિતા ત્વમેવ” એમ ભક્ત કહે છે. આ બંને રૂપ જે પ્રાકૃતિક જગતમાં એકઠા હોતા નથી એ પરમાત્મામાં એકઠાં થઈને રહેલાં છે. પરમાત્મા પિતાની રીતે પ્રેમથી આપણો ઉત્કર્ષ ઇચ્છે છે એટલું જ નહિ પણ એને ‘શિવાનુધ્યાનપરા’ માતાની ઉપમા પણ સારી રીતે લાગે છે. જગન્માતા અદિતિ વેદમાં પ્રસિદ્ધ છે. “સેયં દેવતૈક્ષત” ઇત્યાદિ ઉપનિષદ્વાક્યોમાં પરમાત્માનો સ્ત્રીલિંગ શબ્દથી પરામર્શ કર્યો છે. અને પરમાત્માના જ્યોતિર્રૂપ અમિહોત્રને ઉદ્દેશીને શ્રુતિ કહે છે કે, “જેમ બૃષ્માં બાળ માતાની ચારે તરફ બેસી જાય છે તેમ સર્વ પ્રાણી અગ્નિહોત્રની ઉપ-આસના કરે છે.” વળી પુરાણ તો જગદમ્યાના અસંખ્ય મધુર અને ગંભીર સ્તોત્રોથી ભરેલાં છે, જે ઉપરથી ખ્રિસ્તી ધર્મની માતા મેરીની ભક્તિ અને એશિયામાઈનરનો શક્તિપૂર્ણ યાદ આવે છે. પરંતુ મેરી પરમાત્મારૂપ મનાતી ન હતી, અને એશિયામાઈનરની શક્તિપૂર્ણ કૃષિ-દેવતાની કલ્પનાથી અને એની જ રહસ્યપૂર્ણથી આગળ વધી શકી ન હતી.

ભગવદ્ગીતામાં પરમાત્મા પોતાને એકી વારે “માતા ધાતા પિતામહઃ” કહે છે. પરમાત્માનો આપની સાથે આટલો નિકટ અને સુવિદિત સંબંધ હોઈને પણ, આપણે એ સંબંધને આપણા જીવનમાં કેટલો થોડો સ્વીકારીએ છીએ ? આપણે પરમાત્માથી વિમુખ રહીએ છીએ તોપણ એનો અનન્ત પ્રેમ આપણા ઉપર સદા બન્યો જ રહે છે. આ વાતનું આ એક ખુલ્લું પ્રમાણ છે કે આપણે યદ્યપિ કેટિ પાપ કરીએ છીએ તોપણ એ પાપો તરફથી પરાડ-મુખ થઈ—એ તરફથી મુખ ફેરવી—સારો રસ્તો લેવાનું સ્વાતંત્ર્ય આપણને હંમેશાં રહ્યાં જ કરે છે. અર્થાત્, પરમાત્માના ધરનાં દ્વાર આપણે માટે હંમેશાં ખુલ્લાં જ છે. પરમાત્મા, માતા-પિતાની રીતે, પ્રકૃતિ અને મનુજ બાલકને મનુ અને શતરૂપાની માફક પરસ્પર જોડાઈને સંસારનો આનન્દ લેવા દેવાને રાજી છે. આપણો સંસારવ્યવહાર એ માતા-પિતાને અનિષ્ટ નથી. માત્ર એટલું કે તે વ્યવહારનું ફળ પરમાત્માના વંશની વૃદ્ધિ અને સુકૃતિ એ થવું જોઈએ. આપણે એના દાય(વારસા)ના અધિકારી ત્યારે જ થઈએ કે જ્યારે આપણું જીવન પરમાત્માનાં ખરા છોકરાંના જેવું થાય.

હજી આગળ ચાલીએ : ચોથી ભાવના : માતા-પિતા હંમેશાં પુત્રની સાથે જ ફરતાં નથી. પોતાના હૃદયને ભેદ માતાપિતા આગળ પ્રકટ કરવામાં કેટલીક વાર પુત્રને સંકેત્ય રહે છે. તેથી વેદધર્મનાં “દ્વા સુપર્ણા સયુજા સસ્વાયા” ઇત્યાદિ શ્રુતિ એમનું સંખ્યારૂપે પ્રતિપાદન કરે છે. એ જ ભાવ પછીના સમયમાં નર-નારાયણ અને કૃષ્ણ-અર્જુનના સંબંધમાં પ્રકટ કરવામાં આવ્યો છે અને કૃષ્ણ પ્રત્યે સુદામા અને ઉદ્ધવની ભક્તિ એ જ મનોહર વેલ ઉપર લાગેલાં ફળ છે. પરંતુ પૂર્વોક્ત માતાપિતા અને પુત્રના સંબંધના પ્રમાણમાં આ મિત્રનો સંબંધ વધારે જિંઘા અધિકારીઓને માટે છે. જ્યારે ફરી ફરીને અપરાધ કરીને માતા-પિતાની પાસે બાળકની માફક પરમાત્માની પાસે ક્ષમા માગવાની આવશ્યકતા ન રહે, અને કેવળ અનુમતિ જ બસ થાય, જ્યારે આપણું સદાચાર-બળ એટલું થઈ જાય કે ધર્મસંકટને પ્રસંગે આપણને સહાયતા દઈને એ બચાવી લે એટલો હક આપણે કરી શકીએ, ત્યારે જ સંખ્યાભાવ ખીલે છે. આવો સંખ્યાભાવ પરમાત્મા અને એના ભક્તોની વચ્ચે કોઈ કોઈ વાર થઈ જાય છે. પરંતુ પરમાત્માને સંખ્યા સમજી એની અવગણ કરવાનો આપણો અધિકાર નથી. તેથી જ્યારે અર્જુનને વિશ્વરૂપદર્શન થયું ત્યારે એણે પશ્ચાત્તાપપૂર્વક કહ્યું :

સચ્ચેતિ મત્વા પ્રસન્નમ્ યદુક્તં હે કૃષ્ણ ! યાદવ ! હે સચ્ચેતિ ।
અજ્ઞાનતા મહિમાનં તવેદં મયા પ્રમાદાત્ પ્રણયેન વાપિ ।
યશ્ચાચ્છાસાર્થમસત્કૃતોઽસિ વિહારશય્યાસનમોજનેષુ ।
પ્રકોથત્રાપ્યચ્યુત તત્સમક્ષ તત્ક્ષામયે ત્વામહમપ્રમેયમ્ ।

—મ. ગી.

“ હે અચ્યુત ! નિર્વિકાર સનાતન પરમાત્મન ! આપને સખા સમઝીને, આપનો પ્રભાવ ન જાણીને, પ્રમાદથી વા મૈત્રીના લાવથી મેં આપને હે કૃષ્ણ ! હે યાદવ ! હે સખા ! એમ કહીને બોલાવ્યા છે. રમવું, દૂદવું, ખાવું, પીવું, સૂવું, બેસવું વગેરે ક્રિયાઓમાં, એકાન્તમાં અગર સહુની વચ્ચે ઉપહાસમાં મેં આપનું જે અપમાન કર્યું છે, તે સર્વ અપરાધને માટે હું આપની ક્ષમા પ્રાર્થું છું. ”

આ કારણથી ભક્તરાજ હનુમાને પરમાત્માની સ્વામીભુક્તિથી સેવા કરી છે. પરમાત્માનો સખા—ઉદાઠ અર્જુન—પરમાત્માની સહાયતાથી આસુરી સંપત્તિ સામે જ્ય પ્રાપ્ત કરવાને લાદે છે. પણ પરમાત્માનો દાસ તો—ઉદાઠ હનુમાન—એ પરમાત્માના ધ્વજની છાયામાં રહીને પરમાત્માની સેવા કરવાને સદા કટિબદ્ધ છે, અને અતુલ શ્રમથી પરમાત્માની પ્રકૃતિને અસુરના બન્ધનમાંથી છોડાવી લાવવામાં સાક્ષ દે છે. જ્ઞાન, વૈરાગ્ય અને બ્રહ્મચર્યથી એમનું શરીર અને મન વજ જેવું દૃઢ બન્યું છે અને ધનસંપત્તિ આદિ મોહકમાં મોહક પદાર્થ પણ એમાં રામની છબી નજરે ન પડે તો એમને કંઈ સમાન છે, અને કંઈ સમાન ગણી છિન્નભિન્ન કરી એને ફેંકી દે છે. એમને રૂંદે રૂંદે રામનામની ધૂન રાતદિન લાગી છે. અને એવા પુરુષ, ભવભૂતિના શબ્દમાં કહીએ તો, આસુરી સંપદના ત્રાસથી ‘ ચિરનિર્વિણ્ણ જીવલોકને ’ સંકટમાંથી ઉદ્ધારે છે, અને એ રીતે જગત ઉપર એક મહાન ઉપકાર કરી જાય છે.

પરંતુ પરમાત્માની આવી ઉચ્ચ દાસ્યભક્તિ આચરવી સહેલી નથી. વળી કેટલાંક હૃદય એવા કામળ અને રસથી ભીંજેલા હોય છે કે એમને સેવકવત્ દાસ્ય કરવાથી સંતોષ થતો નથી. એમનો આત્મા પરમાત્મા સાથે પતિપત્ની જેવો નિકટ સબન્ધ ધ્રુવે છે, અને પરમાત્માનું આલિંગન (‘ પરિવ્લિંગ ’) કરવાને અને એનાથી આલિંગન પામવાને તલસે છે. એવા જનોની સ્થિતિ વેદધર્મની ભક્તિશાખામાં ગોપીઓની ભક્તિરૂપે ઉપરિચિત કરવામાં આવી છે. આ પ્રેમલક્ષણા ભક્તિમાં, પરમાત્માને જીવનચુકનો

સારથિ બનાવીને આત્મકલ્યાણ સાધવાની, અગર તો પરમાત્માના સેવક બનીને પરમાત્માની લક્ષ્મીનો પુનરુદ્ધાર કરવાની ઇચ્છા નથી. કિંતુ સહજ પ્રેમથી આકર્ષાઈ પ્રેમમૂર્તિ પરમાત્મા પ્રત્યે એ હૃદય ધસે છે. એ હૃદય નથી જાણતું સેવા, નથી જાણતું આત્મકલ્યાણ, એ જાણે છે કે એક જ પદાર્થ — પરમાત્મા અને પરમાત્માનો રસ. એ રસથી એ આત્માની પ્રત્યેક કળા ભી જાયેલી છે. પરમાત્માની આ ભાવના જેમ વેદધર્મની કૃષ્ણભક્તિમાં છે, તેવી ઇસ્લામ ધર્મની એક શાખાએ સુફીમતમાં છે. ખ્રિસ્તી ધર્મમાં ચર્ચ (ધર્મસંધ) અને ઈસુ ખ્રિસ્તનો સંબંધ વર અને વધૂના રૂપકથી દર્શાવાયો છે. અને આ સંબંધનો અનુભવ સેટ ટેરેસાએ કર્યો હતો.

હવે પ્રશ્ન એ થાય છે કે જીવાત્મા અને પરમાત્માનો સંબંધ બતાવવાને માટે આ સર્વ રૂપક યથાર્થ છે કે અયથાર્થ ? ઉત્તર—યથાર્થ અને અયથાર્થ બંને છે. યથાર્થ એ રીતે છે કે જેમ આપણે છીએ અને જગત છે તેમ એ પણ ત્રીજો આપણાથી ભિન્ન છે. તેથી એનો અને આપણો સંબંધ વિવિધ રૂપકોથી આપણે દેખાડી શકીએ છીએ. અયથાર્થ એવી રીતે છે કે એ રૂપે પૈકી કોઈ પણ એક રૂપક પરમાત્માના સ્વરૂપનું પૂરેપૂરું નિરૂપણ કરવા માટે પર્યાપ્ત નથી. પર્યાપ્ત નથી એટલું જ નહિ, પણ સંગત નથી—અર્થાત્ પરમાત્માને એ રૂપક લાગુ પડી શકતાં નથી. એમાં કારણ શું ? કારણ એ કે એમના જેવો—જેને એમની સાથે મુકાબલામાં મૂકીએ એવો—વિશ્વમાં કોઈ પદાર્થ નથી બીજો, એ પદાર્થવિશેષ (અમુક પદાર્થ) નથી, કિંતુ પદાર્થમાત્રનો તત્ત્વજૂત આત્મા ઃ. એને આપણે પદાર્થવિશેષની ઉપમા શી રીતે આપી શકીએ ? અને પદાર્થવિશેષની સાથે શી રીતે મૂકી શકીએ ? નથી મૂકી શકતા તોપણ મૂકવાની ઇચ્છા કરીએ છીએ । મનુજ આત્માની આ વિચિત્રતા છે કે એ પરમાત્માને દૂરથી પાસે લાવવાની અને પાસે લાવીને દૂર મૂકવાની, ઇચ્છા કરે છે । અર્જુન જે પરમાત્માનું સામાન્ય દર્શન બહુ સમયથી કરી રહ્યો હતો એને એનું વિરાટ સ્વરૂપ જોવાનું મન થાય છે, પણ વિરાટ સ્વરૂપની ઉગ્રતા દેખીને કમ્પે છે એટલે ફરી પરમાત્માને ‘સૌમ્યવપુ’ થવાની પ્રાર્થના કરે છે । અને એ જ રીતે નિર્ગુણ-માથી સગુણ અને સગુણમયથી નિર્ગુણ એમ મનુષ્યજીવનની ધાર્મિક ભાવનાનો હીંચકો હીંચાયા જ કરે છે । ચાહુદી લોક પ્રથમ ઇશ્વરને ‘ચહવે’ કહેતા હતા, પછી એને અનામ—મહાનામ—લગ્યું પણ વંચાય નહિ એવું નામ—ઇત્યાદિ કહેવા લાગ્યા. અને એને જ વળી આપણી જાતિનો પ્રશ્ન, આપણો રાજ, આપણો ઇશ્વર એમ એની સાથે મમતાનો—મહારાપણનો

—સંબંધ જોડીને કહેતાં હતા. ઇસ્લામ ધર્મમાં ઈશ્વર સર્વ લૌકિક ઉપમાથી પર મનાયો છે, તોપણ એના ગુણનું કથન કરવામાં આવે છે જ. ઇસાઈ ધર્મમાં ઈસુથી પર છતાં ઈસુમાં એવું પરમાત્માનું સ્વરૂપ મનાય છે. એ જ રીતે વૈદિક ધર્મમાં પરમાત્માનાં નિર્ગુણ અને સગુણ સ્વરૂપ મનાયા છે. આ રીતે સર્વ ધર્મમાં પરમાત્માને એક તરફથી અવાહનસંગોચર માનીને બીજી તરફથી એને જ પાછો વાહનસંગોચર કરવામાં આવે છે! આ વિશેષગત્ સ્થિતિ મનુષ્યશુદ્ધિમાં જડાયેલી છે. અને એને જ વેદાન્તીઓ માયા, અનિર્વચનીયતા ઇત્યાદિ શબ્દોથી વ્યવહરે છે. અવતાર મૂર્તિપૂજા આદિનાં પ્રતિપાદન અને પ્રતિષેધ મનુષ્યની આ જ મનઃસંઘટનામાંથી ઉત્પન્ન થાય છે.

આ સંબંધમાં મહારી માતૃભાષા ગુજરાતીમાં એક સુંદર કાવ્ય છે એનું મને સ્મરણ થાય છે. એ કાવ્યનો ભાવ એ છે કે એક સમય શ્રીકૃષ્ણજી આકાશમાં ચન્દ્ર જોઈને બહુ હર્ષ પામ્યા અને યશોદા મૈયાને કહેવા લાગ્યા કે, “મા! એ ચન્દ્ર મને લાવી આપો.” માતા યશોદાજીએ કહ્યું : “ભાઈ! ચન્દ્ર તો આકાશમાં છે. એ હું શી રીતે લાવી આપું?” તોપણ કૃષ્ણજીએ માન્યું નહિ, અને બહુ રોવા લાગ્યા. ત્યારે યશોદામાતાએ ચન્દ્રને પાસે લાવવાની એક યુક્તિ રચી : થાળીમાં પાણી ભર્યું અને એમાં ચન્દ્ર લાવી આપ્યો! કૃષ્ણજી પ્રસન્ન થઈ ગયા. મનુષ્ય આ જ રીતે પરમાત્માને દૂરથી પાસે લાવવાને રોઈ રહ્યો છે. સત્ત્વગુણી માયામૈયા મનુજબાળને મનુજ-હૃદયમાં પ્રતિબિમ્બરૂપે પરમાત્માનું દર્શન કરાવે છે, અને એ જ રીતે એનો સંબંધ નિકટ બનાવે છે. અહીં પ્રશ્ન થશે કે પ્રતિબિમ્બ મિથ્યા છે તેમ શું ઈશ્વર પણ મિથ્યા છે? એનો જરા વિચાર કરો. પ્રતિબિમ્બ કપોલ-કલ્પિત નથી. અર્થાત્ કેવળ મહારી કલ્પનાથી જ એ બનેલું નથી : ચન્દ્ર, જળ અને મહારા ચક્ષુનો સ્વભાવ એનાથી એ ઉત્પન્ન થયેલું છે. ખ્રિસ્તી ધર્મમાં અને હિન્દુ ધર્મમાં પરમાત્માના અવતાર મનાય છે. એનું રહસ્ય સમજવા માટે સમાલોચનાની જરૂર છે. ‘અવતાર’ એટલે શું? ‘અવતાર’ શબ્દનો પ્રકૃતમાં શો અર્થ સંભવી શકે છે? પરમાત્મા કોઈ સ્વર્ગના મહેલની અગાશી ઉપર બેઠા નથી. જ્યાંથી પૃથ્વી ઉપર ઊતરે, અવતરે. એમનું અવતરણ એટલે પ્રકટ થવું એટલો જ એનો અર્થ થઈ શકે છે. અને એ પ્રાકટ થયેલો સર્વત્ર અને સર્વદા છે, તથાપિ પ્રકૃતિનાં કેટલાક વિશિષ્ટ હૃદયોમાં અને કેટલાક ‘વિશૂતિમત્’ મનુજ હૃદયોમાં વિશિષ્ટ રૂપે એ પ્રાકટ થતું જણાય છે. આ તાત્ત્વિક અર્થમાં સર્વ ધર્મના સિદ્ધાન્તમાં અવતારનો સિદ્ધાન્ત મનાયો છે, કારણ કે એ

સિદ્ધાન્ત ધર્મસામાન્યની epistemology યાને જ્ઞાનપ્રામાણ્યશાસ્ત્ર અને psychology યાને માનસશાસ્ત્ર એ । ઉપર વ્યાખ્યા છે, એટલું જ નહિ, પણ ધર્મ વસ્તુ પોતે પરમાત્માનો અવતાર છે, તેથી કોઈને એમ કહેવાનો અધિકાર નથી કે મહારો જ ધર્મ સાચો છે, અને અન્યનો— મહારા ભાર્ગવો—મિથ્યા છે. મનુષ્યબુદ્ધિ રંગબેરંગી કાચનો બનેલો મહેલ છે, જેમાં પરમાત્માનું શુભ તંજ અનેક રંગથી રંગાર્પિત પ્રકટે છે—જેકે વસ્તુતઃ સર્વ કાચમા એક જ પરમાત્માનું તેજ ચમકી રહ્યું છે. કોઈએ એ પરમાત્માનું દર્શન એક આદર્શમાં કર્યું, બીજાએ બીજા આદર્શમાં કર્યું, ત્રીજાએ ત્રીજા આદર્શમાં કર્યું, પણ વસ્તુતઃ સહુ એક જ પરમાત્માનું દર્શન કરી ગયા છે. થોડાંક ઉદાહરણ આપીએ. ગ્રીસે પાંચાત્માનું દર્શન વિશેષતઃ સૌંદર્ય અને બુદ્ધિમૂલક વ્યવસ્થિતિમાં કર્યું, જરથોસ્ત્રી ધર્મે જીવનદાયી (‘અહુર’) દૈવી સંપૂર્ણતા મહાન (‘મઝદ’) અને પવિત્ર (‘અષો’) તેજમા કર્યું, યાહૂદી ધર્મે પરમાત્માના નિયમપાલન અને સદાચારમાં કર્યું, ઇસ્લમ ધર્મે પરમાત્માના વાત્સલ્યરૂપ પ્રેમ અને શ્રદ્ધામાં કર્યું, હઝરત મહમ્મદે પરમાત્માની મહત્તા અને શક્તિમાં કર્યું, ભગવાન બુદ્ધે ‘બોધિ’ (બુદ્ધિ—જ્ઞાન) અને નૃબોધિરૂપમાં કર્યું, જૈનોએ તપ અને અહિંસાથી સધ્ધ રાગદ્વેષાદિ શત્રુ ઉપરનો જે જય અને એ જય થકી સાધ્ય આત્માનું નિર્ગન્ધિક કેવલ્ય એમાં કર્યું, અને ખ્રિસ્તીઓએ આત્માની બહુતા અને વિશાલતા નામ શ્રદ્ધામાં એમાં કર્યું. આ સર્વ બેદો પાડવામાં દેશ, કાલ, પુરુષ આદિ ઉપાધિ કાણુચૂન છે. ધર્મના મૂલનત્વમાં બેદ નથી, કારણ કે સર્વ ધર્મના કારમ થી એક જ પરમાત્માની ઝખી થાય છે. આ પ્રત્યેક ધર્મ જોડાથી અને વિચારથી સ્પષ્ટ પ્રતીત થાય છે કે સામાન્યતઃ મનુષ્યના આત્માને ધારણ કરવા, ટકાવી રાખવા માટે જે તત્ત્વ જોઈએ એ હરેક ધર્મમાંથી મળી શકે છે; આપણે જેઓ સામાન્ય અધિકારનાં જ મનુષ્યો છીએ એમને માટે સ્વધર્મ એના રૂઢ રૂપમાં પણ બસ છે. અને જેઓને વિશેષ અધિકાર પ્રાપ્ત થયેલા છે એમને માટે દેશ—કાલ—પુરુષાદિ ઉપાધિ થકી પર એવો જે પરમ ધર્મ ગૂઢ હૃદયગુહામાં, અને ઇતિહાસાત્મક કાલ-ગુહામાં વિરાજમાન છે, એનું દર્શન, એનું શબ્દ, એનું અવલમ્બન એનું પાન, એનો આત્મસાત્કાર * અને આત્મલક્ષ્ય સદા તૈયાર છે. આવા વિરલ જન અને એમનો વિશિષ્ટ અધિકાર સર્વ ધર્મના રહસ્ય સમજનાર માને

* આ આત્મસાક્ષાત્કાર નહિ, ‘આત્મસાત્કાર’ શબ્દ છે.

છે. પણ એમાં લક્ષ્યમાં રાખવાનું માત્ર એટલું જ છે કે આવો વિશિષ્ટ અધિકાર જગતમાં વિરલ છે.

લવભૂતિએ કહ્યું છે કે એક જ રસ નિમિત્ત ભેદે ફરી ભિન્ન ભિન્ન રૂપમાં પ્રકટ થાય છે, જેમ એક જ જળ આવર્ત બુદ્ધુદ તરંગ ઇત્યાદિ વિકાર ધારણ કરે છે. આ જ સ્થિતિ આપણા પ્રકૃત વિચારને પણ લાગુ પડે છે. એક જ અલૌકિક ધર્મ નિમિત્તભેદથી અનેક રૂપ ધારણ કરે છે. અતએવ નમ્રભાવથી આપણે પરમાત્માને સ્તવીશું કે—

“ . ઋજુકુટિલનાનાપથજુષાં

નૃણામેકો ગમ્યસ્ત્વમસિ પયસામર્ણવ इव ॥ ”

તથાપિ—“ હિરણ્મયેન પાત્રેણ સત્યસ્યાપિહિતં મુલમ્ ।

તત્ત્વં પૂષ્પપાવૃણુ સત્યધર્માય દ્રષ્ટ્યે ॥ ”x

[વસન્ત, ચૈત્ર, સં. ૧૯૮૩]

x વાચકની માહિતી માટે અત્રે જણાવું કે આ જાતની—સર્વ ધર્મની—પરિષદમાં જેવી વિચાર કરવાની યોજના હોવી જોઈએ તેવી ત્યાં બિલકુલ ન હતી. શુરુકુલના એક વિદ્વાનનો બૌદ્ધ ધર્મ ઉપર, એક બહારના વિદ્વાનનો જૈન ધર્મ ઉપર, એક મુસલમાન લાઈનો ઇસ્લામ ધર્મ ઉપર અને શુરુકુલના એક તીર્થ શુદ્ધિવાળા સ્નાતકનો આર્યસમાજના સિદ્ધાન્ત ઉપર—એટલા જ લેખ હતા. શ્રીતાબનોનું મંડળ મ્હોટે ભાગે અજ્ઞાન પંજાબી સ્ત્રીઓ અને પુરુષોનું હતું. એમનામાં સત્ય ધર્મની જિજ્ઞાસા ઘણી હતી, પરંતુ આવી પરિષદમાં જેવી ચર્ચા થવી જોઈએ તેવી ચર્ચા થાય અને એ સમજે એવું તેઓનું મન જણાતું ન હતું. તેથી મ્હેં તો પરિસ્થિતિ સમગ્રીને જ મ્હારા લેખના આગંધના જે અને અન્તનો એક એમત્રણ જ પરેઆદ વાંચ્યા અને કેટલુંક મ્હોંએથી પ્રસંગોચિત કહી નાખ્યું. લેખોમાં બૌદ્ધ અને જૈન ધર્મના લેખ તો વ્યર્થ જ ગયા. તે પછી ઇસ્લામ ધર્મનો લેખ વાંચનાર મુસ્લિમ લાઈ ઉદાર હૃદયના હતા અને તેથી એમણે આ મંડળમાં ભાગ લીધો હતો, વેદ ધર્મનાં પણ એમણે વખાણુ કર્યાં હતાં; પણ સર્વ ધર્મનું શિખર ઇસ્લામ છે એમ બતાવવાનો એમનો પ્રયત્ન પ્રયત્ન હતો. આર્યસમાજ લેખમાં ઇસ્લામનું ખંડન હતું; અને તેથી મુસલમાન લાઈએ ફરિયાદ કરી કે ઇસ્લામનો લેખ પહેલો વંચાવી દઈ પછી આર્ય-

સમાજભાઈએ પોતાનો લેખ રાખ્યો એ અન્યાય છે. કાષ્ઠિક તો આગળ કે પાછળ આવે જ, તે માટે ખરું જોતા દોષ પૂર્વાપર ક્રમનો નહોતો પણ જે ભાવથી આવી પરિષદમાં ભાગ લેવો જોઈએ એ ભાવની ખામી જ દોષરૂપ હતી. મને લાગ્યું છે કે—રજતમહોત્સવના મેળા સાથે આ પરિષદની યોજના સંગત ન હતી; અને તેથી જે જિંયા ઉદ્દેશથી આ પરિષદ ભરવાનો વિચાર કર્યો એ ઉદ્દેશ સફળ ન થયો. આટલું પરિષદ માટે હવે આર્થસમાજના આ પ્રધાન ગુરુકુલ સંબંધી મહારા વિચાર દ્વંકામાં અહીં નોંધું. હું આચાર સુધી ધારતો હતો કે, સંસારસુધારો બાદ કરતાં આ આર્થસમાજ સંસ્થા વિદ્યાર્થીને વર્તમાન સમયથી પરાડમુખ બનાવે છે. એમાં મને કેટલેક દરજ્જે મહારી ભૂલ જણાઈ. અને એ હું અત્રે જાહેર કરું છું. ગુરુકુલની લાક્ષણિક અંગ્રેજી પુસ્તકોથી સારી ભરેલી છે. તત્ત્વજ્ઞાન અને ધર્મના ગ્રન્થો બહુ જ છે; એટલું જ નહિ પણ અર્થશાસ્ત્ર અને વર્તમાન રાજ્યતન્ત્રને લગતા પુસ્તકો પણ છે. વિદ્યાર્થીઓમાં દેશપ્રેમ, સાદાઈ અને દૃઢતા પુષ્કળ છે, અને સેવાનો ભાવ તો અમાધારણ છે. હિન્દુ સ્થાનને કદી પણ ઉદ્ધાર થશે તો તે હમણાં જ સાધુચરિત્ર ડૉ. પી. સી. રોયે પ્રસંગક્ષમ્ય અત્યુક્તિથી ‘દેશના શત્રુ’ એવા વિશેષણથી વધાવેલા, પરદેશી લૂગડા અને ફેશનમાં મુગ્ધ બનેલા વિલાયતી હિન્દી વિદ્યાર્થીઓથી, કે એમની ઝાંખી નકલરૂપ અહીંની સરકારી કોલેજોના વિદ્યાર્થીઓથી થવાનો નથી : એ જ્યારે થશે ત્યારે પૂર્વોક્ત પ્રકારના સાદા દૃઢ સ્વદેશપ્રેમી બન સેવાપરાયણ વિદ્યાર્થીઓથી જ થશે, અને આગુણુ ધરાવવા માટે હું કાંગડી ગુરુકુલના વિદ્યાર્થીઓને ખરા હૃદયથી ધન્યવાદ આપું છું. આ જાતના સ્વતન્ત્ર વિદ્યાર્થીઓના વિદ્યાર્થીઓ માટે સ્નાતક થયા બાદ ઉદ્દરનિર્વાહનો પ્રશ્ન ભારે છે. એ પ્રશ્નને ઉકેલ લાવવા કાંગડી ગુરુકુલના વ્યવસ્થાપકોએ શો યત્ન કર્યો છે એ જાણવા હું ઉત્સુક હતો. ઉસમાનિયા યુનિવર્સિટીને જેમ અલિગઢે સ્વીકારી લીધી છે તેમ કાંગડી ગુરુકુલને કાશી વિશ્વવિદ્યાલય સ્વીકારી લે એમ તેઓની સ્વાભાવિક ઇચ્છા છે. પરંતુ આશા ઉપર ખેસી રહેનારા એ પુરુષો નથી. એમણે કાંગડીમાં આયુર્વેદ વિભાગ રાખ્યો છે, અને એના અભ્યાસક્રમમાં અંગ્રેજી વૈદ્યક અને શસ્ત્રવિદ્યાનો અભ્યાસ પણ જોડ્યો છે. સ્નાતક થઈ ને કેટલાક વિદ્યાર્થીઓ આર્થસમાજની સ્કૂલો અને કોલેજોમાં અધ્યાપક તરીકે સ્થાન મેળવે છે, કેટલાક પત્રો ચલાવે છે, કેટલાક ઉપદેશકનું કામ કરે છે, અને જીપર કહેલી નવી યોજનાથી હવે વૈદ્ય-દાક્તરના ધંધામાં પણ કેટલાક પડશે. કેટલાકને પરદેશની યુનિવર્સિટી

૭ : શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતા સંબંધી થોડુંક

(શ્રી સયાજીરાવ વ્યાખ્યાનમાળાનો એક મણકો) *

શ્રીમન્ મહારાજ સાહેબ, ખેંદેનો અને ભાઈઓ—

ગઈ ઓરિયન્ટલ કોન્ગ્રેસને પ્રસંગે હું વડોદરે આવ્યો હતો ત્યારે એના “ તત્ત્વજ્ઞાન ” વિભાગના પ્રમુખ તરીકે મહારે એક ભાષણ આપવાનું હતું; એ વિભાગમાં ઘણા લેખો ભગવદ્ગીતાને લગતા હોવાથી ભગવદ્ગીતા સંબંધી હું કાંઈક બોલું એમ એક સૂચના થઈ હતી. પણ વિભાગનું મૂળ સ્વરૂપ વધારે વ્યાપક હોવાથી, આપણાં દર્શનો સંબંધી જ—ખાસ કરીને એમના પરસ્પર સંબંધ અને વિકાસક્રમ વિષે જ—બોલવાનું મહેં પસંદ કર્યું હતું. પરંતુ ભાષણને અંતે એક ખીન્નું ભાષણ શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતા ઉપર

સિંટીમાં પ્રવેશ મેળવવાનું હાલમાં એક બનાવથી ઉત્તેજન મળ્યું છે. ત્રણ વર્ષ ઉપર, કાંગડી ગુરુકુલના એક વિદ્યાર્થી જે બનારસ યુનિવર્સિટીની ઓરિયન્ટલ કોલેજમાં અધ્યાપક હતા, તે આર્થિક સ્થિતિ સાધારણ છતાં માત્ર સ્વનિશ્ચય બળથી ‘ ડોક્ટરેટ ’ લેવા સારું ગયા, ત્યારે એમના અંગ્રેજી જ્ઞાનની અપૂર્ણતા, અને સંસ્કૃત પણ આપણા કેટલાકની દૃષ્ટિએ મધ્યમ પ્રકારનું જોઈ અમને આશ્ચર્ય લાગેલું. પરંતુ એ વિદ્વાન જર્મની અને ઓસ્ટ્રિયામાં કેટલુંક કામ કરી ઈંગ્લેન્ડ ગયા અને ત્યાં ઇકોનોમિક્સ (અર્થશાસ્ત્ર) માં ડોક્ટરેટ મેળવી એટલું જ નહિ, પણ પ્રસિદ્ધ સંસ્કૃત વિદ્વાન ડો. ટામસનાં હાલ નીચે હસ્તલિખિત પુસ્તકોની સૂચી બનાવવામાં એમણે ભારે મદદ કરી. આ દાખલાથી કાંગડીના વિદ્યાર્થીઓમાં ઉત્સાહ આવ્યો છે. * પ્રતિવર્ષ જન્યુઆરી માસમાં અથવા ફેબ્રુઆરીના તહેવારોમાં (જ્યારે શ્રીમન્ મહારાજ સાહેબની વર્ષગાંઠ આવે છે) ગુજરાતી અને મરાઠી ભાષાના વિદ્વાનોને પોતપોતાને પસંદ પડતા વિષય ઉપર વ્યાખ્યાન આપવાને વડોદરે નોતરવા એ આ યોજનાનું સ્વરૂપ છે. યોજના હમણા જ તૈયાર થઈ તેથી આ વર્ષે પાંચ ગુજરાતી વ્યાખ્યાનોથી જ આરંભ કરવામાં આવ્યો હતો. આ ઉપરાંત વ્યાખ્યાનમાળા શરૂ થતાં પહેલાં રાજ્યના કેળવણી ખાતાના તથા થોડા અન્ય અધિકારીઓ અને પૂર્વેકત નિમન્ત્રિત વિદ્વાનોની સલાહથી એમાં સાહિત્ય વગેરેને લગતા વિવિધ પ્રશ્નો ઉપર ચર્ચા કરવાની રીત પણ રાખી છે.

પણ આપું એમ શ્રોતાજનોએ ઈચ્છા દર્શાવી, ત્યારે અન્ય કોઈ પ્રસંગે એમ કરીશ એમ મહેં વચન આપેલું. એ વચન પાળી ઋણુથી મુક્ત થવાનો મને પ્રસંગ મળે છે એવા એક હેતુથી મહેં આજનો વિષય પસંદ કર્યો છે. પરંતુ આ સાથે ભળેલો વધારે મહત્ત્વનો હેતુ તો ખીજે એ છે કે શ્રીમન્ત મહારાજ સાહેબે આ વ્યાખ્યાનમાળાની અપૂર્વ ચોજના રચાવી છે એનું પ્રથમ વ્યાખ્યાન—જે કરવાનું સૌભાગ્ય મને પ્રાપ્ત થયું છે—તે એક મંગળાચરણરૂપ હોવું જોઈએ, અને એવા મંગળાચરણ માટે શ્રીકૃષ્ણ ભગવાનની ગાયેલી “ગીતા” કરતા વધારે પવિત્ર અને વધારે મંગળકારી વિષય ખીજે શો હોઈ શકે ?

પશ્ચિમના સાહિત્યના ત્રણ યુગોના ત્રણ પુસ્તકો મહાન મનાય છે : પ્રાચીન કાળનું હોમરનું ‘ઇલિયડ’, મધ્યકાળનું કેન્ટની ‘ડિવ્લાઈન કોમેડી’, અને અર્વાચીન કાળમાં શેક્સપિયરનાં નાટકો. તે જ પ્રમાણે આપણા ધાર્મિક સાહિત્યનાં પુસ્તકો જોઈએ તો પ્રાચીન કાળમાં ‘શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતા’, મધ્યકાળમાં ‘શ્રીમદ્ભાગવત’, અને અર્વાચીન કાળમાં તુલસીકૃત ‘રામાયણ’ દષ્ટિ આગળ તરી આવે છે.

ધર્મના વિષયમાં પૃથ્વી ઉપર આજ સુધી જે કાંઈ બુદ્ધિથી વિચારાયું છે, વ્યવહારમાં આચારાયું છે, વા ભક્તિરસથી રસાયું છે તે સર્વ આ ત્રણ પુસ્તકોમાં છે, અને જે ત્યાં નથી તે અન્યત્ર ક્યાં નથી. અને એ સર્વમાં ભગવદ્ગીતા આઘ હોઈ પ્રથમ દષ્ટિ ખેંચે છે.

હરિ ઓમ—

પાર્થાય પ્રતિબોધિતાં ભગવતા નારાયણેન સ્વયં

વ્યાસેન ગ્રથિતાં પુરાણમુનિના મધ્યેમહાભારતમ્ ।

અન્દૈતામૃતવર્ષિણીં ભગવતીમષ્ટાદશાધ્યાયિની—

મમ્વ ! ત્વામનુસન્દધામિ ભગવદ્ગીતે ! ભવદ્દેષિણીમ્ ॥

એમ ગીતાને પ્રણામ કરી હું આગળ ચાલું છું. ગીતાના ઉપદેશનો વિષય કંઈન નથી ? કંઈન છે જ : અનેક પિદ્ધાનોની મતિ એ ઉપર મનન કરતા કુઠિત થઈ છે. પણ તે સાથે એ સરસ પણ છે. આ એની અદ્ભુતતા ! ભવભૂતિ મહાપુરુષના હૃદય માટે કહે છે કે “વજ્રાદપિ કઠોરાણિ મૃદૂનિ કુસુમાદપિ” —એ “વજ્રથી પણ કઠણ, અને કુસુમથી પણ કોમળ હોય છે,” અને એ તે જ પરમપુરુષ કૃષ્ણ ભગવાનના હૃદયના આ ઉદ્ગાર માટે સત્ય છે. હું એ કોમળતાનું શરણ લઈ, ગીતાના ઉપદેશનું મર્મ સાદામાં સાદા રૂપમાં આપની આગળ મૂકવા ચત્ન કરીશ.

“ગીતા” એટલે “ગાયેલી” ‘ગાયેલી’ એમ સ્ત્રીલિંગ શબ્દ શા માટે? ‘ગીત’ કે ‘ગાન’ કેમ નહિ? અંગ્રેજીમાં ગીતાનો અર્થ “The Lord's song” કરવામાં આવે છે. પણ એનું યથાર્થ ભાષાન્તર “—sung by the Lord” એટલું જ થાય. અને વસ્તુસ્થિતિ એ છે કે ‘ગીતા’ એ એની પાછળ અધ્યાહૃત ‘ઉપનિષદ્’-શબ્દનું વિશેષણ છે. ‘ઉપનિષદ્’ શબ્દ સંસ્કૃતમાં સ્ત્રીલિંગ છે. સ્વ. ન્યાયમૂર્તિ તેલંગ ગીતાને અન્ય ઉપનિષદ્થી વચમાં નહાતું એક ઉપનિષદ્ માને છે. ભગવદ્ગીતામાં એક ઉપનિષદ્ નહિ પણ અનેક ઉપનિષદો સંગૃહીત છે, તેથી પ્રત્યેક અધ્યાયને અન્તે “શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતાસૂપનિષત્સુ”—એમ બોલાય છે. પરંતુ ઉપનિષદ્માં જે વિવિધ વિષયો આવેલા છે તેમાંથી ખાસ પસંદ કરેલો એક વિષય ‘બ્રહ્મવિદ્યા’ એનું ગીતામાં નિરૂપણ છે તેથી—શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતાસૂપનિષત્સુ બ્રહ્મવિદ્યાયામ્”—એમ કહેવામાં આવે છે પરંતુ બ્રહ્મવિદ્યામાં કેવળ બ્રહ્મના સ્વરૂપનું નિરૂપણ હોય છે : ગીતામાં એ તો છે જ, પણ એ એનો ઉદ્દિષ્ટ વિષય નથી. ઉદ્દિષ્ટ વિષય કાર્મિક કરવું, શુ કરવું? એ છે અને બ્રહ્મસ્વરૂપનિરૂપણ એ એમાં અંગભૂત છે : એવી રીતે કે એમાં બ્રહ્મનું સ્વરૂપ એટલા માટે જ ખતાવવામાં આવ્યું છે કે એ સ્વરૂપની દૃષ્ટિએ આપણા આચાર-વિચાર કેવા કરવા જોઈએ, કેવી રીતે કરવા જોઈએ, કેવી દૃષ્ટિથી કરવા જોઈએ એનો નિર્ણય થઈ શકે. આમ ગીતામાં જ્ઞાનનો કર્મનો વિનિયોગ કરવામાં આવ્યો છે. તેથી કહે છે કે “બ્રહ્મવિદ્યાયાં યોગશાસ્ત્રે” : અર્થાત્ ગીતા એ “યોગ”નું, એટલે કે જ્ઞાનને કર્મમાં જોડવાનું શાસ્ત્ર છે. અને કૃષ્ણાર્જુન સંવાદે” કૃષ્ણ અને અર્જુનના સંવાદરૂપે જગતને મળેલું છે.

હવે, કૃષ્ણ કોણ? અને અર્જુન કોણ?—એ જરા સમગ્રી લઈએ. ગીતામાં મુખ્ય ઉપદેશ જ્ઞાનનો છે કે કર્મનો? કર્મનો છે કે ભક્તિનો?—ઇત્યાદિ વિષય ઉપર વિદ્વાનોએ અનેક ચર્ચાઓ, વિવાદો, ખડનમંડન કર્યાં છે આપણે એ ઊધડાની જાળમાં ન પડતાં, કૃષ્ણ કોણ અને અર્જુન કોણ એટલું જ ખરાબર સમગ્રી લઈશું તો આ સર્વ પ્રશ્નોના ઉત્તર મહેલાઈથી મળી જશે.

કેટલાક સમય ઉપર ખ્રિસ્તી પાદરીઓએ અને એમની સાથે ચાલતા કેટલાક પાશ્ચાત્ય વિદ્વાનોએ એક માન્યતા ભેલી કરી હતી કે ભગવદ્ગીતા ખ્રિસ્તી ધર્મની અસર નીચે લખાઈ છે, અને કૃષ્ણની કેટલીક કથાઓ પશ્ચિમમાંથી, એશિયામાંઈનરના ખ્રિસ્તી ધર્મમાંથી અને તે પહેલાંની

આવી નથી તેમ દુઃશાસનની છાતી ફાડીને એનું રુધિર પીવાને ઉત્સુક એવા ક્ષણવાર નરપશુ બનવા તૈયાર થયેલા ભીમને પણ ઉપદેશી નથી. એ ઉપદેશનો અધિકારી અર્જુન છે. ન યુધિષ્ઠિર, ન ભીમ : અર્થાત્ સામાન્ય મનુષ્ય, “નર”—જે ધારે તો કામક્રોધાદિને વશ ન થતા પોતાની જાતને કુદ્ધચનુસાર દોરી શકે (ની ધાતુ ઉપરથી), એ ગીતાના ઉપદેશનો અધિકારી છે. આપણા જેવો જ ? ના. આપણાથી ભિન્નો. ગીતાના ઘણા વાંચનારાઓ અર્જુનને ગણરાયેલો કૃપણ કાતર, ‘કલીબ’ જેવો ધર્મ ગયેલો એક પામર જીવ સમજે છે. હું એને એક મહાન જીવ સમજું છું. એની મૂંઝવણ મહારા હૃદયમાં એને માટે માન ઉત્પન્ન કરે છે.

न कांक्षे विजयं कृष्ण न च राज्यं सुखानि च ।

किं नो राज्येन गोविन्द किं भोगैर्जीवितेन वा ॥ १-३१

येषामर्थे काङ्क्षितं नो राज्यं भोगाः सुखानि च ।

त इमेऽवस्थिता युद्धे प्राणांस्त्यक्तवा धनानि च ॥ ३२

आचार्याः पितरः पुत्रास्तथैव च पितामहाः ।

मातुलाः श्वसुराः पौत्राः श्यालाः संवन्धिनस्तथा ॥ ૩૩

एतान्न हन्तुमिच्छामि क्षतोऽपि मधुसूदन ।

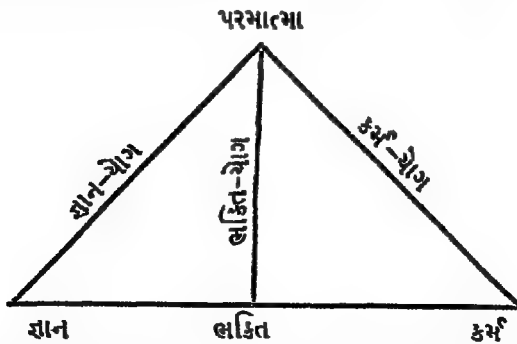
अपि त्रैलोक्यराज्यस्य हेतोः किं नुं महोकृते ॥ ૩૪

હે કૃષ્ણ ! મહારે વિજય ન જોઈએ, રાજ્ય ન જોઈએ, સુખ ન જોઈએ. જીવે તો ખરા. આ ક્રોધ મહારા સામા ઊભા છે જેમની સાથે મહારે લડવાનું છે ? એઓ ભલે મરે મારી નાખે, હું એમને નહિ મારું : ત્રણ લોકના રાજ્ય ખાતર પણ નહિ. પછી આ મહાની પૃથ્વી મોટે તો શું જ ? શું હું એમના ‘રુધિરે ખરડ્યા ભોગે’+ ભોગવીશ મુઝ્જીય ભોગાન્ રુધિરપ્રદિગ્ધાન્—૨-૫

આ ‘કલીબ’નાં, નિર્જળ પામર જીવનાં વચનો નથી, પણ ભિન્ન આત્માના ધર્મસંકટ વખતના સંભાવના ઉદ્ગારો છે. તેથી ગીતાના પહેલા અધ્યાયને હું કેવળ અર્જુનના વિષાદરૂપે સમજતો નથી; એ વિષાદ યોગરૂપ છે—“અર્જુનવિષાદયોગો નામ”—અર્થાત્ જીવાત્મા પરમાત્મા સાથે જોડવાનું એ સાધન છે. એ દોષ નથી, પણ ગુણ છે; અને દોષ છે તો મહાન આત્માની મહત્તાનો દોષ છે. It is ‘the last infirmity of noble minds.’+

આમ અનુન તે મધ્યમાધિકારી મનુષ્ય પણ તે ભગ્ની કાટિનો મધ્યમાધિકારી આટલું સમગ્રી લેવાથી ગીતાનો જ્ઞાન, ભક્તિ અને કર્મ સંખ્યા ઉપદેશ યથાર્થરૂપે સમજાશે.

ગીતા સંખ્યા આ પ્રશ્ન વારંવાર પુછાય છે કે ગીતા શું ઉપદેશે છે?—જ્ઞાન, કર્મ કે ભક્તિ? આ ઉપર ટીકાકારોએ ઘણા વાદવિવાદ કર્યા છે. અને સહુ પક્ષવાળાએ પોતપોતાના સિદ્ધાન્તના સમર્થનમાં ગીતાનાં વચનો ટાક્યાં છે. પણ આપણે એ શબ્દજનનાં નથી પડવું. આપણે છટાં જવાયા વાક્યોનું અવલમ્બન ન કરતા ગીતાના હૃદયમાં પહોંચી જવું છે. અને એ રીતે જોઈએ છીએ તો ગીતા નથી જ્ઞાન ઉપદેશતી, નથી કર્મ ઉપદેશતી, નથી ભક્તિ ઉપદેશતી; એ તો ‘યોગશાસ્ત્ર’ છે, અર્થાત્ ‘યોગ’ ઉપદેશે છે: જ્ઞાનયોગ ઉપદેશે છે, કર્મયોગ ઉપદેશે છે, ભક્તિયોગ ઉપદેશે છે. ‘યોગ’ એટલે અજ્ઞાન લોક સમજે છે તેમ પલાંડી વાળવી કે આખો મીચવી કે શ્વાસોચ્છવાસ, રોકવો એમ નહિ, પણ (યુજ્ઞ ધાતુ ઉપરથી) ‘યોગ’ એટલે જોડવું, જવાત્માને પરમાત્મા સાથે જોડવો. એ જોડવાનું સાધન તે ‘યોગ’. ‘જ્ઞાનયોગ’ એટલે કેવળ જ્ઞાન નહિ, પણ એવું જ્ઞાન કે જે જવાત્માને પરમાત્મા સાથે જોડે. એ પ્રમાણે ‘કર્મયોગ’ તે એ કર્મ કે જે જવાત્માને પરમાત્મા સાથે જોડે; અને ‘ભક્તિયોગ’ તે એ ભક્તિ કે જે જવાત્માને પરમાત્મા સાથે જોડે; આને બાહ્યબોધાર્થ એક આકૃતિ કાઢીને બતાવીએ તો એક ત્રિકોણ દેરીએ. એવું શિરોબિન્દુ પરમાત્મા અને બાજુની બે લીટીઓ તે ‘જ્ઞાનયોગ’ અને ‘કર્મયોગ’; અને શિરોબિન્દુથી ભૂમિકા તરફ સીધી લીટી દેરીએ તે ‘ભક્તિયોગ’.



અહીં પ્રસંગવશાત્ એ પણ જોઈ શકીએ છીએ કે જ્ઞાન અને કર્મ એ બેની લીટીઓ લાંબી છે: ટૂંકી લીટી અને સીધી લીટી ભક્તિની છે.

પણ દૃષ્ટાન્ત હમેશા પૂરેપૂરાં સંતોષકારક હોતાં નથી. જ્ઞાન, કર્મ અને ભક્તિ—જે એક જ આત્માની Intellector or Understanding, Will and Emotion એ ત્રણ વૃત્તિનાં સ્વરૂપ છે—એ આ લીટીઓની માફક સર્વથા એકખીજથી અલગ હોતા નથી : તેમાં પણ જ્યારે એમને પરમાત્મા પ્રતિ લગાડવામા આવે છે (યોગ), ત્યારે પ્રાપ્ત વસ્તુ એક હોઈ, એમની એકતા પણ એની મેળે જ ફલિત થાય છે. આપણા સામાન્ય વ્યવહારના જીવનમાં પણ તેમને એકખીજથી છૂટાં પડતાં કેવાં કરુણ પરિણામ નીપજે છે એનો ઉપદેશ શેકસપિયરે ‘હૅમ્લેટ’, ‘ઓથેલો’ અને ‘લિયર’ એ કરુણરસની નાટકત્રયીમા કર્યો છે : ‘હૅમ્લેટ’ એ ક્રિયાશૂન્ય ઐકાન્તિક બુદ્ધિની ટ્રેન્જેડી (કરુણ પરિણામ) છે. ‘ઓથેલો’ એ બુદ્ધિશૂન્ય ઐકાન્તિક કર્મની ટ્રેન્જેડી છે, અને ‘લિયર’ વિચારશૂન્ય ઐકાન્તિક પ્રેમની ટ્રેન્જેડી છે. પણ અત્રે જે સાધનો કલાં—જ્ઞાન, કર્મ અને ભક્તિ—એનો સમન્વય—હરડાં, ખેરડા અને આમળાં એ ત્રણેનું ચૂર્ણ કરી ત્રણે ચૂર્ણને એકઠાં કરી એ એકઠું કરેલું ચૂર્ણ પા તોલો મધમાં લેવું—એ રીતે કરવાનો નથી. હરેક વ્યક્તિએ પોતપોતાના આત્માની જૂખ અને ખામી ધ્યાનમા લઈને, જ્ઞાન, કર્મ અને ભક્તિનું યથોચિત સેવન કરવાનું છે. જગતમા સઘળાં મનુષ્યો સમાન રુચિ અને સમાન શક્તિવાળા હોતા નથી. કોઈમાં જ્ઞાન સંપાદન કરવા માટે જોઈતી બુદ્ધિશક્તિ હોય છે, કોઈમાં કર્મ કરવાનું અધિક બળ હોય છે, કોઈમાં ભક્તિ માટે જોઈતું આર્દ્ર હૃદય હોય છે. એએએ પોતપોતાના સ્વાભાવિક વલણ અનુસાર પોતાનું સાધન પસંદ કરવાનું છે. પણ જેમ સ્વાભાવિક વલણ જોવાનું છે તેમ પ્રત્યેક વ્યક્તિએ પોતપોતામાં જેની જીણપ હોય તે પૂરવા માટે ખીજાં સાધનોનું સેવન કરતા રહેવાનું છે.

અર્જુનમાં આ સમયે સ્વજન પ્રત્યે સારાસાર વિવેકરહિત એવા આદર અને દયાના ભાવ પ્રકટ થયા હતા. પરંતુ જે સનાતન સત્યના પ્રકાશમાં ઉપસ્થિત થયેલો પ્રશ્ન વિચારવો જોઈએ એ સનાતન સત્ય એની દૃષ્ટિમાંથી ખસી ગયું હતું. તે માટે ગીતામાં અર્જુનને એ સત્ય દેખાડવાનો, અને એ સનાતન સત્યને પથે ચાલવા માટે જે હૃદયનું બળ જોઈએ એ બળ આપવાનો કૃષ્ણનો પ્રયત્ન છે. અર્થાત્ કર્મ એ ગીતામાં જરૂર કેન્દ્રસ્થાને છે, પણ એ કર્મને કર્મયોગ કરવા માટે જ્ઞાન અને ભક્તિના ઉપદેશની પણ જરૂર છે કર્મ પૂરતું જ જો ગીતાનું તાત્પર્ય હોત તો “તસ્માદ્ યુદ્ધ્યસ્વ મારત” એટલું જ કહેવું બસ હતું; અને બહુ

તો “જ્ઞાત્વા શાસ્ત્રવિધાનોક’ કર્મ કર્તુમિહાર્હસિ ।” અર્થાત્ શાસ્ત્રમાં ક્ષત્રિય માટે જે કર્મ બતાવેલા છે તે ત્હારે કરવાં જોઈએ એટલું જ કહેવું પર્યાપ્ત હતું. પરંતુ તેમ ન કરતાં કૃષ્ણે પોતાના ઉપદેશમાં “ક્ષેત્ર”, “ક્ષેત્રજ્ઞ” અને ‘પુરુષોત્તમ” —અનાત્મા, આત્મા અને પરમાત્મા —સંબંધી પુષ્કળ જ્ઞાન ભર્યું છે; અને એ જ્ઞાનમાં રસ પૂરવા તથા એને ગતિમાન (dynamic) કરવા પરમાત્માની ભક્તિ ઉપદેશી છે. તેમ જ એ ભક્તિ જગાડવા માટે પરમાત્માનું સુન્દર અને ભવ્યસ્વરૂપ અનેક વાર વર્ણવ્યું છે. આમ ગીતાને જે “અદ્વૈતાશ્રુતવર્ષિણી” કહી છે તે માત્ર જીવાત્મા અને પરમાત્માના અદ્વૈતનું વર્ણન કરે છે તે માટે જ નહિ, પણ જ્ઞાન, કર્મ અને ભક્તિના છૂટા પડી ગયેલા માગેને એક કરવાનું મહાન કાર્ય ગીતાએ કર્યું છે તે માટે પણ. ટેનિસન કહે છે તેમ—

“Self-knowledge, self-reverence, self-control
These three alone lead life to sovran power.”

આને સંસ્કૃતમાં ઉતારીએ તો—જ્ઞાનેન કર્મણા ભક્ત્યા સ્વારાજ્ય-મધિગમ્યતે ॥

આ ત્રણ માર્ગ વડે પરમાત્માને, યોગ સાધવાનું ગીતા કહે છે. પરંતુ એ પરમાત્માનું સ્વરૂપ કેવું છે? એ પરમાત્માને ક્યાં શોધવો? એ ક્યાં જડે? આ મનુષ્યના મનનના મહાન પ્રશ્નો છે. એ વિષે ગીતા શું કહે છે એ જોઈએ. એટલું જોઈને આજનું કાર્ય આપણે સમાપ્ત કરીશું. કારણ કે હું આપને પ્રથમથી નિયત કરેલા સમય કરતા વધારે રોકવા ઇચ્છતો નથી.

પરમાત્મા આ જગતનો સ્રષ્ટા છે : પરંતુ એ આ જગતને બહાર રહી સર્જતો નથી, જેમ કુંભાર ઘડો બનાવે છે તેમ. પણ એને પોતામાંથી વા પોતાની જ સ્વરૂપશ્રૂત પ્રકૃતિમાંથી સર્જે છે. આ વેદાન્તનો સુપ્રસિદ્ધ સિદ્ધાન્ત છે અને એ જ ગીતાનો છે :

પ્રકૃર્તિં સ્વામવપ્રમ્ય વિસ્તૃજામિ પુનઃ પુનઃ ।

મૂતગ્રામમિમં કૃત્સ્નમવશં પ્રકૃતેર્વશાત્ ॥ ૧-૪

—ઇત્યાદિ. પ્રભુ જગતને સર્જીને આથો બેઠેલો નથી :—ઘડિયાળી ઘડિયાળ બનવીને આથો રહે તેમ—એ જગતનો ‘મોક્ષા ચ પ્રમુરેવ ચ’ —મોકતો અને સ્વામી ટે. આ વિશ્વરૂપ સુન્દર અને ભવ્ય કાવ્યનો એ કવિ છે, આ વિશ્વનો અને આપણો અનુશાસિતા નામ નિયામક છે. (“કવિ” પુરાણમનુશાસિતારમ્”) પણ એ એક હૃદયહીન દંડધર

નિયામક નથી. “પિતાસિ લોકસ્ય ચરાચરસ્ય ત્વમસ્ય પૂજ્યઃ
ગુરુર્ગીયાન્” —એ આ ચગચર વિશ્વનો માયાળુ અને સન્માર્ગે દોરનાર
પિતા છે, પૂજ્ય છે, મહાન ગુરુ છે. ન કેવળ પૂજ્ય પિતા કે ગુરુ છે, પણ
ત્રેમલરી વત્સલ માતા છે. (“માતા ઘાતા પિતામહઃ”) આપણે
પિતા આગળ જે નિર્ભયતાથી હૃદય ખુલ્લું કરી ન શકીએ તે માતા
આગળ કરી શકીએ. પણ માતા આગળ પણ હૃદયના સઘળાં ભાવ,
સઘળાં ગૂંચો ધરી ન શકીએ. એમાંનું કેટલુંક તો મિત્ર આગળ જ થાય.
તેથી પરમાત્માને સુહૃદ્ સર્વભૂતાનાં..... નિવાસઃ શરણં સુહૃદ્...
...! સહેવ સહયુઃ! ઇત્યાદિ વચનથી છવાત્માનો મિત્ર અને સખા
પણ કહી છે. પણ મિત્ર અને સખા કરનાં પણ એકતામાં ચઢે એવો
એક સંબંધ છે : અને તે પતિ-પત્નીનો. તે માટે અનુન “પ્રિયઃ
પ્રિયાયાર્હસિ દેવ સોદુમ્” —એમ પ્રાર્થે છે. કાવ્યની વાણીમાં આ
છવાત્મા અને પરમાત્માના નિકટ સંબંધની પરાકાષ્ઠા છે. એ મધુર સંબંધ
ભિંચામાં ભિંચા અને સરસમાં સંલલકત હૃદયોએ જ જાણ્યો છે. અર્વાચીન
ભારતમાં જયદેવ અને ચૈતન્યે એ અનુભવ્યો હતો. ઇસ્લામ ધર્મના સુફી-
પંથીઓએ એનો રસ પીધો છે ખ્રિસ્તી ધર્મમાં ક્રાઇસ્ટને વરની અને ચર્ચ
(ધર્મસંઘ) ને વધૂની ઉપમા કદાપિને યનાવ્યો છે, અને એ ધર્મની પ્રસિદ્ધ
સાધ્વી કુમારિકા સેન્ટ ટેરેસાએ એ અનુભવ્યો હતો. *

* “Hence the Soul's devotion to the Deity is pictured by
Radha's self-abandonment to her beloved Krishna, and all the
hot blood of Oriental passion is encouraged to pour fourth one
mighty flood of praise and prayer to the infinite Creator,
who waits with loving, outstretched arms to receive the
worshipper into his bosom and to convey him safely to eternal
rest across the seemingly shoreless Ocean of Existence Yet I
am persuaded that no indecent thought entered their minds
when they wrote those burning words, and to those who could
protest, as I have often heard the protest made, against using
the images of the lupunar in dealing with the most sacred
mysteries of the Soul, I can only answer—

“Wer den Dichter will verstehen
Muss in Dichters Lande gehen,”

—Sir George: Grierson, the author of “The Literature of
Hindustan”, in his “Introduction to the Satsaiya” of Bihari Lal

પરંતુ પતિ-પત્ની પશુ બે મળીને એક થાય છે એટલા પૂરતો પશુ દ્વિત્વાય ન આવી જાય તે માટે ગીતામાં પરમાત્માનો જીવ સાથે અંશશિ-ભાવ પશુ કહ્યો છે : “મમૈવાંશો જીવલોકે જીવભૂતઃ સનાતનઃ ।” પરંતુ આ અંશશિભાવથી પશુ આગળ વધી “ક્ષેત્રજ્ઞં ચાપિ માં વિદ્મિ” એમ સર્વથા એકતા બતાવી છે. પશુ જેઓ વેદાન્તના સિદ્ધાન્તનો એમ અર્થ કરે છે કે જીવાત્મા અને પરમાત્માનું સર્વથા અદ્વૈત છે, અને તેથી પૂર્વેકિત સર્વ ઉપમાઓ ખામર જીવને ફાસલાવવા માટે કે ભીંચે અધિકારે માત્ર ચઢાવવા માટે છે, તેઓ ભૂલ કરે છે : કાંઈ પશુ એક સંખ્યથી એનું સ્વરૂપ પૂરેપૂરું યથાર્થ વર્ણવી શકાતું નથી, તેથી એ સર્વ સંખ્ય છે, અને નથી : એમ તાત્પર્ય છે. ખરેખર, એ અદ્વૈત તત્ત્વને આપણે કેવી રીતે વર્ણવી શકીએ ?

વસ્તુને ખરેખર જાણવી હોય તો એનું પરોક્ષ વર્ણન સાંભળીને ખેસી ન રહેવાય. એને સાક્ષાત્ અનુભવવી જોઈએ. પ્રજુને શી રીતે અનુભવવો ? એને અનુભવવાના માર્ગ જેટલા અને જેવા ગીતામાં બતાવવામાં આવ્યા છે તેટલા અને તેવા ભાગ્યે જ જગતના ખીજ કાંઈ ધર્મપુસ્તકમાં એક સ્થળે બતાવેલા જોશે. પ્રથમ તો જ્ઞાન, કર્મ અને ભક્તિનું જે સેવન કરવા કહ્યું છે તેમા જ પ્રજુનો સાક્ષાત્કાર થતો જાય છે. પ્રજુ જ્ઞાન, કર્મ અને ભક્તિના માર્ગ વડે પહોંચવાનો સામો બેઠેલો પુરુષ કે પદાર્થ નથી. એ તો એ ત્રણેની ક્રિયામાં ક્રિયાની સાથે જ અનુભવાતો જાય છે. પરંતુ મનુષ્ય આવા અન્તરમા લપાયેલા અનુભવ કરતાં વધારે સ્પષ્ટ અનુભવ માગે છે. એક પ્રાકૃત સમજણ તો એવી છે કે પ્રજુને લજીશું તો મરણ પછી સ્વર્ગમાં પ્રજુનું દર્શન થશે. આ તો ધર્મના વિચારમા બાલદષ્ટિ છે. અનુન આ કરના બહુ જીંચો અધિકારી હોતો. અને આપણે પશુ એ કરતાં કાંઈક જીંચા અધિકારી હોવાનો દાવો કરીએ તો તેમાં મિથ્યાભિમાન નથી. જાણીતું છે કે મનુષ્ય જ્યારે બહાર વિશ્વમા પ્રજુને શોધીને સંતોષ ન પામ્યો ત્યારે એણે અન્તરમા પ્રજુને શોધવા માડ્યો, અને એ રીતે ધ્યાન, સમાધિ વગેરે માનસિક ક્રિયાઓ ચોજવામાં આવી. ગીતાએ આ માર્ગ અવગણ્યો નથી, પણ એને જ્ઞાન, કર્મ અને ભક્તિની સમાન દક્ષાનો ન ગણતા એમના પરિપોષક રૂપે બતાવ્યો છે; જે વસ્તુતઃ જ્ઞાન, કર્મ અને ભક્તિથી અનુભવાય છે. તેને અનુભવમા વિશેષ દૃઢ કરવા માટે, એમાથી મન ખસી જતું હોય તો એને ઠેકાણે બેસાડવા માટે, ધ્યાનયોગ છે. પણ જે વસ્તુનું કાંઈક

પણ દર્શન થયું હોય તેનું ધ્યાનયોગની પ્રક્રિયાથી વિશેષ દર્શન* થઈ શકે :
પણ પ્રથમ તો એ દર્શન જ કયાં મેળવવું એ પ્રશ્ન છે. ગીતાએ બાહ્ય સૃષ્ટિ
અવગણી નથી. બહારથી આપ બસેડીને અન્તરમા જોશો તો જ પ્રભુ
દેખાશે એમ એણે કહ્યું નથી. એના ઉપદેશમા તો આપું વિશ્વ પ્રભુથી
ભરેલું છે, માત્ર જોતાં આવડવું જોઈએ. પ્રભુ જગતનો સૃષ્ટા જ નથી કે
જેથી એને વિશ્વની બહાર શોધવો પડે. પ્રત્યેક પદાર્થનું આન્તર તત્ત્વ,
એનું આદર્શભૂત સ્વરૂપ પ્રભુ પોતે છે.

રસોઽહમણ્સુ કૌન્તેય પ્રમાસ્મિ શશિસૂર્યયોઃ ।

પ્રણવઃ સર્વવેદેષુ શબ્દઃ સ્વે પૌરુષં નૃષુ ॥ ૭-૮

પુણ્યો ગન્ધઃ પૃથિવ્યાં ચ તેજઃશ્ચાસિ વિભાવસૌ ।

જીવનં સર્વભૂતેષુ તપશ્ચાસિ તપસ્વિપુ ॥ ૭-૯

બીજં માં સર્વભૂતાનાં વિદ્ધિ પાર્થ સનાતનમ્ ।

બુદ્ધિર્બુદ્ધિમતામસિ તેજસ્તેજસ્વિનામહમ્ ॥ ૭-૧૦

બલં વલવતાં ચાહં કામરાગવિવર્જિતમ્ ।

ધર્માવિરુદ્ધો ભૂતેષુ કામોઽસિ ભરતર્પભ ॥ ૭-૧૧

આ કથન માત્ર સાલણીને બેસી રહેવાનું નથી; પણ એમાં જે દષ્ટિ
કહી છે તે કેળવવી જોઈએ. વસ્તુતઃ, ઉપર જણાવેલા પદાર્થોમાં આપણને
પ્રભુનું દર્શન થવું જોઈએ, અને એ થવા માટે ત્યાર પછી જ આધ્યાત્મિક
વિકાસના ક્રમમાં આપણે આગળ વધી શકીએ. પ્રભુ આખા વિશ્વમાં 'સભર
ભર્યો' હોવા ઉતા, કેટલાંક સ્થાનવિશેષમાં એનું તેજ વિશેષ પ્રકટ થાય

* " Yoga is an honour to India. Selfrestraint, the deliverance of the mind from disturbing impressions, from the enticements upon the one thing needful, pure spirituality, has been insisted on by Bhaktas as well as by Buddhas, Jainas, and the great men of the Upanishads, a Yajnavalkya, the preacher of the mysticism of Brahman-Atman, and a Kapila, the author of the scientific view of the universe. It is true that man might save himself when no divinity was available. But when god has revealed himself in his power and love to seekers of salvation, Yoga, ascetic exercises are more than ever necessary in order to keep the soul free from the world while the duties of life are being performed."

—Nathan Soderflom. (Gifford Lectures for 1931)

છે. એવાં વિશેષ પ્રાકટ્યનાં સ્થાન ગીતામાં અનેક ગણાવ્યાં છે, જેને ગીતા 'વિભૂતિ' કહે છે. 'વિભૂતિ' એટલે વિશેષ ભવન, વિશેષ રૂપે થવું. દશમા અધ્યાયમાં ભગવાને સ્થાવર-જંગમ, પશુ-પક્ષી, દેવ-મનુષ્ય આદિમાં પ્રભુની વિભૂતિઓ બતાવી છે. પરંતુ એ બધી બતાવતાં છતાં પણ પ્રભુની વિભૂતિઓનો પાર આવતો નથી, તેથી અન્તમાં જઈને ભગવાન કહે છે—

यद्यद्विभूतिमत्सत्त्वं श्रीमदूर्जितमेवं वा ।

तत्તत्ત્વેવાવગच्छ त्वं मम तेजोऽशंसंभवम् ॥

अथवा बहुनैतेन किं ज्ञातेन तवार्जुन ।

विष्टभ्याहमिवं कृत्स्नमेकांशेन स्थितो जगत् ॥ ૧૦-૪૧-૪૨

આ વિશ્વમા જે જે સુંદર (શ્રીમત્—Beautiful) અને ભવ્ય (ઊર્જિત—ઓજસ્વી—Sublime), પરમાત્માની વિભૂતિવાળી વસ્તુ દેખાય છે તે સર્વ એના તેજમાથી ઉત્પન્ન થઈ છે. ટૂંકામાં, આ આખું જગત પોતાના એક અંશમાત્રથી ભરીને, ટેકાવીને પ્રભુ રહેલો છે. પ્રભુ જ્યાં અણુઅણુમાં ભરેલો છે, ત્યાં એ મહાપુરુષોમાં (Heroes of the world) વસેલો છે એમાં તો શું જ કહેવું? જગતમાં જે કંઈ જ્ઞાના-મ્હોટાના ભાગ્યા-નીચાના ભેદ પડે છે એ પરમાત્માની વિભૂતિની ન્યૂનાધિકતાને લઈને. પરંતુ થોડીધણી તો એ વિભૂતિ સર્વત્ર છે.

પરંતુ આ ઉપરાંત સાધારણ રીતે જ્યાં આપણું ધ્યાન જતું નથી એવાં પ્રભુદર્શનના કેટલાક સ્થાન પણ છે. જર્મન તત્ત્વજ્ઞ કાન્ટને ઉપર તારકિત ગગનમંડળમાં ('in the starry heavens above'), અને અન્તરમાં પ્રકાશતા નીતિના નિયમમાં ('in the moral law within') પ્રભુનું દર્શન થયું, પણ એની નીતિની દૃષ્ટિ પ્રતિવ્યક્તિમાં સમાપ્ત થતી હતી અને તેથી તે વ્યક્તિ ઉપરાંત જનસમાજને જોઈ શક્યો નહિ. પ્રભુ ન કેવળ પાછાં જગતમાં, મનુજના અન્તરમાં પણ વસેલો છે એમ ગીતા કહે છે.

भूमिरापोऽनलो वायुः खं मनो बुद्धिरेव च ।

अहंकार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥ ૭-૪

अपरेयमितस्त्वन्यां प्रकृतिं विद्धि मे पराम् ।

जीवभूतां महाबाहो ययेवं धार्यते जगत् ॥ ૭-૫

अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताशयस्थितः । ૧૦-૨૦

ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति ॥ ૧૮-૬૧

પરંતુ એ કરતાં આગળ જઈને જનસમાજની રચનામાં પણ પ્રભુનો હાથ છે એમ ગીતા કહે છે.

જનસમાજ મનુષ્ય જાણે છે કે એ પોતે રચે છે, પણ વસ્તુતઃ જોડેલે અંશે મનુષ્યસંસ્કૃતિ પ્રભુના મહાન ઉદ્દેશને સફલ કરે છે તેટલે અંશે એ પ્રભુની જ કૃતિ છે. ભગવાન કહે છે :

ચાતુર્વર્ણ્યં મયા સૃષ્ટં ગુણકર્મવિભાગશઃ ।

અહીં ‘ચાતુર્વર્ણ્ય’—શબ્દ બહુ બોધક છે. ‘ચાતુર્વર્ણ્ય’ એટલે ચાર જુદા જુદા વર્ણો નહિ, પણ ચાર વર્ણોનો એક સમૂહ (‘ચતુર્ણાં વર્ણાનાં સમૂહસ્ચાતુર્વર્ણ્યમ્’). અહીં પ્રભુના એકાનેક સ્વરૂપનું પ્રતિબિમ્બ એણે સર્જેલા અને એના પ્રતીકરૂપ (મનુષ્યજાતિના) જનસમાજમાં પણ પડે છે. એ જનસમાજના નિયમન વડે પ્રભુ મનુષ્યને એની સંસ્કૃતિમાં ઊંચે ચઢાવે છે. એ સંસ્કૃતિમાં જ્યારે જ્યારે વિક્ષેપ આવે છે ત્યારે ત્યારે પ્રભુ જ એમાંથી મનુષ્યનો અને ખરી રીતે મનુષ્યસંસ્કૃતિનો ઉદ્ધારક થાય છે. ભગવાન કહે છે કે—

यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत ।

अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥

કહેવાની જરૂર નથી કે આપણા “ધર્મ” શબ્દનું આપણે અંગ્રેજીમાં ‘Religion’ શબ્દથી લાપાન્તર કરીએ છીએ, પણ વસ્તુતઃ “ધર્મ” શબ્દ Religion શબ્દ કરતાં બહુ વિશાળ અર્થનો બોધક છે. ‘Civilization’ એ વિશાલતામાં ‘Religion’ કરતાં વધારે પાસેનો શબ્દ છે. પરંતુ એને, પણ કેવળ ઐહિક અર્થમાં ન લેતાં, ઐહિક અને પારત્રિક ઉભય અર્થમાં લઈએ ત્યારે જ એ શબ્દ ‘ધર્મ’ શબ્દની નિકટ પહોંચે છે. “ધર્મ” એટલે જે વડે આ બાહ્ય જગત અને આંતર આત્મા બંનેનું ધારણ થાય છે તે તત્ત્વ. (“ધર્મ”માં મનુ એ abstract તત્ત્વવાચક પ્રત્યય છે.) આ વિશાળ અર્થમાં ધર્મ જ્યારે જ્યારે ક્ષીણ થાય છે, અને એના વિરોધી તત્ત્વની વૃદ્ધિ થાય છે ત્યારે ત્યારે પ્રભુ પોતે અવતરે છે; સત્કર્મ કરનારનું રક્ષણ કરે છે અને દુષ્કર્મ કરનારનો નાશ કરે છે.

यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत ।

अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥ ૪-૭

परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम् ।

धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे ॥ ૪-૮

મનુષ્યસંસ્કૃતિના ઇતિહાસનું આ ‘Spiritual interpretation’ છે, અને એ જ એ ઇતિહાસની ખરી અને ભંડી સમગ્રતા છે. પરંતુ આ ભંડા સત્ય ઉપર મનુષ્યની દૃષ્ટિ જતી નથી. ક્ષણવાર જાય છે તોપણ એની પ્રતિભા એવી બલવતી નથી કે એ સત્ય એને દૃષ્ટિગોચર થાય. એવી પ્રતિભા પ્રજાકૃપાથી જ પ્રાપ્ત થાય છે. કૃષ્ણે અર્જુનને દિવ્ય દૃષ્ટિ આપી, એની પ્રતિભા જગાડી, નેત્ર ઉઘાડી દીધા. ત્યાં ઇતિહાસનો ભવ્ય પટ એની દૃષ્ટિ આગળ ખુલ્લો થયો, ઇતિહાસમાં પ્રકટ થતું પ્રજાનું ભવ્ય રૂપ એકાદશાધ્યાયમાં કૃષ્ણે બહુ પ્રબળ રીતે, અદ્ભુત શબ્દશક્તિથી બતાવ્યું છે. એ અધ્યાયની ખરી ટીકા Gibbon’s “Decline and Fall of the Roman Empire” છે. અને એવા જ બોધક પ્રકરણો હિન્દુસ્થાનના લાખા ઇતિહાસમાં ઘણા જોવામાં આવશે, જે પ્રજાનું દર્શન કરાવવા સમર્થ છે—જેકે એનો ઉચિત ઐતિહાસિક ગ્રન્થ હજી રચાવે બાકી છે.

પ્રજાની આ ભવ્યતાનું દર્શન પામર મનુષ્ય એની મનુષ્યતાના હકથી જરૂર ઇચ્છે, પણ તે કેટલો કાળ સહન કરી શકે? આખરે તો એને પરમાત્માનું “સૌમ્ય વપુ” જ જોઈએ. એની ભવ્યતા આગળ મનુષ્યનું શિર નમે છે. પણ આજો મીંચાઈ જાય છે; તેથી એની સુન્દરતા જ મનુષ્યને ગમે છે—જે એ નિત્ય નિહાળી શકે.

આપણે પણ મનુષ્ય જાતિના અસંખ્ય વિસંવાદો, વિરોધો શમાવી, એમાં એકતાનું મધુર સંગીત પુરનાર રાસેશ્વર બસીધર કૃષ્ણનું સ્મરણ કરી, મહારાજ સાહેબની આ સુન્દર ચોજનાનું મંગળાચરણ સમાપ્ત કરીશું.

[વસન્ત, બર્મિસ્ટ, સંવત ૧૯૬૦]

૮ : જૈન ધર્મ પ્રસારક સભાના સુવર્ણમહોત્સવમાં પ્રમુખપદેથી આપેલું ભાષણ.

શ્રી ભાવનગર જૈન ધર્મ પ્રસારક સભાની સ્થાપનાને પચાસ વર્ષ થયાં એ નિમિત્તે સભા એનો સુવર્ણમહોત્સવ આજ ઊજવે છે એ શુભ પ્રસંગે પ્રમુખપદ ભાગતબૂથણ મહાગના પં. શ્રી માલવિયાજી દેવાના હતા, પરંતુ એમને વિચાર હાલ તુરંત જ ઇંગ્લંડ જવાનો હોવાથી એઓ સભાની વિનંતિ સ્વીકારી શક્યા નહિ. આ સ્થિતિમાં સભાએ મને નિમંત્રણ દીધું—“મનારસ હિન્દુ યુનિવર્સિટીમાં પંડિતજી પાસે હું કામ કરું છું તેથી કે એક ગુજરાતી ભાઈ તરીકે કે અન્ય કોઈ કારણથી સભાને મ્હારું નામ સૂઝ્યું. પણ શાથી સૂઝ્યું એ હું ચોક્કસ જાણતો નથી—ગમે તેમ હો, પણ હું તો મને અનુકૂળ પડતો જ એનો અર્થ કરું છું અને તે એ કે—મ્હારા બ્રાહ્મણ હોવા છતાં જૈન ધર્મના એક મહાસિદ્ધાન્ત સ્વાદ્વાદ પ્રત્યે મ્હારી રુચિ જાણીતી છે અને તેથી જ કદાચ જૈનધર્મ પ્રસારક સભાની પસંદગી મ્હારા ઉપર જિતરી હશે. એ રુચિ કેટલી જૂની છે અને એનો ભાવનગર સાથે કેવો સંબંધ છે એનો વિચાર કરતાં મ્હારા અંતરમાં અનેક ‘તે હિ નો દિવસાઃ સ્મૃતાઃ’ આજ સ્મૃતિમાં ઉપસ્થિત થાય છે. આપ સર્વ જાણતા જ હશે કે જૈન તત્ત્વજ્ઞાનનો એક પ્રતિષ્ઠિત ગ્રંથ સ્યામ્વાદમજ્જરી— યામ્યે સંસ્કૃત સીરીઝમાં સંટિપ્પણ પ્રસિદ્ધ કરવાનું કામ—મ્હારા જ્યેષ્ઠ વિદ્યાપન્ધુ સ્વર્ગગ્ય પ્રો. મણિલાલ નજીભાઈ દિવેદીને—ધણું કરી જે સભાને સુવર્ણમહોત્સવ આજ આપણે ઊજવી રહ્યા છીએ એની સ્થાપના પછી લગભગ તુરંતના સમયમાં, આ જ નગરીમાં સામળદાસ કોલેજના સંસ્કૃતના પ્રોફેસર તરીકે મણિભાઈ કામ કરતા હતા તે જ સમયમાં—સોંપવામાં આવ્યું હતું. એમના સ્વર્ગવાસ પછી સીરીઝના તન્ત્રીઓએ એ કામ મૂકે સોંપ્યું અને તે પછી લાખી નિદ્રા લઈ લગભગ ત્રીસ વર્ષે જગી એ વર્ષમાં દૃઢસ કલ્પ અને પ્રયત્નથી મહેં એ સમાપ્ત કર્યું. આ સ્થિતિમાં જૈન ધર્મ પ્રસારક સભાએ મૂકે જૂના સ્મરણો તાજાં કરવાનો અને મ્હારો દોષ સ્વીકારવાનો અણુધાર્યો પ્રસંગ થોજી આપ્યો તે માટે હું એ સભાને ઉપકાર માનું છું.

પાશ્ચાત્ય વિદ્વાનોએ એમના આરંભના વિદ્યાકાળમાં આપણા કૃતિદાસની જે કલ્પના આપણને બાધી આપી હતી તે ઘણાં વર્ષો સુધી

મનાઈ. પણ હવે સૂક્ષ્મતાથી જોઈ-વિચારીને પશ્ચિમ અને પૂર્વના ઘણા વિદ્વાનો માને છે કે પ્રથમ વેદની સંહિતાનો ધર્મ, તે પછી બ્રાહ્મણોનો, તે પછી આરણ્યકો અને ઉપનિષદોનો, અને તે પછી જૈન અને બૌદ્ધોનો ધર્મ—એવા તે તે ધર્મના કાલિક ક્રમવાર પરસ્પરભિન્ન તબક્કાનથી. તે તે પ્રથમા જે જે ગ્રંથવામાં આવ્યું છે તે ઉપરાંત તે જ ગ્રંથોના કાળમાં ખીજું ઘણું બહાર વિસ્તરેલું હતું—જેનાં સૂચક ચિહ્નો તે તે ગ્રંથમાં ઉપલબ્ધ થાય છે પણ જે એ ગ્રંથોમાં નિગદ્ધ નથી. આ દૃષ્ટિએ જોતાં, ગ્રંથોના કાલક્રમ અનુસાર તે તે ગ્રંથોની ઉત્પત્તિ માની વસ્તુને કાલક્રમ આપણે કદપીએ તો ભુલાવામાં પડીએ. પાર્શ્વનાથ અને મહાવીરસ્વામી ઈ સ. પૂર્વે આઠમા અને છઠ્ઠા સૈકામાં થયા, તેથી એમણે પ્રરૂપેલો ધર્મ પણ એમના સમયથી જ અસ્તિત્વમાં આવ્યો એમ માનવું ભૂલભરેલું છે. એ ધર્મ ઝીણી વિગતો બાદ કરતાં એનાં તાત્ત્વિક સ્વરૂપમાં બહુ પહેલાંનો હતો એમ માનવાને પૂરતાં કારણો છે. અહીં આપણે એટલું સ્મરણમાં રાખવું જોઈએ કે—જૈન, બૌદ્ધ, બ્રાહ્મણ એવી પરસ્પર વિભેદક શબ્દાવલિ આપણા વિગ્રહ-કાળની શબ્દાવલિ છે. મૂળમાં, જેઓએ ઇદ્રિયાદિક ઉપર તથા એણે પ્રેરેલા રાગદ્વેષાદિ શત્રુઓ ઉપર જય મેળવ્યો છે, સત્વના તેજથી જેઓનાં આન્તર યશ્નુ-બિધી ગયાં છે, જેઓની દૃષ્ટિ કૃપણ નહિ પણ બૃહત્—સાંકડી નહિ પણ વિશાળ—ઘર્ષ ગર્ભ છે તેઓ જ વસ્તુતઃ ક્રમવાર “જૈન” “બૌદ્ધ” અને “બ્રાહ્મણ” શબ્દવાચ્ય છે. આપણે રાગદ્વેષાદિની ભૂળમાં ન પડ્યા હોત, અજ્ઞાનથી આપણા નેત્રને છવાવા ન દીધાં હોત, આપણી દૃષ્ટિ સાંકડી નહિ પણ વિશાળ રાખી હોત, તો આપણે સહુ લિનલિન વિવક્ષાથી “જૈન”, “બૌદ્ધ” કે “બ્રાહ્મણ” ન કહેવાત. અગ્રેજી લૅન્ગ્વેજની પરિલાપમાં બોલીએ તો એક જ denotation વાળા પદાર્થના આ બુદ્ધાબુદ્ધ connotations છે અને તે connotations પણ કેવાં કે એકખીજામાં લળેલા, એકખીજાથી છૂટા ન પાડી શકાય એવા, કેને differentia કહીએ અને કેને property કહીએ એ પણ જેમાં ન સમગ્રી શકાય એવાં પરસ્પર ઓતપ્રોત. ઠાઈ પણ ધર્મનું સમગ્ર સ્વરૂપ એક જ વ્યક્તિની પ્રતિભામાં પ્રકટ થતું નથી. અનેક મહાન વ્યક્તિઓની પ્રતિભા મળીને એનું સ્વરૂપ બંધાય છે. અને તેમાં પણ દેશ, કાલ અને દ્રષ્ટાની યુદ્ધિ તથા સ્વભાવ અનુસાર ધર્મનાં બુદ્ધાં બુદ્ધાં તત્ત્વો ઉપર વધારે ઓછો ભાર મુકાય છે. પરંતુ આમ એક જ વ્યક્તિની પ્રતિભામાં આવેલો ધર્મ એ જ ધર્મનું સમગ્ર સ્વરૂપ એવો આગ્રહ રાખવો એ સાકડા

મનની અને અયથાર્થ દષ્ટિની નિશાની છે. આ ફલિત સિદ્ધાન્તના મૂળમાં રહેલું Relativity યાને સાપેક્ષ અનેકાન્તવાદનું સત્ય કોઈ પણ ધર્મ-વિશેષમાં (એક અમુક ધર્મમાં) ભાર દઈને સમજાવવામાં આવ્યું હોય તો તે જૈન ધર્મ છે, અને તેથી જૈન ધર્મ પ્રસારકનું પ્રથમ કર્તવ્ય આ ઉદારવૃત્તિ જગતમાં પ્રસારવાનું છે; એ દષ્ટિ પ્રસારે તો જૈન ધર્મ પ્રસાર્યો અને એ દષ્ટિ ન પ્રસરી તો જૈન ધર્મ પ્રસારવાનો સઘળો પ્રયત્ન નિષ્ફળ ગયો—એ દષ્ટિ જૈન ધર્મને નામે પ્રસારે છે કે કેમ એ વસ્તુતઃ નહાની વાત છે.

૧૯૧૯ માં બનારસ ગયો તે અરસામાં ત્યાંના “સ્વાદ્વાદ વિદ્યાલય”માં એક વાર્ષિક મેળાવડો હતો તેમાં સ્વાદ્વાદ વિષે બોલતાં મને એક વિચાર સ્ફુર્યો આવ્યો હતો, (અને જેમ જેમ હું એતું મનન કરું છું તેમ તેમ મને એની યથાર્થતાનો નિશ્ચય વધતો જાય છે) કે સ્વાદ્વાદ વા અનેકાન્તવાદ, અને અહિંસા, જે એ જૈન ધર્મના સારભૂત સિદ્ધાન્તો છે, એ વસ્તુતઃ એકબીજાથી સ્વતંત્ર નથી : અનેકાન્તવાદ એ અહિંસાના પરમ ભાવનું જ શુદ્ધિના પ્રદેશમાં વિનિયોજન છે. ખરું છે કે જૈન ધર્મનો ઉપદેશ અનેકાન્તવાદથી શરૂ થતો નથી, તેમ અહિંસાનો ઉપદેશ પણ જૈન ઉપરાંત બૌદ્ધ અને બ્રાહ્મણ ધર્મની કેટલીક શાખા (જેમકે સાંખ્ય, વેદાન્ત, ભાગવત આદિ)માં નજરે પડે છે. તથાપિ એ બંને ઉપદેશ માટે સહુથી અધિક આગ્રહ ધરી એને પોતાના જીવાતુભૂત સિદ્ધાન્ત તરીકે સ્થાપિત કરવાનું માન જૈન ધર્મને છે. બૌદ્ધપિટકનું ‘અભયલક્ષણ’ ભેટાં જણાય છે કે સામાન્ય અનેકાન્તવાદ જ નહિ, પણ સ્વાદ્વાદની કેટલીક ભાષીઓ પ્રધાન વધેલો અનેકાન્તવાદ બ્રાહ્મણોમાં અને તે સમયના અર્નૈક ઉપદેશો ભેટો કેવળ જૈનો જ ન હતા એઓમાં પ્રચલિત હતો અને ઉદ્ધાનસૂત્રના જનચન્દ્રવર્ગો (=જાત્યન્ધ વર્ગ)માં, આપણી સહુની જાણીતી આધિજ્ઞાના હાથીની આખ્યાયિકા દ્વારા વિકલાદેશની બ્રાન્તિ ઉઘાડી પાડવામાં આવી છે. પણ જૈન ધર્મની વિશિષ્ટતા એ છે કે એમાં અહિંસા અને અનેકાન્તવાદને પોતાના સિદ્ધાન્તોની વખારમાં એક ખૂણે નાખી મૂકેલા નથી, પણ જૈન ધર્મના પ્રાણની એ નાડીઓ છે. જૈન ધર્મની ખીજ વિશિષ્ટતા એ છે કે એમાં જ્ઞાનમાંથી ચારિત્ર્યને ફલિત કરવાને બદલે ચારિત્ર્યને જ્ઞાન બેટલું જ મહત્ત્વ આપ્યું છે અને રત્નત્રયીમાં દર્શન અને જ્ઞાન સાથે ચારિત્ર્યનું સમકક્ષ પરિગણન કર્યું છે, અને ચારિત્ર્યમાં અહિંસાને મુખ્ય સ્થાન આપ્યું છે. પાંચ વ્રતોમાં અહિંસા વ્રતને પહેલું મૂકેલું છે એટલું જ નહિ, પણ પાછળના કેટલાક ગ્રન્થોમાં તો બધાં વ્રતોને અહિંસા વ્રતમાંથી જ, એ વ્રતના બ

પ્રકારરૂપે, ઉપભવવામાં આવ્યાં છે, અને એ રીતે જીવનની રંગરંગમાં અહિંસાનું અમૃત વહેવરાવ્યું છે. અહિંસા માટે એવો પ્રેમ ધરાવનાર જૈન ધર્મ વિવિધ વાદવિવાદના ઝઘડાની પાર જઈ એની અનેકતામાં એકતા જીવે અને એ વિવાદોએની લઘાઈએ શમાવવા ચત્ન કરે એમાં શી નવાઈ? એમાં જ એની શોભા છે, બદલે એનું જીવન છે. એને મુખે કાઈ પણ એક વાદી પ્રત્યે “તમારો વાદ ખોટો છે” એવા કર્કશ શબ્દ નીકળતા નથી, સર્વ પોતપોતાની રીતે ખરા છે, પણ એમાંથી કાઈપણ એક કહે કે “હું જ ખરો છું” અને ખીજા બધા ખોટા છે” તો તેને ન્યાય ખાતર કહેશે કે “ભાઈ, ત્હમારા દષ્ટિબિન્દુથી જોતાં ત્હમે ખરા છો, અને પેલા ભાઈના દષ્ટિબિન્દુથી જોતા એ ભાઈ ખરા છે; નકામા શા માટે લૂઠી મરો છો? ‘હાલની એ બાજુ અને થોડેરવારો’ની વાર્તા બૂલી ગયા? દોષ વસ્તુનો નથી, અને છેક ત્હમારોએ નથી : વસ્તુને અનેક પાસાં છે. અને એક બાજુથી જોતા એક પાસું દેખાય છે, અને ખીજી બાજુથી જોતાં ખીજું પાસું દેખાય છે.” જેમ વેદાન્તી આ જ ઉદાર સમઝણ બ્રહ્મની વિશાળતામાંથી ઉપભવે છે, તેમ જૈનો એને અહિંસાવૃત્તિમાંથી પ્રાપ્ત કરે છે. જેઓ જૈનધર્મી હોવાનો દાવો રાખે છે, અને જેઓ બ્રાહ્મણધર્મનું પરમ શિખર વેદાન્ત છે એમ માને છે તેઓની દરજ્જા છે કે તેઓએ સ્વધર્મની આ દષ્ટિ મનુષ્યજાતિમાં પ્રસારવી જોઈએ.

આગળ કહ્યું તેમ જૈન ધર્મ માટે, જેમ અહિંસા એની જીવનચર્યામાં તેમ અનેકાન્તવાદ એના વસ્તુવિચારમાં, મૂળ તત્ત્વરૂપે વિરાજે છે. અને તેથી એ અનેક માત્ર સામાન્યરૂપે ઉપદેશીને ખેંચી ન રહેતા એમાં શાસ્ત્ર-કારોએ ઘણી ઝીણવટવાળું કામ કર્યું છે. વિશ્વ કેવા કેવા જીવંતી ભરેલું છે, જ્યાં અર્થચક્ષુ જોતા નથી ત્યાં પણ અસંખ્યાત જીવ કેવા વસે છે ઇત્યાદિ વસ્તુસ્થિતિ જૈન ધર્મમાં બહુ સૂક્ષ્મતાથી પ્રગ્વેલી છે, જેમાંની કેટલીક વાતોનું આજ હજારો વર્ષ પછી વર્તમાન સાયન્સ સમર્થન કરી રહ્યું છે. અને તે જ પ્રમાણે જૈન ધર્મના અનેકાન્તવાદને પણ વર્તમાન સમયમાં બહુ પ્રસિદ્ધિમાં આવેલો Relativity સિદ્ધાન્ત અનુમોદન આપે છે.

આ અનેકાન્તવાદમાંથી પહેલો ‘નયવાદ’ ઉત્પન્ન થયો કે ‘સ્થાલાદ’ એ જાણવું કઠણ છે. ‘નયવાદ’ એટલે વસ્તુને આપણે એના સમગ્ર સ્વરૂપમાં ન જોતાં, અમુક માર્ગે દોરાર્ધને (ની=દોરવુ) એનું ખંડરરૂપ જોવું તે : ખંડદર્શનમાં શા શા માર્ગો સલાવે છે એનો વિચાર નયવાદમાં કરવામાં આવ્યો છે; જેમકે; સામાન્ય અને વિશેષ માર્ગે વસ્તુ જોવી, એકલા સામાન્ય

માર્ગે જ નેવી, એકલા વિશેષ માર્ગે જ નેવી ઇત્યાદિ. ‘સ્વાદ્વાદ’મા વસ્તુનાં શાં શાં સ્વરૂપ સંભવે છે એનો વિચાર છે; જેમકે, કોઈ રીતે વસ્તુ છે, કોઈ રીતે વસ્તુ નથી, કોઈ રીતે વસ્તુ છે અને નથી, કોઈ રીતે વસ્તુ બોલી શકાતી નથી ઇત્યાદિ. પણ આ તો માત્ર અસ્તિત્વને લઈ વિવિધ સ્વરૂપ બતાવ્યાં, તે જ પ્રમાણે નિત્યત્વને લઈ ને કોઈ રીતે વસ્તુ નિત્ય છે, કોઈ રીતે વસ્તુ અનિત્ય છે ઇત્યાદિ સ્વરૂપની વિવિધતા સમગ્રી લેવી. સ્વાદ્વાદની ટેટલીક લાગીઓ ગૌતમ જીવ પહેલાં પણ બ્રાહ્મણોના વાદ-બળમાં પ્રચલિત હતી, તેમાંથી સ્વાદ્વાદ વિદ્યો હોય એ સંભવિત છે. શૂળ જૈન આગમોમા કોઈ કોઈ કેકાણે જ એના લણકારા વાગે છે, અને ત્યાં પણ અસ્તિ, નાસ્તિ, અને અવક્તવ્ય એ ત્રણ લાગીને જ ઉલ્લેખ નેવામાં આવે છે. અને છેક ઈ. સ.ના આરંભકાળની આસપાસના ન્યમાં પણ એનું સ્પષ્ટ શ્રવણ થતું નથી. તત્ત્વાર્થાધિગમસૂત્રમાં “અર્પિ-

ર્પતસિદ્ધઃ” એ એક સૂત્ર જ આ અનેકાન્તવાદનું પ્રતિપાદક માનવામાં આવે છે, અને એના લાખ્યમા સ્વાદ્વાદની સાત લાગીઓ પૈકી ત્રણ લાગીઓનો જ ઉલ્લેખ કરેલો છે. વળી એક વાત વિશેષ : બૌદ્ધ ધર્મની

ધ્યમિક કારિકામાં પણ એ જ ત્રણ લાગીઓ મુખે સ્વસિદ્ધાન્ત સ્થાપવામાં આવ્યો છે, અને તે પૂર્વે બ્રાહ્મણોના વેદાન્તમાં પણ એ ત્રણ લાગીઓ બળીતી હતી એ સુવિદિત છે. સ્વાદ્વાદને બદલે, ખાસ જૈનમ્-ન્યમાં પ્રકટ થતો અનેકાન્તવાદનો પ્રકાર ભેદ એ તો તે નયવાદ છે, અને નયવાદ જ તત્ત્વાર્થાધિગમમાં વધારે વિસ્તારથી પ્રજ્ઞાયો છે. જેમ સ્વાદ્વાદની લાગીની સંખ્યામા તેમ નયવાદના નયની સંખ્યામા પણ કેટલોક ભેદ નેવામાં આવે છે. પરંતુ એ સર્વના ઇતિહાસમાં ઊતરવું અત્યારે અપ્રાસંગિક છે. તે પણ નૈગમ, સંગ્રહ અને ઋજુસૂત્ર નય; દ્રવ્યાર્થિક નય અને પર્યાયાર્થિક નય; ઉત્પાદવ્યયધ્રાવ્યયુક્ત સત્ત્વ એ વસ્તુનું લક્ષણ—આ વિષેના જૈન વિચાર કોઈ પણ તત્ત્વજ્ઞાનમાં રચિ ધરાવનાર સ્ત્રી પુરુષને રસિક અને બોધક થશે એમ નિશ્ચયપૂર્વક કહી શકાય છે અને જૈન લાઈઓને હું વિજ્ઞાપના કરું છું કે પૂર્વોક્ત એકાન્તવાદની ઉદ્ધાર દિષ્ટિનો, અને એના અંગમાં હમણાં રહે ગણાવ્યા એ નયનો, ઉપદેશ દેવામાં આવે તો જૈન ધર્મના પ્રસારમાં તેમ જ સર્વ ધર્મના પ્રસારમાં એ ઉપયોગી સેવા થઈ પડશે.

જૈન ધર્મ રહે આગળ જણાવ્યું તેમ કાંઈ વિવાદ કરવા માટે કે વિવાદ શમાવવા માટે જ અસ્તિત્વમાં આવ્યો ન હતો. આત્મસાક્ષાત્કાર—પ્રસન્નશાત્ કહી લઉં કે ઘણા લોકો જીલથી માને છે તેમ દુઃખમાંથી

છુટકારો નહિ, પણ આત્માનો સાક્ષાત્કાર—એ જ આપણું સર્વ તત્ત્વજ્ઞાનનું છેવટનું સાધ્ય છે : એ આત્મા તે પરમ આત્મા હો, કેવળ આત્મા હો, વા પૂર્ણ વા શૂન્ય વસ્તુ હો—જે હો તે હો—પણ એનો જ સાક્ષાત્કાર એ મનુષ્યજીવનનું પરમ પ્રયોજન છે. કોઈએક વિભૂતિને ઈશ્વર કહો, કે તટસ્થ પરમ વિભૂતિને ઈશ્વર કહો, કે સર્વસાત્ત્વિક પરમ વિભૂતિને ઈશ્વર કહો—પણ એ ઈશ્વર માને પરમ આત્મા કેવલ છે, અર્થાત્ સર્વદોષવિવર્જિત છે, એમ સર્વ કોઈ માને છે. આ અર્થમાં પરમાત્મપ્રાપ્તિ અને આત્માના કૈવલ્યનો અનુભવ એ લગલગ એક થઈ જાય છે; કોઈ નહિ તો એક એ બીજા માટે આવશ્યક છેલ્લું પગલું છે એ તો સર્વમાન્ય છે અને યશો. તો એ અત્યન્ત દૂરના પરમ સાધ્યના વિવાદમાં ન પડતાં એનાથી એક જ પગલું આ તરફ એવું જે આત્માનું કૈવલ્ય, એ સર્વને સાધ્યરૂપે સ્વીકાર્ય છે એમ માનીને આપણે આગળ ચાલીએ તો તેમાં ખોટું નથી.

ભાગવત, બૌદ્ધ અને જૈન ધર્મનો છેલ્લો ઉદ્દેશ થયો—એટલે કે.ઈ. સ. પૂર્વે છઠ્ઠા શતકમાં—તે વારે ભારતવર્ષ વાદજળથી—બૌદ્ધપિટક જેને “બ્રહ્મજાલ” કહે છે, અને ભગવદ્ગીતા જેના એક પ્રકારને “પ્રુષ્પિતા વાદ” કહે છે—એમાં ગૂંથાઈ ગયું હતું, મુઘ્ધ થઈ ગયું હતું. એમાંથી મુક્ત થવા માટે તે તે ઉપદેશોએ વિવિધ ઉપાયો ચોજેલા છે. પણ સહુ એક જ્ઞાતમાં મળે છે કે વિવાદની જળમાંથી નીકળીને, બૌદ્ધ પિટક અન્યત્ર કહે છે તેમ નહીને સામે કાઢે જવું હોય તો સામા કાઠાને. “સામા કાઠા! આમ આવ, આમ આવ” કહેવાને બદલે અથવા તો એ કાઠાના સ્વરૂપ વિષે વાદવિવાદમાં પડવાને બદલે નાવમાં ખેસી સામે કાઢે જવા માંડવું, જેઈએ, અર્થાત્ સાધ્યના નામનો જપ નહિ, એનો વિવાદ નહિ, પણ સાધનનું સેવન એ જ ખરું કર્તવ્ય છે. જૈન ધર્મ, બ્રાહ્મણ અને બૌદ્ધ ધર્મની પેઠે, આ સાધન બહુ વિસ્તારથી ખતાવે છે, ચોજે છે. એમાં બ્રાહ્મણ કે બૌદ્ધ કોઈ સામે એને વિદ્રેષ નથી. એ સમયમાં એવા ધણાં સાધનો અગાઉથી ચાલતા આવતા હતા, કે જેને સર્વમાન્ય કહી શકાય, પણ જે માત્ર પાછળના સમયના અજ્ઞાનથી ઢંકાઈ ગયાં હતાં. આમ હોઈ ભારતવર્ષના તે સમયના સર્વ ધર્મને સમાન્ય એવા સાધનોનું પ્રતિ-પાદન સર્વત્ર જોવામાં આવે છે : વ્રત, યુગ્મિ, મૈત્ર્યાદિ ભાવના આદિ ધણાં સાધનો એ જ કે જુદે નામે ભારતવર્ષમાં તે સમયે પ્રચલિત હતાં, એ ભારતવર્ષના સર્વ ધર્મોમાં તો શું, પણ જગતના સર્વ ધર્મોમાં ઉપદેશી શંકર્ય એવા છે. અને વર્તમાન સમયમાં દરેક સ્વધર્મ પ્રસારક સંજ્ઞાનું અં

કર્તવ્ય છે. કે આ એકતાના તત્વ ઉપર જ ભાર દેવો જોઈએ; એટલું જ નહિ પણ એ તત્વ ઉપર ભાર દેવો જ જોઈએ. આ રીતે સર્વ ધર્મની સેવા-એ પ્રત્યેક ધર્મનું કર્તવ્ય છે—અતિથિસેવા એ પ્રત્યેક ગૃહસ્થનું કર્તવ્ય છે એ ન્યાયે.

પણ અહીં પ્રશ્ન ઊભો છે કે આ તો પરધર્મ પ્રત્યેના વર્તનની વાત થઈ. પરંતુ પ્રત્યેક ધર્મના પોતાના અનુયાયીઓ તરફ એ ધર્મનું શું કર્તવ્ય છે? ખીજી રીતે કહીએ તો પ્રત્યેક ધર્મના સંધનું પોતા પ્રત્યે શું કર્તવ્ય છે? સ્વધર્મને સર્વ ધર્મમાં કુખાવવો એ? આનો જૈનશાસ્ત્રની પરિભાષામાં ઉત્તર આ પ્રમાણે થઈ શકે. કોઈ પણ ધર્મને એના વિશેષ રૂપમાં જ જાણવો એ 'ઋણુસૂત્ર નય'ની સીધી સાદી પ્રાકૃત જનને ઉચિત દષ્ટિ છે, શાસ્ત્રીય દષ્ટિ નથી. તેમ કોઈ પણ ધર્મનું વિશેષ રૂપ જૂલી એમાં સર્વધર્મગત સામાન્ય તરવો ઉપર દષ્ટિ ઠેરવવી એ ખીજી છેડાને સામાન્યમાંના પ્રમાણે 'સંગ્રહ નય' છે. ઉભય—સામાન્ય અને વિશેષ ઉભય—તરવને સ્વીકારવાં એ આથી અઢિયાતી 'નૈગમ નય'ની દષ્ટિ છે. પણ આ ત્રણે નયદષ્ટિઓ છે, સિદ્ધાન્ત દષ્ટિ નથી. સિદ્ધાન્તમાં તો સામાન્ય અને વિશેષ પરસ્પર જોડેલા છે. માત્ર દષ્ટિભેદ જુદાં છે. અને એઓનો વિરોધ થાને તેઓ એકાન્તતઃ જુદા છે એ દષ્ટિ શમાવીને એકમાં ખીજીને જોતાં શીખવું એ જ ખરી દષ્ટિ છે; અર્થાત્, અસ્તુત સ્થળે, સ્વ અને સર્વનો એકાન્તિક ભેદ ખીજાની છદ્ધ સ્વધર્મ અને સર્વ ધર્મને એવાં જોવાં કે એકખીજામાં એ જોડેલાં જ અનુભવાય એ સંપૂર્ણ સત્યદષ્ટિ છે. પરંતુ એટલે સુધી ન પહોંચાય તો હમેશાં સ્વધર્મમાં સર્વ ધર્મનાં તરવોનું દર્શન કરતાં રહેશું, અને સર્વ ધર્મને સ્વધર્મમાં જ મૂર્તિમન્ત થતા જોવા એટલું તો અવશ્ય કરવું જોઈએ. આટલાથી ફલિત એ થયું કે કહેવાતા જૈને કહેવાતા બ્રાહ્મણ થઈ જવું કે કહેવાતા બ્રાહ્મણે કહેવતા જૈન થઈ જવું એ વિવક્ષિત નથી, પણ એટલું તો વિવક્ષિત છે જ કે ઈંદ્રિયો ઉપર અને રાગદ્વેષાદિ ઉપર જ્ય મેળવ્યા વિના બ્રહ્માંડને ભરી નાખવું ખરું બ્રાહ્મણત્વ પ્રાપ્ત નથી, તેમ એ ખરું બ્રાહ્મણત્વ પ્રાપ્ત કર્યા વિના શત્રુજય રૂપી સાચું જૈનત્વ પણ પ્રાપ્ત કરવું અશક્ય છે.

પણ આ તો એક દૂરની વાત છે. હજી તો આપણે આપણા દેશના અનેક ધર્મેને અનેકાન્તવાદની દષ્ટિએ જોતાં શીખવાનું છે. હિન્દુધર્મને

બ્રાહ્મણ, જૈન અને બૌદ્ધને એક જ ધર્મના વિવિધ પ્રકારરૂપે જ્ઞેવાના છે. બ્રાહ્મણધર્મીએ શૈવ-વૈષ્ણવોના અને આર્યસમાજીઓ અને સનાતનીઓના, અને જૈન ધર્મીએ શ્વેતામ્બર-દ્વિગમ્બરના અને શ્વેતામ્બરોએ મૂર્તિપૂજક અને સ્થાનકવાસીઓના વિરોધો શમાવવાના છે. શાન્તિ અને સમૃદ્ધિના કાળમાં ધર્મને વિશેષ - શાખા-પ્રશાખામાં પાગરવા દેવો એમાં દોષ નથી બદકે ધર્મની સમૃદ્ધિ છે; પણ આપદ્ અને યુદ્ધના કાળમાં અનેકતામાં એકતા લાવવી એ જ યુગધર્મ છે, યુગધર્મ છે. -

[વસંત, ફાલ્ગુન, સં. ૧૯૯૧]



(શ્રીકૃષ્ણ કોણ ? શું ?)

અહીં જે પ્રશ્ન હું ચર્ચવા ઇચ્છું છું એને મહેં જાણી જોઈને જે પાંખાળો કર્યો છે. કૃષ્ણ કોણ ? અને શું ? કારણ કે એ મહાપ્રશ્નનો મહારો ઉત્તર પણ દ્વિકલ્પક—એ રૂપનો છે. કેવી રીતે અને શો એ હું નીચેના વિવેચનમાં રૂપ કરીશ.

૧

પ્રાચીન ભારતના મહાન કવિ—ન કેવળ ભારતકુળનો વૃત્તાન્ત શ્લોકમા ગાનાર, પણ ક્રાન્તદર્શી એટલે એની આરપાર સત્ય અને ધર્મની દૃષ્ટિથી જોનાર—વ્યાસ. મહર્ષિએ (વ્યાસ એક હતા કે અનેક એ પ્રશ્ન અત્રે અપ્રસ્તુત છે) કૃષ્ણજીવનની કથા મહાભારતમાં સ્થાપી છે, વાવી છે કહું તો એ શબ્દ વધારે યથાર્થ જણાશે. એ કથા મહાભારતના પરિશિષ્ટ હરિવંશમાં, અને તે પછી થયેલા શ્રીમદ્ભાગવત પુરાણમાં વિસ્તાર પામી છે, અને તે પછી આગળ ચાલતાં ભક્તિરસનાં સંસ્કૃત અને ભાષાનાં પુસ્તકોમાં—એટલે કે મધ્યકાલીન હિન્દુસ્થાનના સાહિત્યમાં તો મૂળ કથાનો પુષ્કળ અતિરેક થયો છે.

કૃષ્ણ એ એક ઐતિહાસિક મહાન પુરુષ હતા—જે મહાભારતના યુદ્ધના સમયમાં વિદ્યમાન હતા—એ એક એવી સંગીન ઐતિહાસિક બિના છે કે એને કોઈ ખોટી ગણી શકે એમ નથી. તે સાથે એ પણ ખરું છે કે મહાભારતના કર્તા વ્યાસ વર્તમાન સમયમા આપણે જોને ‘ઇતિહાસ-કાર’ કહીએ તેવા શુષ્ક-નોંધણી-કામદાર ન હતા, પણ એ એક કવિ અને તત્ત્વજ્ઞ હતા, જેમણે તત્ત્વજ્ઞાન કાવ્ય દ્વારા શીખવ્યું છે, જે કાવ્યમાં એમણે ઐતિહાસિક ઇતિવૃત્ત અને કવિની કલ્પનાનું મનોહર મિશ્રણ કર્યું છે. કવિની કલ્પનાના આ બીજનું વૃક્ષ અને વૃક્ષાન્તર થઈ, મધ્યકાલીન હિન્દુસ્થાનમા એનું એક ઉપવન થઈ ગયું છે. એ રીતે ઉત્પન્ન થયેલા

*ગયે વર્ષે “કલ્યાણ કલ્પતરુ”ના “કૃષ્ણાંક”માં “Krishna—Who?” એ મથાળાનો મહેં અંગ્રેજીમાં લેખ લખેલો તેને કાંઈક ટૂંકાવી લખાવીને આ ગુજરાતીમાં લખ્યો છે. એનો થોડોક ભાગ સાર રૂપે મુખ્ય-ધર્મા સિડનહામ કોલેજ ઑફ કોમર્સના છાત્રાવાસમા આ કૃષ્ણજન્મ-માળીને પ્રસંગે કહી હતો.

અન્યે તે તે સમયના કવિઓની—જયદેવ, સુરદાસ આદિની—રસિકતા દેવા પ્રકારની હતી એ ઉપર પ્રકાશ નાખે છે, પરંતુ એને આપણે કૃષ્ણના જીવનના પુરાવારૂપે—એટલે કે વાસ્તવિક હકીકતની નોંધરૂપે સમગ્રીએ તો ભૂલ કરીએ. કૃષ્ણના જીવનની ખરી હકીકત જાણવા માટે આ ભેદ, મૂળ વૃત્તાન્ત અને એ વૃત્તાન્તના કાવ્યમાં થયેલા વિસ્તાર બદલે વિકાર વચ્ચેનો ભેદ—ધ્યાનમાં રાખવાની જરૂર છે.

આ પાછળનાં વર્ણનોમાં કૃષ્ણની અનીતિ સંબંધી જે કથાઓ છે એ નીતિને બગાડનાર છે એ હેતુથી આપણા ઓગણીસમી સદીના ધર્મ-સુધારકોએ એ ઉપર ઘણા પ્રહારો કર્યા છે. પેશવાઈ પડી ત્યારથી, બદલે મોઘલાઈ શહેનશાહતના ઉત્તર કાળથી અને પેશવાઈની પડતી થવા લાગી તે કાળથી, દેશમાં જે અધાધુધીનો યુગ શરૂ થયો તે દરમિયાન પ્રજાની નીતિનું અનેક માર્ગે અધઃપતન થવા માંડ્યું હતું. બદલે એમ કહીએ તો પણ આલે કે મોઘલસામ્રાજ્યની અને પેશવાઈ મહારાજ્યની જાહોજલાલીના દિવસોમાં જ્યારે પ્રજા એશઆરામમાં ફૂંચેલી હતી તે વખતથી જ એના આન્તર આત્માને ઠેર ધાનાર કીડો અંદર કામ કરી રહ્યો હતો. એની પરિસીમાં અઢારમી સદીમાં આવી. પણ ભારતનું ભવિષ્ય જીજ્ઞાસું હતું એટલે એ પડતીમાંથી ઉઠાર થવાની આશાના કિરણો ઓગણીસમી સદીના આરંભથી સ્પષ્ટ દેખાવા લાગ્યા હતા. અનીતિનું ખંડન જ્યાં દેખાય ત્યાં, ધાર્મિક પુસ્તકોમાં દેખાય તો તેમાં પણ, તે કરવું એ ધાર્મિક સુધારકોનું—પ્રથમ બંગાળમાં જ્યાં નવી કેળવણી સફળી પહેલાં આવી હતી, અને પછી અન્ય પ્રાન્તોમાં—મુખ્ય કર્તવ્ય થયું. પરિણામે ઉપનિષદો જોળાયા, અને પુરાણો ત્યજ્યાં; રામ રહ્યા, પણ કૃષ્ણ ગયા.

તે પછી નીરક્ષીરવિવેચક હસદષ્ટિ જીઘડી. કૃષ્ણકથા સઘળી નાખી દેવાનું કારણ નથી; મૂળ કથા સારી હતી, પાછળના લેખકોએ એ બગાડી છે, માટે એ કથાના મૂળ અંશે તારવી કાઢવા જોઈએ—આ પદ્ધતિએ બ કિમચન્દ્ર ચટ્ટોપાધ્યાયે આપણા ધર્મને મહોટી સેવા કરી. એમણે બહુ સફળતાથી મહાભારત, હરિવંશ અને ભાગવતમાં આપેલી કૃષ્ણકથાના મૂળ અને આગ-તુક અશોનું પૃથક્કરણ કર્યું, અને એ રીતે કૃષ્ણના યશને મહિનતાથી મુક્ત કર્યું. હિન્દુ ધર્મ ઉપર આક્ષેપ કરનાર ખ્રિસ્તી-પાદરી-ઓને, અને નવા સુધારાના ઐકાન્તિક મોહમાં પડેલા હિન્દુ ધર્મના ઉપર-જલ્લા અભ્યાસીઓને બ કિમચન્દ્રના પુસ્તકે બહુ સારી રીતે જવાબ વાળ્યો.

પણ બંધિમ્યન્દ્રની તંકાપ્રધાન દષ્ટિ-કૃષ્ણસાહિત્યમાં રહેલા ધર્મના ભિન્ન ભાવ જોઈ સમગ્રી શકી નહિ. અને તેથી કૃષ્ણજીવનનાં કેટલાંક ધાર્મિક રહસ્યો પણ એણે ફેંકી દીધાં. અગ્રેજીમાં કહેવત છે તેમ, ન્હાવાના ટબ-માંથી પાણી ફેંકી દેવાની સાથે અંદર ન્હાવા પડેલું બાળક પણ ફેંકાઈ ગયું ! બંધિમ્યની અર્થગ્રહણ પદ્ધતિથી આ એક વાતનો ખુલાસો થયો નહિ કે—કૃષ્ણની કેટલીક વાતો જો ખરેખર વ્યભિચારની જ વાતો હોય તો એક-બે સૈકા જ નહિ પણ હજારો વર્ષથી હિન્દુ ધાર્મિક જનતાના હૃદયમાં એ દઢ વાસો કેમ કરી બેઠી છે ? સર જયોજી ગ્રીયર્સન, જે હિન્દી સાહિત્યના ચિરપરિચયી અને ભિન્ન અભ્યાસક હતા એ સાક્ષી પૂરે છે કે જીવાત્માનો પરમાત્મા પ્રતિ જે સ્વાભાવિક ઉછાળો છે એને જ રાધાના કૃષ્ણ પ્રત્યેના પ્રેમરૂપે કવિએ વર્ણવ્યો છે. અને કૃષ્ણ-ભક્તો કૃષ્ણરાધાનાં ગીતો ગાય છે ત્યારે ભક્તિભાવથી જ ગાય છે અને એમાં મલિન ભાવ જરા પણ પ્રવેશ કરતો નથી. x

જેમ નીતિ અને ધર્મની પવિત્રતા જાળવવા ખાતર બંધિમે કૃષ્ણજીવનનું ઐતિહાસિક તત્ત્વ તારવી કાઢવા યત્ન કર્યો, તેમ ચૈતન્ય અને વલ્લભાચાર્ય પંથના કેટલાક ગોસ્વામીઓએ પણ એવા જ હેતુથી કૃષ્ણની કથાનો આધ્યાત્મિક અર્થ કરી એ કથાને એના અપવિત્ર અર્થથી છૂટી કરી છે. આ માટે ભાગવતની રાસપંચાદ્યાદી ના રહસ્યપ્રદર્શનના અન્યો રચાયા છે. પરંતુ એ અન્યોની અર્થપદ્ધતિ જેટલી સહેલાઈથી પુરાણી ટબના પંડિતોને સંતોષ આપે છે તેટલી સહેલાઈથી એ વર્તમાન સમયના ‘critical’ દષ્ટિના વિદ્વાનોને સંતોષ આપી શકતી નથી. તથાપિ જૂની પદ્ધતિના અર્થદર્શનમાં એક ઘણું જૂનું—ઈસ્વી સન પૂર્વેનું—અર્થદર્શન હોઈ એ અત્રે નોંધવાલાયક છે. એ પ્રમાણે, વાસુદેવ, સંકર્ષણ, પ્રદ્યુમ્ન અને અનિરુદ્ધ—એટલે કે કૃષ્ણ, એમના ભાઈ બલરામ, કૃષ્ણના પુત્ર પ્રદ્યુમ્ન અને પૌત્ર અનિરુદ્ધ એ ક્રમવાર પરમાત્મા, જીવાત્મા, અહંકાર અને મન છે. આ સિદ્ધાંત, જે ‘ચતુર્વ્યૂહ’ ના સિદ્ધાંતથી ભક્તિસંપ્રદાયમાં પ્રસિદ્ધ છે તે મહાભારતના અન્તિમ સંસ્કરણના કાળમાં મળે છે, પણ તે કાળ પણ ઈ. સ. પૂર્વેના હોવો જોઈએ, કારણ કે એમાંના વાસુદેવ અને સંકર્ષણનો ઉલ્લેખ ઈ. સ. પૂર્વેના શિલાલેખોમાં નજરે પડે છે. ભાગ-

વતમા* તો શ્રીકૃષ્ણનાં આયુષ્યાને પણ પરમાત્માનાં અમુક ગુણરૂપે સમજાવવામાં આવ્યાં છે.

હવે પૂર્વેકિત એ પદ્ધતિઓમાંથી—જેને આપણે ઐતિહાસિક અને આધ્યાત્મિક પદ્ધતિ કહીએ—તેમાંથી ખરી કયાં? આટલું તો નિઃસંદેહ છે કે મહાભારત, પુરાણ આદિ ગ્રંથોમાં ઐતિહાસિક વૃત્તાન્તો નોંધાયેલા છે, પણ તે સાથે એ ગ્રંથોના કર્તાઓનો ઉદ્દેશ, ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનના સત્યોને સાહિત્ય, ગ્રંથાપત્ય આદિ કલા(Art)ની આકૃતિ આપીને, ઉપદેશવાનો હતો. થોડાંક ઉદાહરણો જોઈએ. નટરાજની નૃત્ય અને રિયરતાની મૂર્તિમાં આ વિશ્વમાં જે રિયતિગતિનો—વેગ અને શાન્તિનો—જે અદ્ભુત સમન્વય છે એ મૂર્તિમન્ત કરવાનો યત્ન છે. શ્વેત હંસ (ક્ષીર—નીર છૂટાં પાડતી વિવેકદષ્ટિ) ઉપર વિરાજતી સુંદર વીણા વગાડતી સરસ્વતીની કલ્પના થોડી જ્ઞાનવાહિની છે? પરમાત્મા નારાયણ (સર્વ જીવોનું) જેમાં સ્થાન છે) એ સમુદ્ર ઉપર શેષ(પરમાત્માનો શેષ ભાગ, જે ‘શેષ’ હોઈ ને પણ ‘અનન્ત’—Infinite—છે)ની શય્યા ઉપર સૂતા છે, હૃદયીજી (God's glory) એમના પગ આગળ શેષી રહ્યાં છે, એમની નાભિમાંથી બ્રહ્માંડરૂપ કમળ જીગ્મુ છે, એ ઉપર એ બ્રહ્માંડના મહાજીવરૂપ બ્રહ્મા બેઠા છે, અને યોદિશ ‘વેદ’ અર્થાત્ જ્ઞાન પ્રસારે છે—એ કલ્પના પણ થોડી ભવ્ય અને બોધક નથી. ધર્મ કે તત્ત્વજ્ઞાન એ કેવળ બુદ્ધિના વિષય નથી, હૃદય અને કલ્પનાશક્તિ જગાડી એ દ્વારા અનુભવમાં ઉતારવાની એ વસ્તુ છે, એ ગંભીર સત્યના નિદર્શનરૂપે આપણા પૂર્વજ મહર્ષિઓએ પુરાણોની રચના કરી છે.

આમ ઇતિહાસ અને કલ્પના બંનેનું મિશ્રણ આપણી પુરાણી કથાઓમાં છે એ નિઃસંદેહ છે. પણ કલ્પનામાંથી ઇતિહાસ તારવવો હોય તો તે કલ્પના કેવી રીતે ઉત્પન્ન થઈ છે એનો—અર્થાત્ કલ્પનાના ઉદ્દગમ—genesis—નો વિચાર કરવો જોઈએ, ગમે તેવી કૃત્રિમ રીતે શબ્દના અવયવોને કાપીકૂપીને આધ્યાત્મિક અર્થ કાઢવો એ સત્યાન્વેષણનો માર્ગ નથી. દાખલા તરીકે, ‘કૃષ્ણ’ શબ્દને તોડીફોડીને આવો જે આધ્યાત્મિક

કૃષિર્મુવાચકઃ શબ્દો ગમ્ચ નિર્વૃત્તિવાચકઃ ।

તયોરૈર્કયં પરં બ્રહ્મ કૃષ્ણાં ઇત્યભિધીયતે ॥

* ભા. સ્કન્ધ ૧૨, અધ્યાય ૧૧.

અર્થ કરવામાં આવે છે એ, આપણે મૂળ શબ્દાર્થરૂપે સ્વીકારી શકીએ નહિ જ. જોકે એમાં કૃષ્ણ વિષે જે વિશેષ આધ્યાત્મિક સત્ય કહ્યું છે એ આપણે ખુશીથી માની લઈએ. વસ્તુતઃ આધ્યાત્મિક અર્થ કરવામાં બાધ નથી, પણ આપણા પ્રાચીનો ઇતિહાસ સાથે કલ્પના દ્વારા આધ્યાત્મિક અર્થ કેવો જોડતા હતા એ ધ્યાનમાં રાખતાં અમુક સ્થળે અમુક આધ્યાત્મિક અર્થ છે જ એમ માનવાનાં પૂરતાં કારણ મળે તો જ એ આધ્યાત્મિક અર્થ સ્વીકારાય, બદલે અન્યકારનો એ વિવક્ષિત અર્થ છે એમ માનવું પડે.

૨

હવે આપણે કૃષ્ણની કથા લઈએ. એમાંના કેટલાક અંશો તો કથાભાગ તરીકે સર્વવિદિત અને સર્વમાન્ય છે. પછી એ ભાગ ઐતિહાસિક છે કે આધ્યાત્મિક અર્થને યોગ્ય છે તે આસપાસના સાહિત્યની દૃષ્ટિએ— માત્ર આપણી કપોલકલ્પનાથી નહિ, પણ આસપાસનું સાહિત્ય એમ અર્થ કરવામાં અનુકૂળ છે કે કેમ, બદલે એમ અર્થ કરવાની આપણને ફરજ પાડે છે કે કેમ—એ જોઈશું.

૧. કૃષ્ણકથામાં એક વાત તો એ આવે છે કે કૃષ્ણ એ વિષ્ણુનો પૂર્ણાવતાર છે. કૃષ્ણનો પરમાત્મારૂપે કે એના અવતારરૂપે સ્વીકાર ભલે ક્રમે ક્રમે થયો હોય, પણ અત્યારે જે રૂપમાં મહાભારત છે તે રૂપમાં તો એમાં કૃષ્ણનું એ સ્વરૂપ સ્વીકારાર્હ ગયું છે. અને રમરણમાં રાખવું કે આપણે મૂળ કૃષ્ણને શોધવા નથી જોઈ, પણ જે કૃષ્ણને આપણે ભજીએ છીએ એ કૃષ્ણની જ આજ વાત કરી રહ્યા છીએ. એ કૃષ્ણ પરમાત્માનો પૂર્ણાવતાર છે એમ આપણું મહાભારત કહે છે કૃષ્ણ એ ખરેખર પરમાત્મા કે પરમાત્માનો અવતાર છે કે કેમ એ ઐતિહાસિક પ્રશ્ન બની શકતો જ નથી, કારણ કે ઇતિહાસમાં મનુષ્ય એ પરમાત્મા હોઈ કે બની શકતો જ નથી; તેમ એનો અવતાર, ઉપરથી ઊતરી આવવું, એ પણ ઐતિહાસિક બનાવરૂપે અશક્ય છે. વસ્તુતઃ એ તત્ત્વજ્ઞાનનો જ વિષય છે, અને તત્ત્વજ્ઞાન ત્રિકાલાબાધિત છે. તે એ કે પરમાત્મા તે જ જીવાત્મા છે, જીવાત્મા એ પરમાત્માનું ઊતરી આવવું છે. (તત્ સૂદૃઢ્વા તદૈવાનુ-પ્રાવિશત્—ઉપનિષદ્)

૨. બીજી નિર્વિવાદ વાત એ છે કે કૃષ્ણ એ અર્જુનના સખા છે. કુરુક્ષેત્રના યુદ્ધમાં એ અર્જુનનો રથ હાકે છે, પણ પોતે થોડા થઈને લડતા નથી.

૧. હવે કૃષ્ણ એ વિષ્ણુનો અવતાર છે એ કથન ઋગ્વેદમાં વિષ્ણુને જે સ્વરૂપ જણાવ્યું છે તેની સાથે સંગત થાય છે. વિષ્ણુ એ વિશ્વ ધાતુ ઉપરથી—સર્વમાં પ્રવેશી રહેલો સર્વવ્યાપક પરમાત્મા. વેદમાં એનું આધિભૌતિક સ્વરૂપ આકાશસ્થાની સૂર્ય છે—આકાશ નીલ છે, તેથી કૃષ્ણ પણ્ય શરીરે નીલ છે (નીલવપુઃ સ્યામસુન્દર) અને સૂર્યનાં કર (કિરણો) ચતુર્દિશ ફેલાય છે, તેમ કૃષ્ણ ચતુર્ભુજ છે, અને સૂર્યનાં કિરણ પીત છે, તેમ કૃષ્ણ પીતામ્બરધારી છે.

૨. કૃષ્ણ અર્જુનના સખા છે એ પ્રતિપાદન સમગ્રવા માટે આપણે છેક ઋગ્વેદથી માંડી મહાભારત સુધી ઊતરી શકીએ છીએ. ઋક્સૂકૃતોમાં વિષ્ણુ અને ધન્વને ‘સખા’ કહ્યા છે એ આ કૃષ્ણ અને અર્જુનના સખાની કથાનું મૂળ છે. વિષ્ણુનો અવતાર કૃષ્ણ છે. અને મહાભારત અર્જુનને ધન્વનો પુત્ર એટલે કે—ખીખ શબ્દમા—અવતાર કહે છે અને તેથી ઋગ્વેદમાં જે વિષ્ણુ અને ધન્વન સખ્ય છે (इन्द्रस्य युज्यः सखा) તે જ મહાભારતમાં કૃષ્ણ અને અર્જુનના સખ્યરૂપે ઊતરે છે. એની વચમાં ઉપનિષદ્ રહ્યાં. એમાં ઋગ્વેદનાં અમુક સૂકત (૧-૧૬૪-૨૦)માં વિષ્ણુ અને ધન્વ પરમાત્મા અને જીવાત્મા રૂપ સખારૂપે દર્શાવાયા છે અને તે જ મુઝકે (૩-૧-૧) અને શ્વેતાશ્વતર ઉપનિષદ્ (૪-૬)માં—

व्दा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते ।

तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वति अनन्नन्नन्योऽभिचाकगीति ॥

એમ મૂળ સંહિતાની વાણીમાં જ ઉદ્દેશાય છે. તે પછીની પૌરાણિક કલ્પનામાં આ “સયુજા સખાયા” નર અને નારાયણ નામે દેખા દે છે—જે નર અને નારાયણ ભારતવર્ષના કલ્યાણ અર્થે હિમાલયમાં તપ કરતા વર્ણવાયા છે. ‘નર’ અને ‘નારાયણ’નો અર્થ જે અત્યંત ખુલ્લો હોઈ મને સૂઝ્યો હતો તેને આનન્દગિરિની લગવદ્દગીતાના શાકરભાષ્ય ઉપરની ટીકાથી સમર્થન મળે છે. સરખાવો—નરખાં સમૂહો નારમ્ । તસ્ય અયનમ્ । નરશબ્દેન ચરાચરાત્મકં શરીરજાતમુચ્યતે । તન્ન નિત્યસ નિહિતાશ્ચિદામાસા જીવા નરા इति निरुच्यते । તેપામય નમાશ્રયો નિયામકોઽન્તર્યામી નારાયણ इति । આ જ નર અને નારાયણને નમસ્કાર કરીને ‘જય’નો (અધર્મ સામે ધર્મના જયની =

* યતો ધર્મસ્તતો જયઃ એ મહાભારતમાં વારંવાર સંભળાતો ઉદ્દેશ છે. કૌરવો સામે પાંડવોની લડાઈમાં જય થયો એ તો એમને

કથાનો) ઉદ્ધૃષ્ટ કરવાનું મહાભારતના પ્રથમ શ્લોકમાં નારાયણ નમસ્કૃત્ય નરં ચૈવ નરોત્તમમ્ । દેવીં સરસ્વતીં વાચં તતો જય મુદીરયેત્ ॥ કહેલું છે—કારણ કે મહાભારત એ નર અને નારાયણના અવતાર અર્જુન અને કૃષ્ણની કથા છે.

આ રીતે ઋક્સંહિતાના મન્ત્રથી માડી, ઉપનિષદમાં થઈ, નારાયણના અનુસન્ધાનપૂર્વક, મહાભારતમાં અર્જુન અને કૃષ્ણની કથા આવે છે. એ એના આધ્યાત્મિક અર્થમાં નિઃસંદેહ જીવાત્મા અને પરમાત્મા સ્વરૂપનું રૂપક છે. આ રૂપકનું દર્શન એ આપણી કપોલકલ્પના નથી, પણ એની પાછળ ઉપર બતાવ્યો તેવો ઋગ્વેદસંહિતાથી માડી મહાભારત મુખીનાં વાક્યોનો પુરાવો છે.

હવે મહાભારતમાં કૃષ્ણ અને અર્જુન સંબંધી કેટલીક વાતો છે એનો ખુલાસો આ તત્ત્વજ્ઞાનના દર્શનથી જ થઈ શકે છે એ આપણે જોઈશું. કૃષ્ણ જેવા મહાન પાત્રને—જેમને માટે અમાપ માન યુધિષ્ઠિર અર્જુનાદિકને છે—એમને અર્જુનના સારથિ બનાવવા—જે ધર્મો ખરું જોતાં અપ્રાપ્ત્ય સૂત જાતિનો જ હતો—એ થોડું અજુકતું દેખાતું નથી. પણ તત્ત્વજ્ઞાનની દૃષ્ટિએ જુવો, અને “આત્માનં રથિન વિદ્ધિ” ઇત્યાદિ કઠોપનિષદનું વચન સંભારો તો સઘળું બંધબેસતું થઈ જશે. વળી સંભારો કે કૃષ્ણ યુદ્ધમાં ભાગ લેતા નથી, ભીષ્મ સામે અર્જુન નબળો પડી ગયો ત્યારે પણ શસ્ત્ર લેતા લેતાં અટકી જાય છે—એ સાંખ્ય તત્ત્વજ્ઞાનનો પરમાત્માના અકર્તૃત્વનો અને અસંગત્વનો જ સિદ્ધાન્ત છે. અને એ તત્ત્વજ્ઞાન શોધવા આપણે અર્વાચીન કાળના સાંખ્યદર્શનમાં ઊતરવું પડતું નથી, બલકે છેક મહાભારત અને પુરાણ કાળનું તત્ત્વજ્ઞાન એ સાંખ્યજ્ઞાન જ હતું એ સુવિદિત છે.

૩

હાલના કેટલાક વિદ્વાનો ગોકુલવાસી કૃષ્ણને મહાભારતના કૃષ્ણથી જુદો ગણે છે અને ગોકુલવાસી કૃષ્ણ મહાભારતના સમય પછી હરિવંશમાં ઉમેરાયેલા છે. હરિવંશનો સમય એના એક અધ્યાયમાં ‘દીનાર’ શબ્દનો ઉપયોગ થયો છે તે ઉપરથી ઈ. સ.ના ત્રીજા સૈકાનો કલ્પાયો છે. પણ

મૂળ વૃત્તાન્ત. પણ વ્યાસજીના આ ઐતિહાસિક મહાકાવ્યમાં—જે મહાકાવ્યમાં કવિ અમુક ઐતિહાસિક ગિનાનો ઉપયોગ કરે છે એમાં—કવિનો ઉદ્દેશ ધર્મનો જય ગાવાનો છે, પાંડવોનો નહિ. તેથી ‘જય’નો પાશ્ર્વત્ય અને અત્રત્ય કેટલાક વિદ્વાનોએ સૂચવેલો આ પાછળનો અર્થ વ્યાસજીની કૃતિ માટે ખોટો છે.

આ મને જૂલ લાગે છે. ‘દીનાર’ શબ્દ જે અધ્યાયમાં આવે છે એ હરિવંશમાં પાછળથી ઉમેરાયેલો અધ્યાય છે. આગળ પાછળના બે અધ્યાય કરતાં એ એકાએક બહુ જ મ્હોટો છે. અને આગળ પાછળના એ બે અધ્યાય વચ્ચે જ સંગતિ છે. ગોકુલવાસી કૃષ્ણની કલ્પના ખ્રિસ્તીસમય પછીની, અને ખ્રિસ્તનાં થ્રેટાને સ્થાને કૃષ્ણ સાથે ગાયો જોડીને, થયેલી છે એમ કહેવામાં આવે છે, પરંતુ આ સર્વ કલ્પનાનું ચિત્ર વૈદિક સાહિત્યના પ્રકાશમાં પ્રાતઃકાળના ધુમ્મસની પેઠે નષ્ટ થઈ જાય છે. કૃષ્ણ સાથે ગાયો જોડવામાં આવી છે, એમને ‘ગોપ’ કહેવામાં આવ્યા છે એ કલ્પનાનું મૂળ ઋગ્વેદસૂકતોના અનેક વાક્યોમાં જડે છે. ઋગ્વેદસ હિતાના વિષ્ણુસૂકતમાં નીચેનો મંત્ર જુવો :

“ત્રીણિ પદા ત્રિચક્રમે વિષ્ણુર્ગોપા અદાભ્યઃ ।

અતો ધર્માણિ ધારયન્ ।

વિષ્ણોઃ કર્માણિ પશ્યત યતો વ્રતાનિ પસ્પદો ।

હન્દ્રસ્ય યુજ્યઃ સલા ॥”

એમાં વિષ્ણુને ‘અદાભ્ય ગોપ’ ક્રોધથી પણ દ્વિપાય નહિ એવા ગોપ કહ્યા છે, ઇન્દ્રના સાથી ‘સખા’ કહ્યા છે, અને ‘ધર્મના ધારક’ એટલે કે પાલક (જગતનું અને ધર્મનું રક્ષણ કરવું એ વિષ્ણુનું કાર્ય પુરાણમાં સુપ્રસિદ્ધ છે) કહ્યા છે આ વર્ણન વિષ્ણુના પૌરાણિક સ્વરૂપ સાથે તથા કૃષ્ણના મહાભારત અને પુરાણમાં કરેલા વર્ણન સાથે મળે છે. અને આ વર્ણનને આધારે અમે ‘ગોપ કૃષ્ણ’ અને ઇન્દ્રના અર્થાત્ ‘અર્જુનના સખા’ મહાભારતના કૃષ્ણને એક જ માનીએ છીએ. વળી, ઋગ્વેદના વિષ્ણુસૂકતમાં વિષ્ણુલોકનું વર્ણન કરતાં ઋષિ કહે છે : “યત્ર ગાવો મૂરિ-
ઘ્નંત્યા અયાસઃ” આ વાક્ય સાંભળતાં હાને કૃષ્ણનું ગોકુલ અને વિષ્ણુનો ‘ગોલોક’ જેનું પુરાણમાં વર્ણન છે—એ નહિ સાંભરી આવે ?

ભાગવતમાં કૃષ્ણ અને ગોપીઓના રાસની કલ્પના છે એ પણ સૂર્યરૂપ વિષ્ણુને મધ્યબિન્દુ રાખી એની આસપાસ ન્યોતિઓના રાસનો ઉલ્લેખ છે. પરમાત્માના સ્વરૂપસંબંધી મતમાં જેમ ભેદ ઉત્પન્ન થયા તેને જ અનુસરતા આ રાસની વિગતોમાં પણ ફેરફાર થયેલા આપણે જોઈએ છીએ. કોઈ રાસમાં મધ્યસ્થાને એકલા કૃષ્ણને નહિ, પણ કૃષ્ણ અને રાધાને રાખે છે. એના અર્થ એ કે વિશ્વનું મધ્યબિન્દુ કેવળ બ્રહ્મ નહિ પણ શક્તિ-સમેત બ્રહ્મ છે. વળી રાસમાં કૃષ્ણ કેવળ મધ્યસ્થાને જ નહિ, પણ આસપાસ ફરતી, પ્રત્યેક ગોપી સાથે એક એક કૃષ્ણ, એવી કલ્પના પણ

જોવામાં આવે છે. એનું તાત્પર્ય એ છે કે બ્રહ્મ એ વિશ્વનું કેવળ મધ્ય-ગિન્દુ જ નહિ, પણ એનો પરિઘ પણ છે. અંગ્રેજીમાં કહે છે તેમ ઈશ્વર આ વિશ્વનું—“both the centre and the circumference” છે. આનો હેતુ પરમાત્માનું નિર્ણય અને સગુણ—પરં અને અન્તર્યામી—ઉભય સ્વરૂપ નિર્દેશવાનો છે. વળી સૂર્યને એટલે કે—વિષ્ણુના પ્રતીકને—ઋગ્વેદસંહિતામાં ‘સૂર્ય આત્મા જગતસ્તસ્થુપશ્ચ’—આમ સૂર્યને સ્થિર અને જંગમ વસ્તુમાત્રનો આત્મા કહ્યો છે—એ જ કૃષ્ણના રાસની કલ્પના છે.

જેમ રાસ, તેમ જ સંગીતઃ અનેકને એક કરનારી રમ્ય અને મધુર શક્તિ. તેથી ઉપનિષદમાં પરમાત્માને સૂર્યરૂપે—‘ઉદ્ગીથ’ (ઉચ્ચારેલું ગાન, અથવા જેમાથી ગાન ઉચ્ચારે છે તે ઉદ્ગમીથ) કહ્યો છે. આ સાથે રમરણમાં રાખવું કે કૃષ્ણ અને ગોપીઓના પ્રેમની કથાનું—રાસ આદિનું વર્ણન છે, છતાં કૃષ્ણને ‘નિત્ય બ્રહ્મચારી’ કહ્યો છે. આ સાંખ્યશાસ્ત્રનો આત્મા યાને પરમાત્માના ‘અકર્તૃત્વ’ અને ‘અસંગત્વ’ના પ્રસિદ્ધ સિદ્ધાન્તનો જ ધ્વનિ છે. કૃષ્ણ અને કુષ્ઠનો જે પ્રસંગ છે એ ઉપરછઠ્ઠી રીતે જોતાં કૃષ્ણને દૂષિત કરે છે. પરંતુ વસ્તુતઃ એ પ્રકૃતિ અને પુરુષના સંબન્ધનું રૂપક છે. કુષ્ઠ—‘વાંકડી માણસ’—ત્રણ અંગે વાંકી હતી. એ સાંખ્યશાસ્ત્રમાં કહેલા ત્રણ ગુણોની વિષમાવસ્થા છે. પુરુષે એનાથી ભાગવાનું નથી, પણ એને જ પોતાને હાથે દીક કરીને સમતામાં લાવી એકદમ સુંદર બનાવી દેવાની છે—જે કૃષ્ણ કરે છે. આ જ પછીના વખતના સંન્યાસવાદી સાંખ્ય, અને પ્રાચીન ભગવદ્ગીતાનું કર્મયોગી સાંખ્ય, એ બે વચ્ચે મુખ્ય ભેદ છે. પુરુષને નીરસ જોઈ પ્રકૃતિ—નદી ખસી જાય છે એમ સંન્યાસવાદી સાંખ્ય કહે છે, પુરુષ પ્રકૃતિમાં રમતો છતાં અસંગ રહી શકે છે એ ભગવદ્ગીતાના સાંખ્યનો ઉપદેશ છે.

૪

ભાગવતનો દશમસ્કન્ધ જેમાં કૃષ્ણલીલાની કથા છે એના અન્તરમાં ઊતરીને જોઈએ તો એનું તાત્પર્ય ધર્મ અને ઈશ્વર સંબન્ધી સિદ્ધાન્તો પ્રતિપાદન કરવાનું છે. જેમકે—

(૧) પૃતનાની કથા એ બતાવે છે કે છોકરાંને ઉપદ્રવ કરનારા રોગની પાછળ એવી કાર્ઠ શક્તિ નથી કે જેના કરતાં વિશ્વમાં પ્રવર્તતી કલ્યાણી શક્તિ અધિક ન હોય.

(૨) પરમાત્મા કાંઈ આકાશમાં બેઠેલો નથી, પણ આપણા જીવનમાં અને પરિદેશમાં જગતરૂપે પ્રકટેલો છે. અને તેથી એક વર્તમાનકાલનો કોમત જેવો Positivist બોલે એવી વાણીમાં કૃષ્ણ કહે છે કે ઇન્દ્રનો યાગ કરવાનો શો અર્થ છે, આપણું અને આપણી ગાયોનું ભરણપોષણ કરનાર તો આ નજરે દેખાતો ગોવર્ધન પર્વત છે, માટે ઇન્દ્રને બદલે એ પર્વતને જ કેમ ન પૂજાયે ? અર્થાત્ આપણી આસપાસનું જગત એ આપણો પરમેશ્વર છે એમ બતાવીને આકાશમાં દૂરદૂર કાંઈ વસે છે અને એ આપણું ભણું કે બૂરું કરે છે એ ભાનિત કૃષ્ણ ટાળે છે,

(૩) જુદા જુદા અધ્યાયોમાં કૃષ્ણ દેવો કરતા પણ અધિક છે એ બતાવ્યું છે—એ રીતે ઇન્દ્ર, ઇન્દ્રાણી, વરુણ અને કામદેવને કૃષ્ણે જીત્યાનું કહ્યું છે. કામદેવનું એક દેવરૂપે જૂના સમયમાં, બલ્કે મધ્યકાલીન ભારતમાં પૂજન થતું, અને એને એક દેવરૂપે ગણવામાં આવતો.* કૃષ્ણ આગળ કામદેવ પણ—જે કેટલીક વાર દેવોને પણ ભમાવનાર મનાય છે તે—અકિંચિત્કર છે એમ કૃષ્ણગોપીના અમુક પ્રસંગમાં ભાગવતકારનું તાત્પર્ય છે.

(૪) ઇશ્વરથી કશું જ જાતું નથી. એની અને મનુજઆત્મા વચ્ચે કાંઈ પણ પ્રકારના પડદાને અવકાશ નથી એ કૃષ્ણે ગોપીના વચ્ચે હાર્યાની કથાનું રહસ્ય છે. આ મતલબથી ગ્રીક સાહિત્યમાં મનુષ્યઆત્માને ધર્મરાજ આગળ નમ્ર દશામાં આવવાની જરૂર બતાવી છે. (જુવો Myths of Plato) ગ્રીક Psyche—આત્મા સ્ત્રી છે અને જાણવા જેવું છે કે હિન્દીમાં ‘આત્મા’ શબ્દ સ્ત્રીલિંગમાં વપરાય છે.

(૫) પ્રભુ પ્રેમનો ભૂખ્યો છે—એને વિદ્વાન ઋષિઓ કરતા પણ ભોળા ગોપ વધારે વહાલા છે. ભૂખ્યાને અન્ન ન આપનાર કર્મજીડ ઋષિઓ કરતા એમને ભાવથી અન્ન આપનાર ઋષિપત્નીઓ અધિક ધાર્મિક છે. ધર્મ પરત્વે નાત-જાત અને સ્ત્રીપુરુષના ભેદ સંબંધી આ સિદ્ધાન્તો બહુ મહત્વના છે અને કૃષ્ણે એનું પ્રવર્તન કયું એ એમનો મુખ્ય ધાર્મિક સુધારો છે. ઉપનિષદનું એક વાક્ય કહે છે કે પરમાત્મા એ ચક્રની નાલિ છે, જેમાં આ વિશ્વચક્રના આરા પરાવાયેલા છે. આ રૂપક કરતા ઉપનિષદનું ઉદ્દગીયનું રૂપક—જેમાં આ વિશ્વને પરમાત્માના સંગીતરૂપ વર્ણવ્યું છે તે, તથા ભાગવતનું રાસનું રૂપક વધારે સુંદર છે, અને પ્રેમમય પ્રભુ વિશ્વનું કેન્દ્ર છે એમ માનીએ તો તે ચક્રની નાલિના રૂપક કરતાં વધારે યથાર્થ પણ છે.

* જુવો અનેક સંસ્કૃત નાટકો, શ કરવિજય આદિ ગ્રન્થો.

હવે આ વિવેચન વધારે ન લંબાવતાં જેટલું થયું તેનો સાર કાઢીએ :
 પહેલો પ્રશ્ન : કૃષ્ણ કોણ ? એનો ઉત્તર કે : શ્રીકૃષ્ણ વસુદેવ ને દેવકીના પુત્ર; એક અલૌકિક સામર્થ્યવાન યાદવ ક્ષત્રિય; દુઃખીના એલી (સંભારો દ્રીપદીનો પ્રસંગ) અને જીલમગારના જીલમને—અન્યાયની ખેડી-એને તોડનાર એક મહાન રાજ્યનન્ત્રી (સંભારો જરાસંધના કાગઠમાંથી અસંખ્ય રાજાઓને છોડાવ્યાનો પ્રસંગ); સ્ત્રીના પ્રેમનું ખરું ગૌરવ સમગ્રી એની આડે આવનાર દન્તવક્ત્રાદિ રાજાઓને દૂર કરનાર (સંભારો રુક્મિણી-વિવાહ) પન્દુઃખણજક વીર. એક પ્રભુના પ્રેમમાં આહીરો અને સ્ત્રીઓને પણ, ઋષિઓને દુર્લભ એવું, સ્થાન છે એવી વિશાળ દષ્ટિના ધર્મસુધારક; એમના આખા જીવનમાં ભારતદેશના, ને અન્તમાં કૌરવ-પાંડવના યુદ્ધના મૂત્રધાર; યુદ્ધને આરંભે ગીતાના મહાન ઉપદેશ આચાર્ય, અને અન્તે ભીષ્મપિતામહમુખે ભારતીય સંસ્કૃતિની રમૃતિના સંસ્થાપક; અને સર્વને અન્તે યાદવાચક્ષીમાં આ વિશ્વની નિયન્ત્રી કાલગતિની દ્રષ્ટા અને દર્શક. ઇત્યાદિ, ઇત્યાદિ.

બીજો પ્રશ્ન : કૃષ્ણ શું ? આનો ઉત્તર : એ નિર્લેપ કૃતસ્થ આત્મા; પરમાત્મા—સર્ગી અને નિર્ગુણ બ્રહ્મ : આ વિશ્વમાં બાહ્ય શક્તિઓનો અને અન્નરૂની વૃત્તિઓનો જે ‘નિત્ય રાસ’ ખેલાઈ રહ્યો છે, ‘હોરી’ ગાઈ રહી છે, તેનું કેન્દ્ર. મનુષ્યયુદ્ધિના દોરડા એની વિશાળતાને વીંટી બાધી શક્તાં નથી, (જીવો દામોદરલીલા). પ્રકૃતિની સામાન્ય માટી-એના મુખમાં વિશાળ બ્રહ્માંડની રચનાનું રૂપ ધરે છે. (સંભારો મૃતિકાલક્ષણ). એ મનુષ્યઆત્માને અનાચ્છાન્તિ સ્વસ્વરૂપે જીવે છે (ગોપીવત્સાપહરણ પ્રસંગ) અને સર્વ, રજસુ અને તમસની વક્ર પ્રકૃતિને એના હૃત્તરપર્શથી ઋજુ—સીધી અને સુન્દર કરી દે છે. (કુખ્જની કથા). કૃષ્ણ ભગવાન એ જ સર્વ તત્ત્વનું અન્તસ્તત્ત્વ અને સર્વ તત્ત્વનું પરમ તત્ત્વ છે. ભક્ત અને જ્ઞાની મધુસૂદન સરસ્વતી ડીક કહે છે કે “કૃણાત્પર કિમપિ તત્ત્વમહં ન જાને ॥”

[વસન્ત, વૈશાખ-આષાઢ, સંવત ૧૯૬૩]

10 : PRESIDENTIAL ADDRESS *

अध्यात्मविद्या विद्यानां वादः प्रवदतामहम् ।

"I am the spiritual lore among lores; I am the discourse of the seeker of the truth among those who discourse."

Brother-delegates, Ladies and Gentlemen,

After recalling this great utterance of the Divine Philosopher, which may very well become the motto of this Congress, my first duty, on occupying this chair, is to thank the Executive Council of the Indian Philosophical Congress who have on your behalf elected me to be the President of the Section. I assure you that I accept the honour in all humility, being fully conscious of the heavy responsibilities which I shall have to shoulder, and which I can shoulder, only with your generous co-operation.

I

The scope of our section is vast. First, Indian Philosophy is not really a section which can be logically co-ordinated with other sections viz., Metaphysics, Logic, Ethics, Sociology, Psychology, History of Philosophy, and Religion; it is, in truth, the whole of Philosophy comprising all these branches with only a geographical qualification which has reference to its place of origin but does not limit its scope. Secondly, the history of Indian Philosophy is still in the process of exploration; the works of many a writer to whom references

* Given at the Second Indian Philosophical Congress, as President of the Section and of Indian Philosophy, Benares, 1926.

have been made in the available literature have yet to be discovered; the dates of those which have already been discovered have to be placed beyond controversy; moreover, there are dark regions into which not a single ray of light has been so far carried. But in the performance of this spade-work it is some relief to feel that we have energetic collaborators among Oriental scholars. Thirdly, the study of Indian Philosophy is not such a simple affair as it may appear to a beginner who commences to read it in a book like the Sarvadarsanasamgraha or Shad-darsana Samuccaya or Sarvasiddhantasamgraha. The Darśanas have passed and re-passed into one another, Vedānta into Buddhism and Buddhism into Vedānta, Sāṃkhya into Vedānta and Vedānta into Sāṃkhya. Mīmāṃsā and Nyāya had a common origin or probably the latter originated from the former; Yoga has been the common property of the Brahmanas, the Jainas and the Bauddhas; and the Jainas have given shelter to all the Darśanas under the broad canopy of their Anekantavada, that system of the 'dialectics of intellectual ahimsa' which is so much in keeping with their better known mission of physical ahimsa. The study of Darśanas is thus sufficiently complicated to absorb a great deal of our energies. But here again we can share our labours with Oriental scholars. But fourthly, there is one line of work which is entirely our own, and that is *the study of Indian Philosophy as philosophy*. There is no justification for our existence outside the Oriental Congress or Conference un-

less we recognise this as our supreme duty and exclusive sphere. Hitherto Indian Philosophy has been regarded as an old curiosity shop. Now it will be for us to show that its doctrines have a philosophical value apart from their antiquity, and that they deserve a place in every history of Philosophy. I venture to think that if properly presented, they possess sufficient philosophical worth to influence the currents of modern philosophy. We hope that the valuable work which two of our distinguished countrymen and fellow-workers, Prof. Radhakrishnan and Prof. Das Gupta have started will be followed up by a still greater effort in the shape of a review of Indian thought in the language and from the standpoint of Western Philosophy, and *vice versa*.

II

But before I proceed further, I imagine that I hear a voice from across the seas putting me this question: *Is Indian Philosophy 'philosophy' at all in the proper sense of the word*, that is, the sense in which it is understood in Europe? As is well-known, the word originally meant 'striving after knowledge'; but in the school of Plato and Aristotle, of Aristotle rather than of Plato, it came to acquire the sense of methodical thinking. After the rise of Christianity and during the middle Ages in Europe, Philosophy became a handmaid of Religion. But later, 'from presentation and defence of the (Christian) doctrine she passed to its criticism' and finally established

herself as an independent potentate. This easy separation of Religion and Philosophy need not surprise us if we remember that the two had separate sources, one in Palestine and the other in Greece, although by a historical accident they happened to be united in Pauline Christianity in the beginning and for some time in its subsequent developments. During the eighteenth century, Philosophy claimed to have discovered Natural or Rational Religion, whom she endeavoured to place on the throne of her rival—the Religion of the Christian Church. But towards the close of the century, the self-complacency of Reason was shaken to its foundations by Kant who drew from the lips of Reason herself an honest confession of her own limitations. But in his attempt to do so, Kant, like one of his predecessors, Descartes, was so methodical, that, after him, as after Descartes, his method, like that of Aristotle, became a fetish of Philosophy, with the result that no thinking was considered philosophical unless it was cast in the Aristotelian or Kantian mould. In truth, this is contrary to the very nature of Kant's philosophical teaching, which is rather a prolegomena to philosophy than philosophy itself. He shows that the traditional philosophy of Reason is legitimately only a philosophy of sense and understanding and that the true philosophy is one which recognizes other pathways to reality as well. Consequently, if the conclusion and not the method of Kantian philosophy should determine what Philosophy is, Philosophy is not

methodology¹ but every form of 'striving after wisdom'. And in this larger and truer sense of the word, Indian Philosophy does not cease to be philosophy, even if it is sometimes mixed with poetry or mythology. As the President of first Session of our Congress said in his inimitable way, "in India all the Vidyas, poetry as well as philosophy live in a joint family. They never have the jealous sense of individualism maintaining the punitive regulations against trespass that seem to be so rife in the west." Mr. Yeats has said, "Whatever of Philosophy has been made poetry is alone permanent." And may I not ask with Dean Inge, "Have not the profoundest intuitions of faith been often wrapped up in poetical myths and symbols, which dogmatism turns into flat historical narratives and rationalism as ponderously rejects ?..... And have not the greatest philosophers been more than half poets ? We value Spinoza not for his geometrical metaphysics but for the flashes of vision in which the *amor intellectualis* makes him a 'God-drunken man' ? Plato is for ever unintelligible till we read him as a prophet and prose-poet, and cease to hunt for a system in his writings." Is there less philosophy, I would ask, in that one word 'उद्गीथ' which declares that the sun and all that it stands for is the 'singing forth' of the Divine Musician, than in all the speculations of the schools regarding the origin of

1. I use the word 'methodology' more in the literary than in the technical sense.

world and its relation to God ? Much ridicule has been poured over Sayana for his alleged failure to see that 'कस्मै' in "कस्मै देवाय हविषा विधेम" in the famous "Whoish" Hymn of Rg-Vedasamhita means "to whom?" and not "to Prajapati". But the Oriental scholar has not cared to ask the further question: How did 'क' come to mean प्रजापति, as it undoubtedly did at a later date? The passage in the Aitareya Brahmana, where the question is asked and answered, is not unknown to the Orientalist, but it is philosophy, and the Orientalist has nothing to do with it! Now see what amount of philosophy this philosophical tabloid—the little word 'क'—contains. In this connection the Aitareya Brahmana relates how Indra approached Prajapati and said, "Give me thy greatness", whereupon Prajapati answered, "Who shall I be without the greatness?" and thereupon Indra observed, "Since thou saidst 'who (कः) shall I be? thou shalt be 'who' (कः)." This legend means that God bereft of qualities (nirguna Brahma) is an absolute 'कः' = X, the Unknown who is elsewhere called in the Rk-Samhita 'संप्रश्न', the Great Question. Sayana refers to this very fact when he says "किंशब्दोऽनिर्ज्ञातस्वरूपत्वात् प्रजापतौ वर्तते". There is a passage in the Upanishad which declares that the Devas and the Asuras were children of Prajapati and of them the Asuras were elder. "अद्या ह प्राजापत्या देवाश्चासुराश्च ततः कानीयसा एव देवा ज्यायसा असुराः" (Br. Up.) I cannot regard this as a meaningless myth. In it I recognise the truth that the natural precedes the rational or ethical, and that both

are embraced in one Cosmic Reality (प्रजापति) which is larger than Nature and Reason, Evil and Good. Compare Huxley, who says, "Social Progress means a checking of the Cosmic process (by *Cosmic process* Huxley means Natural process) at every step and the substitution for it of another which may be called the ethical process." And he bids us, "understand, once for all, that the ethical progress of society depends, not on imitating the cosmic process (that is, Nature) still less in running away from it, but in combating it." (This is the 'देवा दुरसंग्राम' of the Upanishads and the Puranas.) Afterwards in a note to his Romanes Lecture he adds: "Of course, strictly speaking, social life and ethical process in virtue of which it advances towards perfection are part and parcel of the general process of evolution." Let us turn next to the mythology of Creation. Ananta or Sesha is the Infinite or a Fragment of the Infinite in which rests the Supreme Spirit (Narayana) with all his glory (Lakshmi) and it is from the centre (Nabhi) of this spirit that the Lotus of Creation springs, the Lotus which is the abode of the Cosmic Soul, the Logos (Brahma), who is the Creator of this manifold Universe. Have we not here the transcendence and the immanence of God expressed in the language of Art? Next, the Great Dance of Natesvara is the most powerful expression of the real nature of the Divine Energy which is at once rest and motion. The Divine Mother with eight arms (ashtabhujā devi) is not a grotesque figure signifying nothing; its simplest

explanation is that it is an artistic representation of the presence of the Divine Energy in all the eight directions. But it is no less probable that it is a verse of the Bhagavadgita “भूमिरापोऽनलो वायुः खं मनो बुद्धिरेव च । अहङ्कार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥” written in Art. The powerful Goddess riding a lion or a tiger illustrates the control of the beast in us by our higher Reason. And similarly, the goddess standing on a human corpse originally worshipped by a savage tribe was adopted in the Tantric pantheon as a representation of the law of Progress in which we have “to rise on the stepping-stones of our dead selves”. And the serene goddess of Learning (Sarasvati) is seated upon a fair Swan (हंस) who is the emblem of discriminating Reason. Next take the story of Arjuna (‘नर’ the Man) and his divine friend (नारायण), the sakha of “व्दा सुपर्णा सयुजा सखाया” and the charioteer who guides his chariot through the thick of the battle-field but does not directly take part in the fight between the forces of Good and Evil. Does this not represent all the philosophy of Free Will and its limitations which a later schoolman—Vachaspati Misra—discusses under the Vedanta-Sutra Bhasya of “परायत्ताधिकरण” where he says “नदीश्वरः प्रबलतरपवन इव जन्तून् प्रवर्तयत्यपि तु तच्चैतन्यमनुबध्यमानो रागाद्युपहारमुत्तेन ।”. I need not multiply examples to illustrate my contention. But I earnestly plead for recognition of this larger meaning of the word Philosophy, not because India has little to show in the narrower sense of the word, but because I wish to emphasize that we should not allow our

mind to be obsessed by the Western conception of the nature of philosophy and consequently, we have every right to save from unmerited exclusion all the rich ore of philosophical thought that lies embedded in the symbols, allegories and legends of the Veda, the Mahabharata, the Ramayana, the Puranas and the Tantras.

The alliance of Philosophy with Poetry has produced one remarkable result in India; it has made us realize, as Dr. Tagore said at the last session of our Congress, that the mission of Philosophy was "to occupy the people's life and not merely the learned seclusion of scholarship." The fertilizing seeds of thought growing on the heights have been wafted on the wings of Poesy to the lowliest field, and we have thus in India the wonderful spectacle of even a beggar in the street singing songs of philosophy at which a Plato might well breathe a sigh of envy. Next, as a result of union, or rather unity, of Philosophy and Religion, a high seriousness of purpose characterizes much of our philosophical thinking. No one is to embark upon the study of higher philosophy until or unless he possesses a certain *adhikara*, that is, qualification in the form of the necessary intellectual, moral and spiritual equipment. Exceptional men may happen to be endowed with it or may acquire it at an early age, in which case the rule of "यदहरेव विरजेत् तदहरेव प्रब्रजेत्" ("Leave the world the moment its life has ceased to interest you") may be legitimately followed. But in most cases it will have to be reached as

the crowning point of a life of discipline enjoined by the sastra which lays down : “ब्रह्मचर्यं परित्यज्य गृही भवेत् गृही भूत्वा वनी भवेत् वनी भूत्वा प्रव्रजेत् ।” i. e. first the hard life of a student, next the pleasures and duties of a householder, then the retirement to a forest and scenes of Nature for contemplation and pious life, and lastly, the life of a wandering monk who has renounced his all. Without going into the details of those stages, I may remark that the conception of life as an art and particularly its working out in the scheme of the four stages (आश्रम) are a most valuable and unique contribution of Ancient India to the higher civilization of mankind. What a difference this makes in the life to the East and the West may be seen in a picture incidentally drawn by a recent Gifford lecturer while explaining the nature of his chair. He says, “In the Laws of Manu it is enjoined on the Brahmana that when his hair is white and his skin is wrinkled, and he has looked on his son’s son, he shall turn his back on his home and his secular avocations, and withdrawing to the forest devote the remainder of his days to meditation on the nature of the Infinite Being and to the consummation of his deliverance by absorption in God.” In the West there has not been the same sense of the sacred vocation of old age, and it has ever come to be the common opinion that the man is wisest who goes on with his accustomed work as if he were destined to live for ever, and happiest who is surprised by death when engrossed in his

worldly concerns. While the Brahmana was called on to renounce everything, 'living without a fire, without a house, subsisting on roots and fruit,' Lord Gifford attached to his lectureship a very handsome endowment." Now I ask, by the way, is it not nobler to be one of the nine Yogisvaras of the 'Bhagavata' Purana than to be a Gifford Lecturer? However, this is not to underrate the immense service which the foundation is rendering to the cause of enlightened religion.

III

Brother-Delegates, I am afraid I have tried your patience too long in vindicating a special feature of Indian Philosophy which is its *union with Poetry and Religion*. Let me now pass on to that portion of Indian thought which is more generally acknowledged to be philosophy proper.

The History of the Darsanas has been hitherto regarded not as a history in the sense of an evolving process of thought, but only as a record of brilliant guesses and speculations which have occurred from time to time to men of genius and scholastic ability. This view, however, refutes itself by its very simplicity and unphilosophical character. Another view—that all Darsanas are broken lights of a single Truth, and as such are complementary of one another—has been propounded fully in Madhusudan-sarasvati's *Prasthanabheda*, and partially in Vijnanabhikshu's *Samkhya-Pravachanabhashya* and Annambhatta's *Tarkadipika*. This is a late tradition founded upon stray thoughts in earlier

writings, such as the Nyaya-Kusumanjali of Udayanacarya. From a practical point of view of those who are not interested in the history of philosophy, but only in the *use* to be made of it for man's spiritual benefit, this view is natural and unimpeachable. Moreover, such a synthesis has its analogues in the well-known attempts to harmonize the texts of the Brahmanas, of the Upanishads, and of the Smritis, which lapse of time had consecrated. But the historian cannot overlook the fact that the founders of the Darsanas did not meet at a council, distribute their work, and part, each to execute his own appointed piece. It is undeniably true that there were honest differences of opinion amongst them, which developed in the course of time into bitter controversies. However, it is possible to reconcile in a higher synthesis the point of view of the historian with that of the practical religious man. For, the differences of opinion, though real and quite sharp, originate from differences of outlook, which *mark successive steps in a single evolutionary process*. Let us follow this thought-movement through its different stages.

The period of the Great Vision—that is my word for “Veda”, which means knowledge or thought; but which being philologically connected with Latin *videre*, to see, I prefer to render by the word ‘vision’—closed with the teaching “All this is Brahma”, (सर्वं खल्विदं ब्रह्म) “Thou art That”. (‘तत्त्वमसि’) The earlier Rshis, so at least

it was thought, had both heard and seen the Truth. The generation that followed had heard but not seen it: it had the tradition, but not the sight. The later sages, therefore, asked the question: 'How is it I do not see that all is Brahma and that I am Brahma?', and they tried to devise means for converting faith into experience (श्रुति into दर्शन). And their first answer to the question was: 'Because I am confounding matter and mind, or to go deeper, Nature and Spirit, which it is necessary for me to distinguish (विवेकख्याति)', and this is Wisdom (सांख्य). But note that this answer just carries us one step forward and no more. For the question still remains: 'How am I to turn this intellectual distinction into a reality of experience?' So the next step was to point out the way (योग) to the separation of Nature and Spirit. This (योग) is the practical complement of the theoretical सांख्य. The essential difference between सांख्य and योग is more correctly formulated as the difference between the theoretical and the practical side of a single system of philosophy, than as the difference between two Samkhyas, one of which is nirisvara and the other sesvara (atheistic and theistic). But the mysticism of Samkhya and Yoga did not appeal to the scientifically-minded who thought that it was necessary to investigate the properties (विशेष) of Nature and Spirit—(अनात्मा and आत्मा)—as we do of any other natural object of experience. In order to carry on this investigation, the वैशेषिक divided

Reality into certain categories and studied them in detail. But is not our investigation bound to go wrong unless our method is right? Hence the necessity of a sound system of Logic (न्याय) Thus न्याय is a necessary addition to वैशेषिक But Natural Philosophy (वैशेषिक) and Logic (न्याय) cannot satisfy man's spiritual needs. Moreover, people were frightened by the growing rationalism of the new schools. They compared the living rationalists to 'jackals howling against one another.' (M. Bh. Santiparva) Consequently, "Back to the Vedas" was the next cry. And the first attempt in this direction was to systematize the teachings of the sacrificial section of the Brahmanas (मीमांसा—पूर्वमीमांसा—कर्ममीमांसा). But the mechanical religion of पूर्वमीमांसा was soon found unsatisfactory, and was superseded by the spiritual religion of उत्तरमीमांसा or ब्रह्ममीमांसा which was a systematization of the teachings of the Upanishads—the वेदान्त. The last two were revivalist schools whose ancient prototypes were the schools of the Yajnikas (ritualists) and Brahmanas (the teachers of the Upanishads) respectively.

Such is the logical development of the six Darsanas of the Brahmanas. To prevent misunderstanding, it should be noted that no system wiped out of existence its predecessor, and so all the systems sometimes appear running parallel to one another like mountain streams. But this does not militate against the logical principle of evolution which gave them birth, and which binds

them together in a single movement of thought.

The Jaina Darsana is only one: it formulates the doctrine of the relativity of Truth and thereby shows that each of the different schools represents a certain aspect of Truth (नय) and is so far true. Thus partial truth '(विकलादेश)' belongs to the several darsanas while absolute and complete truth is revealed in the Jaina method of Syadvada (सकलादेश). The doctrine of Naya (नय) as indicated by its comparative simplicity might seem to be older than the Syadvada (स्याद्वाद) which is highly complicated. Besides, there is nothing in common between them except that both of them are expressions of the same point of view—viz. anekanta-vada, i. e. the doctrine of the many-sidedness of Truth. They cannot therefore be regarded as two stages of a single process of thought, but must be traced to separate sources united in a common point of view. The Syadvada, complicated as it is, had possibly a non-Jaina origin or had at least kinship with an earlier doctrine of the amaravikkhepikas which is attributed to certain Brahmanas and Sramanas in the Brahmajala Sutta of Pali Buddhism. Let me quote the passage in extenso: Referring to the amaravikkhepikas i.e. "eel-wrigglers" or equivocators, Gautama Buddha says:—"Thus fearing and abhorring the being wrong in an expressed opinion, he will neither declare anything to be good, nor to be bad, but on a question being put to him on this or that, he resorts to eel-wriggling, to equivocation, and says: "I do not take it thus,

I don't take it the other way. But I advance no different opinion. And I don't deny your position. And I don't say it is neither the one nor the other." The similarity between the doctrine of amaravikkhepikas and the Syadvada will appear more striking if I quote another passage in which Gautama Buddha gives examples of the propositions which they laid down regarding certain questions which interested the amaravikkhepikas most. " Thus they say :—

- a (1) There is not another world.
- (2) There both is, and is not, another world.
- (3) There neither is, nor is not, another world.
- b (1) There are no such Beings.
- (2) There both are, and are not, such beings.
- (3) There neither are, nor are not, such beings.
- c (1) There is fruit, result, of good and bad actions.
- (2) There is not.
- (3) There both is, and is not.
- (4) There neither is, nor is not.
- d (1) A man who has penetrated to the truth continues to exist after death.
- (2) He does not.
- (3) He both does, and does not".
- (4) He neither does, nor does not".

Next we come to Buddhism. Gautama Buddha refused to be a metaphysician, but his followers slipped inevitably into metaphysics, and the numerous schisms, which arose in the Buddhist Church

soon after the death of the Master, became crystallised in the four famous schools of Buddhist Philosophy, viz., the schools of the Vaibhashikas, the Sautrantikas, the Yogacharas and the Madhyamikas, maintaining respectively the doctrines of Direct Realism, Indirect Realism, Idealistic Phenomenalism, and Nihilistic Medism.* Of these, Sarvastivada or the doctrine that " All is real " associated with the school of the Vaibhashikas, is said to be the earliest. But obviously, if there is any point in the 'सर्व' (all) of सर्वास्तिवाद it must have been preceded by a doctrine in which a part of Reality was affirmed and the rest denied. This must be evidently the doctrine of Idea-

* The Madhyamikas or Madhyamakas were advocates of the metaphysical 'Middle Path' an expression probably intended to correspond to the ethical 'Middle Path' '(madhyama pratipad) of Gautama Buddha. The two extremes which they repudiate are भाव and अभाव which at the middle or meeting-point destroy each other, leaving nothing but शून्यता as the core of Reality. This शून्यता which is deduced as a logical consequence of the doctrine of the Middle Path is not to be confounded with अभाव, which is relative as distinguished from the former which is absolute.

" अस्तीति नास्तीति उभेऽपि अन्ता

शुद्धो अशुद्धीति इमेऽपि अन्ता ।

तस्मादुभे अन्त विवर्जयित्वा

मध्ये हि स्थानं न (मध्येऽपि स्थानं न) करोति पण्डितः ॥

—Samadhiraja Sutra.

अतो भावाभावान्तद्वयरहितत्वात् सर्वस्वभावानुत्पत्तिलक्षणा
शून्यता मध्यमा प्रतिपद् मध्यमो मार्ग इत्युच्यते

—Madhyamika Vrtti.

lism, in which ideas are declared to be the only reals. The conjecture is justified by our knowledge of the earlier schools of Buddhism, of which one was called the school of Prajnaptivadins or Idealists, and another of Vibhajyavadins or part-realists. Thus originally there must have been only two schools of Buddhist Philosophy, the school of Idealism and that of Realism. From the direct Realism of the Vaibhashikas arose the Indirect Realism of the Sautrantikas which is one step away from the Vaibhashika Realism towards Yogachara Idealism. The latter, which was a resuscitation of the Vaibhajyavada and Prajnaptivada * passed into what is called Sunyavada, but what more correctly should be called Nihilistic Mediism of the Madhyamikas, of Madhyamakas in accordance with the description given in the Madhyamika Vritti.

Such are the logical relations of the different systems of Indian Philosophy *inter se*. Each of the systems, moreover, has a history which discloses a similar evolution of doctrines, determined partly by their inner principle of growth and partly by the influence of other systems. Thus, for example, Samkhya which was originally theistic, as is clear from the evidence of the Upanishads, the Bhagavadgita, the Mahabharata and the Puranas, had become atheistic about the time of Samkhyakarikas and the Badarayana Sutras under the pressure of its own doctrine

* These doctrines were at first expressed in terms of the reality of time.

of Prakriti which being charged with evolutionary activity rendered God superfluous and made him drop off from the system like an unused limb, until restored later artificially by the author of the Samkhya-Pravacana-Bhashya under the influence of Vadanta. Another possible hypothesis, which I put forward somewhat hesitatingly, for explaining the atheistic character of mediaeval Samkhya is that the atheistic Samkhya was not a descendant of the Samkhya of the Svetasvatara Upanishad, but of one of those systems which have been referred to and rejected in its introductory stanza, “कालः स्वभावो नियतिर्यदृच्छा”. Similarly, such particular doctrines as those of पुरुष and प्रकृति have undergone evolution in the course of ages. पुरुष was originally the thinking substance, and it was therefore absurd to deny that he was essentially प्रमाता. This view is held by Vyasa, the commentator of Patanjala Sutra. But it was felt that this was inconsistent with the transcendental nature of पुरुष, the basic doctrine of the Samkhya philosophy, and it was consequently discarded in later times and पुरुष was made mere साक्षी instead of प्रमाता, a view still later rejected or modified by Vijnanabhikshu in the Samkhya-Pravacana-Bhashya. Similarly, Prakriti was at first only the power of God from which had emanated the manifold universe like a tree from a seed. Afterwards it came to be regarded as an independent energy which was another name for the potential unmanifested world. Later, the character of this Prakriti or Avyakta came to

be defined in a way which shows that the problem of philosophy had shifted from cosmogony to psychology and ethics. Prakrti comes to be conceived as a complex of सत्त्व, रजस् and तमस्, the three principles which represent respectively सुख, दुःख and मोह in our life. Here is a unique form of idealism which is not cognitive, or conative, or imaginative, but emotional, that is to say, an idealism in which the world is not conceived either as Idea or as Will or Imagination but as Emotion, which it is the business of Purusa to get rid of. The Emotionalism or Emotional Idealism, if one can use such an expression without inconsistency, was evidently preceded by a stage represented in the Bhagavadgita, in which the cognitive and conative and emotional elements of idealism were still held together in the functions assigned to सत्त्व, रजस्, and तमस्. Moreover, Vijnanabhikṣu restores the view in which Prakrti is regarded as the dravya or dharmi of which सुख, दुःख and मोह are dharmas or attributes as well as constituent elements.

The system of Yoga which came into existence as a complement to Samkhya retained its pristine purity till a century or two after the death of Gautama Buddha. In the Sūtras of Patanjali the white light of spirituality is somewhat dimmed by a black jet of विभूति and सिद्धि. Later, the system split into two branches, the Hatha Yoga and the Raja Yoga, of which the former associated itself with the degraded forms of Sakti-worship and of Mahayana Buddhism,

while the latter restored purity to the system under the influence of Vedānta.

The problem of the Vaiśeṣika was to distinguish *atma* from *anatma* by the scientific method of investigating properties of things. Its consequent disregard of the problem of God in the Sūtras has been misunderstood as a mild form of atheism. But subsequently it allied itself with Nyāya which is enthusiastic about developing a system of logic, and by means of it, proving the existence of God, Soul and Immortality. In its later stages the Nyāya mistook the means for the end, and spent all its energies in building up a science of Logic, discussing its minutest details with a hair-splitting subtlety which has no parallel in the history of human thought.

The system of Pūrvaṃmīmāṃsā was at first a logic of Vedic exegetics, but since it was undertaken in the interests of the religion of the sacrifice, the sacrifice occupied a large place in the religious philosophy of that system. Every detail of the sacrifice became a fetish till at last in the philosophy of the system God was not, and the gods were little more than some things which were expressed by words in the dative case in the formulae of offerings. Yet the principle which was responsible for this evolution, or degeneration if you please, was far from ignoble. If the Brahmanas became the centre of Vedic literature, and sacrifice the essence of religion, it was because *doing* and not *being* was

regarded as the ideal of life. Secondly, in attributing to the sacrifice a compelling power which governed gods as well as men, the system of Purvamimamsa placed Law above the arbitrary will of gods. Besides this, by defining Pramana as that which makes known what was not known already, it separated the spheres of Reason and Faith: thus, the Veda ruled only where the senses and reason had no authority, that is, in matters which transcended their sphere. The school also distinguished between the main proposition and obiter dicta, and between a precept and the legend by which it is supported. It thus winnowed the wheat from the chaff, and rationalised religion.

The evolution of the doctrines of Vedanta is too wellknown to need much elaboration. However, a brief review of the philosophy of the Acharyas may be attempted so as to mark the principal stages of its evolution. The earliest school of the Vedantic theology was *Bhedabheda-Vada* i. e. Difference-cum-Unity, in which *bheda* and *abheda* were regarded as equally real, and the ideal of life was supposed to consist in recognizing this fact or in progressing from one to the other (doctrine of आश्मरथ्य and औद्बुलोमि). Next came the *Upadhi-Vada* in which *abheda* was regarded as essential and real, and *bheda* as dependent upon *upadhi*, yet equally real. This more or less self-contradictory formula of the भेदाभेदवाद and उपाधिवाद was superseded by the Kevaladvaita of Sankara in which the Unity was

declared to be real and the difference as unreal. The next stage was to refuse to relegate Individual Spirits and Nature to the category of the Unreal, and to substitute for Sankara's Absolute Monism-with-Maya the doctrine of a triune (three-in-one) complex Reality consisting of the three principles of God, Nature and Man, of which the two latter were forms of the first, but all the three were equally real. To the next Acarya—Vallabha—all the preceding doctrines including Sankar's Kevaladvaita which was based on Maya-vada appeared to be a departure from rigorous Advaitism, inasmuch as, in all of them something over and above Brahma was posited. Hence he claimed for his own doctrine of simple Brahma without Maya the title of Brahmavada or Suddhadvaita i. e. pure advaita as distinguished from the kevaladvaita of Sankara and the Visistadvaita of Ramanuja. The advaitisms of Ramanuja and Vallabha remained stereotyped, but that of Sankara assumed several forms. To use the simplest metaphor for illustrating the unreality of individual selves as against the reality of the Universal Self is to say that the former are प्रतिविम्बs or reflections of the latter. This was विम्बप्रतिविम्बवाद and it was as old as the Upanishads. But the difficulty felt in its acceptance was that this presupposes the existence of a separate medium of reflection, such as water or glass, whereas Maya or Avidya cannot be said to be separate from Brahma. To meet this objection another theory, known as अवच्छेदवाद or the

theory of delimitation, was started. According to it the individual selves were not the reflections of Brahma in a separate medium, but Brahma delimited or circumscribed by the walls of individuality. But walls, too, are something other than the space which they enclose. To avoid this element of dvaitism, another interesting metaphor was suggested, namely कर्णराधेयवत् *i. e.* as Karna mistook himself as the son of Radha, when in truth he was the son of Prtha, in the same way does Brahma mistake itself for jiva. Such was the progressive attempt at illustrating the unity of jiva and Brahma. Similarly the objective world (विषयचैतन्य—प्रमेयचैतन्य) is at first made parallel with the subject (विषयिचैतन्य—प्रमातृचैतन्य), both being regarded as modes of a single Ideal Reality (चैतन्य). This form of Idealism which might appear to be a concession to Realism is carried further in the same direction, so that we have next a distinction drawn between ईश्वरसृष्टि and जीवसृष्टि *i. e.* the world which is a creation of God, and the world which is a creation of the individual self: thus the external world which I see round about us is God-made, whereas the personal interest which I take in it is what makes it my world; so that Moksha is the cessation of the latter, not the former. This is obviously a greater concession to Realism than that contained in the parallelism of विषयिचैतन्य and विषयचैतन्य. Next, the pendulum swings back full length and Idealism is reinstated with a vengeance; thus, the external reality may be regarded as a creation of the individual mind

which in its turn, may be supposed to be a fictitious manifestation of Brahma: this is known as दृष्टिसृष्टिवादः i. e. to see is to create, as opposed to the earlier सृष्टिदृष्टि, that is, you see what is created already. This doctrine is coupled with एकजीववाद where एकजीव may be हिरण्यगर्भ, in which case the world would be a dream of the cosmic soul: this is objective Idealism. The last and the extreme point to which Idealism can go but which it has never reached so boldly since the days of Gaudapada and the Buddhist Nihilists and Sankara, as he appears in the Commentary on Gaudapada's karikas, is that the external Reality does not exist at all, being no better than the footprint of a bird in the sky ('वीनां खे वै पश्यन्ति ते पदम्'). Such is the evolution of the Darsanas, of the schools of the Acaryas, and of the doctrines of some Sankara commentators.

The story of the evolution of Indian Philosophy will not be complete without some note however brief of the *Bhakti School*. This school which traces its descent to the Rig Veda Suktas has been served from time to time by nearly all the other schools of philosophy viz Samkhya, Yoga, Vedanta, Mimamsa and Nyaya and is not wanting even in the history of Jainism and Buddhism. In Brahmanism its principal varieties are the cults of Vishnu, Siva, and Sakti of which the first was cultivated early in the North and later in the South, the second and the third mostly in Kashmir and Bengal respectively. The last two, moreover, were satura-

ted with Samkhya, Yoga and Vedantic Samkhya, and possessed both an elevated and a degraded form. The cult of Vishnu has passed through many stages of evolution corresponding mainly to the forms and incarnations of Vishnu. But neither the question of the horizontal influence of the Darsanas, nor the story of the evolution of Vaishnava cults need engage us. For, our task in regard to the Bhakti school should be to trace the evolution of the idea of Bhakti itself. The earliest type of Bhakti is of course the selfish (सकाम) bhakti, expressed in such prayers as "शं नो भव द्विपदे शं चतुष्पदे". (R. Samhita) Alongside of this, however, there lie in the RkSamhita passages such as that in which the bhakta says to his Lord परा हि मे विमन्यवः पतन्ति वस्य इष्टये वयो न वसतीरुप. "My thoughts fly to thee, Oh Lord, as birds to their nest." In the Bhagavadgita bhakti is preached in all its spiritual fullness, and later, in the Sutras of Sandilya and Narada, it is found defined, analysed and illustrated in its various forms by examples taken from the Ramayana, the Mahabharata and the Puranas. In the teachings of Ramanujacarya there is an attempt to establish its connection with jnana and karma but the bonds soon get loose, and bhakti reigns supreme in its singleness and simplicity. Bhakti is now not only love but self-surrender (प्रपत्ति). This union of the human will with the Divine Will may be in the manner of the young one of a monkey clinging to its mother, while the

vate from the abyss of Time and place in his museum, but that it *deserves to take an honourable place in the advancing thought of the modern world*. As is well-known, the foundation of modern European Philosophy is Descartes's *cogito ergo sum*. This, together with his antithesis of subject and object or the thinking substance and extended substance, will be found anticipated centuries before in the following passage of Samkara's Commentary on the Brahma Sutras:

“आत्मत्वाच्चात्मनो निराकरणशङ्कानुपपत्तिः । न ह्यात्माऽगन्तुकः कस्यचित् । स्वयं सिद्धत्वात् । न ह्यात्माऽन्मनः प्रमाणमपेक्ष्य सिध्यति । तस्य हि प्रत्यक्षादीनि प्रमाणान्यसिद्धप्रमेयसिद्धये उपादीयन्ते । न ह्याकाशादयः पदार्थाः प्रमाणनिरपेक्षाः स्वयंसिद्धाः केनचिदभ्युपगम्यन्ते । आत्मा तु प्रमाणादिव्यवहाराश्रयत्वात् प्रागेव प्रमाणादिव्यवहारात् सिध्यति । न चेदृशस्य निराकरणं संभवति । आगन्तुकं हि वस्तु निराक्रियते न स्वरूपम् । य एव हि निराकृता तदेव तस्य स्वरूपम् । न ह्यनेनैरण्यमग्निना निराक्रियते । तदाहमेवेदानीं जानामि वर्तमानं वस्तुहमेवातीतमतीततरं चाक्षासिपमहमेवानागतमनागततरं प्रास्यात् । त्यतीतानागतवर्तमानाभावेनान्यथा भवत्यपि ज्ञातव्ये, न ज्ञातुरन्यथाभावोऽस्ति सदा वर्तमानस्वभावत्वात् । . . . । एदमप्रत्याख्येयस्वभावत्वादेवाकार्यत्वमात्मनः... ’

Some of the sentences read like passages from Descartes, Kant or Green. Samkara, moreover, is here only restating what was declared much earlier in the Upanishads and the Bhagavadgita, but I have preferred to quote from Samkara because his expression bears a remarkable similarity with Descartes. In fact the dualism introduced by Descartes, the difficulties of the parallelism of matter and mind, difficulties which Occasionalism could not solve, the consequent

Monism of Spinoza, and its break-up into Leibnizian Pluralism of Spiritual Monads—all of these, with their thesis and antithesis have their counterparts in Samkhya, Samkara, Post-Samkara Samkara samkara and Ramanuja schools. Similarly, turning to England, one finds that the Idealism of Berkeley and the psychological Phenomenalism of Hume can be read in many a work of Post-Samkara Samkara Vedanta and in the earlier Buddhistic writings. Kant's Thing-in-itself is अधिष्ठानसत् of Samkara Vedanta, and the difficulty encountered in reconciling it with his idealistic position is equally felt by Indian commentators. Kant's criticism of Rational Psychology is easily paralleled by the Vedantic criticism of Nyaya, and his unity of apperception, if it is not an empty logical process but an ideal reality, is the प्रमातृ-आत्मा of Vedantic epistemology. Moreover, the distinction between the transcendental and the empirical ego, or to put it somewhat differently, between the transcendental unity of self-consciousness and the empirical existence of the finite subject—a distinction which it has been the pride of modern European Philosophy to have drawn—is as old in India as the age of Samkhya and Vedanta in which purusha, kuta-stha and sakshi are distinguished from ahamkara and jiva. Kant's criticism of Rational Theology reminds one of Ramanuja's criticism of the Naiyayika proof of the existence of God. His famous declaration that "the starry heavens above and the moral law within" convinced him

of the existence of God may be matched by the two consecutive sutras, the very second and third of the 1st Adh. 1st Pada of the Brahma Sutras. "जन्माद्यस्य यतः" and "शास्त्रयोनित्वात्" २. ८. From Him this springs, in Him this lives, into Him this returns (Here mark the pronoun 'this' 'अस्य') The author, it {would seem, when he wrote this was standing face to face before the world, as did Kant when the starry sky inspired him with faith in the existence of God. Next, 'शास्त्रयोनित्वात्'. He is the source of the Sastra—that is, Truth and Law which in the Indian sense includes moral as well as social and religious law. Kant's analysis of Practical Reason leads him to the conclusion that if virtue and happiness are to coincide as they should, if there is to be no rift in the lute of this Universe—there must be a life hereafter where virtue is to be rewarded and there is a God to reward it. This is the famous argument of 'कृतनाशप्रसङ्ग' for the immortality of the soul and of 'फलदाता' for the existence of God—both of which are widely familiar in Indian Philosophy (see inter alia Nyayakusumanjali of Udayanacarya) I do not know if within the whole range of Eastern and Western philosophies a more succinct definition of the transcendence and immanence of God is found than the one occurring in a well-known prayer of Bhagavata "निषेधशेषो जयतादशेषः" (Glory to Him Who is the negative of all negatives, and who himself has no negative. Who is the positive of all negatives but of whom there

is no negative.) or a fuller and profounder statement of the relation of God to the world and the soul than that contained in the following passage of the Antaryami-Brahmana, "यः पृथिव्यां तिष्ठन् पृथिव्या अन्तरः यं पृथिवी न वेद यस्य पृथिवी शरीरं यः पृथिवीमन्तरो यमयति एष त आत्माऽन्तर्धाम्यमृत ।" Later developments of Kantian Idealism which are known as Subjective, Objective and Absolute Idealism of Fichte, Schelling and Hegel have their perfect parallels in Post-Sankara Samkara Vedanta. Hegel's doctrine of the Unity of Being and Non-being can be compared with a similar doctrine of the Jainas. Comte's refusal to recognize metaphysical reality is in the manner of Gautama Buddha and Buddhists. Coming down to the nineteenth century England, the Unknown and the Unknowable (Beyond) of Herbert Spencer is the परात्पर of Vedanta, and the note of his agnosticism cannot surpass the "कोऽद्वावेद कुत अदभूत्" of the famous Vedic Sukta His Transfigured Realism can be compared with and treated as a commentary on the Idealist Realism of the Sautrantikas. English Neo-Hegelianism inaugurated by Green and carried forward by a host of eminent thinkers like Bradley and Bosanquet is a combination of Samkara and Ramanuja Idealisms. Crossing over to the other side of the Atlantic we hear the great apostle of Pragmatism—William James—defining Reality in words which sound like an echo of the Indian 'अर्थक्रियाकारित्वं सत्त्वम्.' Moreover, it is interesting to compare it with the व्यावहारिकी सत्ता of जगत् in Samkara, omitting the

latter's पारमार्थिकी सत्ता of the Absolute. Further, James' emphasis on *doing* as distinguished from *being* as the meaning of life reminds one of the Mimamsake doctrine of 'आम्नायस्य क्रियार्थत्वम्' and the consequential-doctrine of नियोग as against the Vedantin's भूतार्थवाद or सिद्धार्थवाद, and of the centrality of कर्म in Vedic life, that is, act instead of fact. Bergson, who stands foremost among contemporary European Philosophers, has remarkable affinity with the philosophy of Sakta Vedanta wherein a dynamic Chit-Sakti instead of the static Brahma of the ordinary Vedanta is posited as Reality. Some of the metaphores employed by him to illustrate his view of Time remind one of similar metaphors used with reference to the activity of avidyā in Samkara's philosophy. Bergson's analysis of Time, and the doctrine of Space-Time which of late has come very much to the front carry our thoughts to the idea of Time as treated in Nyaya, Samkhya, Vedanta and more especially, Jain philosophy. Two other philosophers of outstanding fame on the continent are Croce and Gentile, both idealists. Of these the latter is so distinctly Vedantic that numerous pages can be quoted from his writings which disclose close parallels with those of Samkara and his followers. "The Subjectivity of the Real", "Unity of Mind and multiplicity of things", "Subject which is never Object", "What becomes never is" are headings of some of the chapters and sections of chapters of Gentile's "Theory of Mind as Pure Act", which may

well become titles of adhikaranas in a work of Vedanta. The greatest problem of the day in British philosophy, however, is Realism versus Idealism from which are now emerging new types of Idealism and Realism which may be characterised as Idealistic Realism and Realistic Idealism. To this Indian philosophy is in a position to make valuable contributions. When that contact between the East and the West for which I am pleading is established the gain will not be always on one side. The mathematical theory of Einstein, and Haldane's application of it to Philosophy so as to mark the inauguration of the reign of Relativity, will be as good and original an exposition of Indian Idealism as any hitherto written in the school of Samkara or Ramanuja

This is a bare list of references to a few of the innumerable points in which the philosophies of the East and the West can meet and lead a common life. However, it should not be understood that the resemblances here indicated are in all cases complete. But this very fact will make their common life more interesting. For, life is a network and not a parallelogram of forces. The great obstacle, however, which has hitherto blocked the way is that the philosophy of the East has not been made fully available to the West. Dr. Ganga Nath Jha has rendered invaluable service to the cause of Indian Philosophy by translating some of its abstruse works into English. These have been availed of by a few Orientalists of

the West, but Indian Philosophy as a whole or in detail has not yet become a subject of popular study nor has it acquired a place as philosophy in the great seats of learning in Europe and America. The only way to obtain its recognition is to present it in the form which will be intelligible to the Western reader and this it is the business of the members of this Congress to attempt. For this purpose it may sometimes be necessary to alter its phraseology, or restate its propositions and adapt them to modern forms of thought, of course, without essentially changing them. Let me illustrate my meaning by a few examples.

Amongst the Brahmana Darsanas it is a subject of serious discussion between the Naiyayikas and the Mīmamsakas whether the Veda has an author. The former hold that it has an author, and that a Divine Author. The latter deny the existence of God and maintain that the Veda is eternal. The Vedantins intercede between these warring schools and effect a compromise by holding that the Veda has no author, that it has been eternally existing, only it is recited by God at the beginning of every cycle of creation. Apparently, the whole controversy is foolish. But it becomes quite a different proposition if you go deeper and perceive that the 'Veda' means knowledge or thought, so that the question at issue is: Is truth made by God? or is it eternal? or is it simply revealed by God? To recall the question discussed by the

English Platonists of the seventeenth century, are mathematical or necessary truths—such as two and two make four—willed by God or are they independent of His Will? In other words, do two and two make four because such is God's will or is it a truth which God has simply to record?—a problem which sounds curious but not at all absurd, and yet it is essentially the same as that discussed by Indian schoolmen. Be it noted that the meaning of "Veda" as here given, viz.; the thought or idea appears to be the only natural and possible meaning of the word when we remember that it has been elsewhere rightly described as stuff from which God has made this world ("यो वेदेभ्योऽखिलं जगत् निर्ममे"). This interpretation of the word "Veda" is justified by the doctrine of Logos in Western Philosophy. The same applies *mutatis mutandis* to the wider problem into which the above question has been subsequently enlarged: that problem is the eternity or non-eternity of Sabda. *Prima facie* the position of the Mimamsakas who hold that शब्द is नित्य will appear absurd. But here too if we bear in mind that they distinguish between शब्द and च्चनि, and शब्द in their philosophy is the permanent reality which reveals itself in च्चनि, the proposition will become very different and fairly tenable. To give another example: Apparently one of the crudest arguments for proving the existence of God is one mentioned in Nyaya-Kusumanjali where it is said that the existence of God can be inferred from the necessity of

teaching the use of language—words and their meanings—to the first man ('पदात्'). But here too, if we only scratch the surface we realise that the argument instead of being the crudest is one of the profoundest ever employed in the service of Theism: it is that God is the author of Human Civilization: it is He Who establishes community of thought and possibility of its exchange between man and man, and thus makes civilization possible. This re-interpretation or extension of meaning, if any, is not without a precedent elsewhere. Christ's Kingdom of Heaven was once an event in time, which soon comes to be understood as an eternal verity.

There are some of the suggestions I beg to put forward in regard to the future work of this section. In doing so I have trespassed too much upon the time of this assembly and I dare not abuse the privilege of my chair any longer. However, I may be permitted to make a concluding remark. In submitting a plea for the better recognition of Indian Philosophy, I may assure you, ladies and gentlemen, that I am not actuated by false patriotism. I firmly hold that in Philosophy there is no such thing as East and West or old and new, but I am equally certain that there can be no satisfactory progress of human civilization unless mankind conserves its past and at the same time moves forward as one compact whole.

In these days of rapid communication India can no longer remain an isolated nation. One

has only to watch the banks of the Hooghly or the Bombay Harbour to realise how powerful are trade currents of the world into which India is being drawn. Her political and social institutions are undergoing a gradual but steady transformation. Even some of her long-cherished religious prejudices are being shed in order to enable her to keep pace with the march of progressing humanity. Therefore, if in this age of inevitable transformation, India is to retain her soul, she must keep her philosophy alive, and the way to do so is not to shut it off from the rest of the world, or even to rest content with bringing it to light, but it is to make it share the world's larger life. This, I am confident, will bless both the giver and the receiver.

11 : PRESIDENTIAL ADDRESS

[Given as the president of the fourth Indian Philosophical Congress, Madras, 1928]

“अध्यात्मविद्या विद्यानां वादः प्रवदतामहम् ॥ भ. गी.”

“ I am the spiritual lore among lores; I am the discourse of the seeker of the Truth among those who discourse.”—Bh. Gita

Brother delegates, Ladies and Gentlemen,

At the last Annual meeting of the British Institute of Philosophical Studies, Sir Martin Conway, rising to second the vote of thanks to the President said:

“ In venturing to address this audience to-day I am giving a greater example of courage—perhaps I should say anxiety—than I have ever done in my life, for I have not the faintest claim to number myself amongst the Philosophers. But it has been my habit in life, when I was asked to do anything, to try to do it, and I am this afternoon on that footing just to fulfil as far as I can the demand made upon me.” Although I have not been guilty of weaving a metaphysical cobweb myself, I confess I have felt interested in following the threads of some of the cobwebs of the world's great spiders, and still more in that greatest Spider Himself, Who has projected this world, and so far, in this minor sense, I cannot disown the label of a ‘Philosopher’ altogether. But I am sure I am not erring on the side of self-depreciation when

I say that the mantle which you have thrown upon me could have more appropriately fallen upon some other shoulders. And yet, I am here before you at your bidding because, to use the words of Sir Martin once more, "it has been my habit in life, when I was asked to do anything, to try to do it, and fulfil as far as I can the demand made upon me."

I cannot begin my address without a word of sorrow for the death of Viscount Haldane, who whatever else he was or was not, was certainly first and foremost a philosopher of powerful intellect, who besides endeavouring to investigate and map out a pathway to Reality perceived the potentialities of Einstein's theory of Relativity and applied it to various problems of Philosophy with a breadth of vision all his own. Only recently his eagle eyes had turned towards the East, and he had begun to feel:

"Like some watcher of the skies

When a new planet swims into his ken,"
But alas, before he could survey the new world in detail, he passed away, to the deepest grief of all those who feel interested in the future of Indian Philosophy. May his soul rest in peace!

Ordinarily, a President would be expected to review generally, without entering into minute details, the activities of the year in his subject, and to indicate their general tendency and significance, so as to keep his comrades wide awake to the problems of the day. But in the subject of Philosophy this task is rendered diffi-

cult by a number of causes. In the first place in Philosophy every year is not marked by outstanding discoveries of truth, while indication of general tendencies is attended with difficulties which are peculiar to this subject. Fichte was not altogether wrong when he said that "the kind of Philosophy that a man chooses depends upon the kind of man he is"; and as observed by Professor Muirhead "Of the general trend of philosophy in our time each writer would probably give a different account and most would experience a certain satisfaction in discovering that it was in the direction of the establishment of his own particular views." Yet, inspite of those difficulties, one need not be chary about forming or expressing his views on the philosophy of his day, even though it may be impossible to eliminate the personal factor. For in the march of philosophy, knowledge grows from more to more, in which every thought matters, no thought is perfect truth, and what Shelley said of Poetry is true of Philosophy that 'it is not an unrelated collection of separate inventions, but a vision of the eternal which all poets"—and we may and philosophers—"like the co-operating thoughts of one great mind, have built up since the beginning of the world." Among 'the co-operating thoughts' of this great Mind, the humblest of human thoughts has a place, and this is my apology for attempting a short notice of the main tendencies of contemporary philosophical thought, Owing to obvious

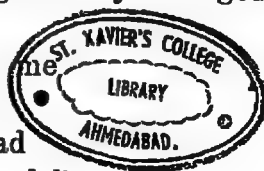
limitations of time and space, I cannot undertake to review all the prominent figures of the age, nor a single one of them completely or even adequately. I shall have to select just a few influential writers by way of illustrating those tendencies and offer my remarks as I pass on. Moreover, much as I wish that it were possible to notice the tendencies in all the branches into which the work of our Congress is divided, I recognise that your time is too valuable to be used up in a preliminary discourse which, after all, is bound to be a cursory aeroplane eye-view.

I

The first thing that strikes an observer as he casts his eye upon the philosophy of the new century is the growing share which Science is taking in the problems of Philosophy. To understand the full significance of this attitude, we have to trace the path—which we can do here only very briefly—through which the human mind has travelled in the matter of this eternal question. As is well-known, with the ancient Greeks Philosophy was the only science, from which special sciences gradually emerged. Later,

“ Away, haunt not thou me
Thou vain Philosophy.
Little hast thou bestead
Save to perplex the head.”

—These lines of the poet Clough express the attitude of the average Christian towards



Philosophy; and yet to the great glory and benefit both of the Christian religion and Greek philosophy, Pauline Christianity in its beginning as well as further development was philosophy brought to bear upon religion, so that Dean Inge is today perfectly justified in speaking of "Platonic tradition in English religious thought." Paradoxical as it may appear, Bacon, the father of English empirical philosophy was hardly a philosopher himself, and took little interest in what we now understand by Philosophy. However, with the practical common sense characteristic of the Englishman, he separated the provinces of Reason and Faith, Science and Religion. In the next two centuries Science was too much absorbed in its own activities to think of its relationship with Philosophy; and the latter went on in its own even tenour of speculation, unaware of the clouds of conflict that were gathering on the horizon. When Science awoke to its own potentialities and became self-conscious, it invaded the domain of Philosophy and snatched the reins of government from its hands, leaving little or nothing for Philosophy, its old master and latterly its neighbour. In the meantime Kant, with a sense of justice unsurpassed in the history of thought, vindicated the claim of Philosophy to settle not only its own boundaries but also those of Science. But his efforts to establish a perpetual peace between the two warring forces eventually failed, and in the latter half of the nineteenth century we witness a furious

battle raging between Philosophy and Science, in which victory lies with Science in the earlier and with Philosophy in the latter part. The crude Materialism and Atheism of the eighteenth century were replaced by Naturalism and Agnosticism in the nineteenth. It is well-known how Darwin's science, though strictly speaking biological, trenched upon the problems of Philosophy very seriously. For tracing the descent of man from lower life, and showing that he was only a link in the long chain of Evolution, governed by the laws of natural selection and survival of the fittest, Darwin's theory gave rise to doubts about the spiritual nature of Man, and dealt almost a death-blow to the design argument for the existence of God as then understood. The popularity of the new theory in the early years of the second half of the nineteenth century created a serious menace to Philosophy, which found two of its fundamental doctrines, the spiritual nature of Man and the existence of God, thus challenged. Luckily for the cause of Philosophy Green stemmed the tide of Naturalism. However much one may criticise the Neo-Hegelianism of Green and his followers, Philosophy owes an incalculable debt of gratitude to this great school of British Idealism. Just as the mechanical concept of the eighteenth century was superseded by the biological concept of the third quarter of the nineteenth century, so was the biological replaced by the spiritual concept of the fourth. Thus, matter, life and

spirit are the three ruling ideas which mark successive stages in the history of philosophical thought in the eighteenth and nineteenth centuries in Europe, more especially in France and Britain. During the period of the eclipse which overtook Philosophy in the third quarter of the nineteenth century, it was reduced to the position of General Science, or the Logic of Science, or a hierarchical classification of the particular sciences, and it was peremptorily advised 'not to speculate on origins and final ends, but to accept the actual and reduce all disordered and chaotic life and knowledge to orderly arrangement.' As Comte maintained, the age of Theology had been followed by that of Metaphysics, and now the age of Metaphysics was to be superseded by that of Science.

II

But all this has changed. The old problems of Philosophy which divided thinkers into realists and idealists, theists, atheists, free-willists and determinists have come to new life, in this age, with just this difference that Philosophy and Science are not regarded as watertight compartments, but are permitted to influence each other as parts of one organic whole of knowledge. Thus among the eminent philosophers or those who work in the field of Philosophy at the present day—such as Bergson, Alexander, and Russell, to mention only a few prominent names—have used their knowledge of Science for investigating the problems of Philosophy. 'Philoso-

phy', says Alexander, 'may be described as the experimental or empirical study of the non-empirical', 'its spirit is one with the spirit of Science', 'the two differing not so much in their method as in the nature of the subjects with which they deal.'

While the use of the empirical method of Science in the domain of Philosophy has given it a strong Realistic turn as against the Idealism of the last quarter of the nineteenth century, the theory of Relativity, which is the most revolutionary discovery of the present-day science, has played havoc with our common sense ideals of Space and Time, and has thereby breathed new life into the school of Idealism. Still, as was to be expected, the preponderance of the influence which Science has exercised on Philosophy must be pronounced to be in the direction of Realism. How far the new Realists are consistent in their position or have drawn right conclusions from their premises is, however a different question. At least the lines of demarcation between Realism and Idealism at the present day have become very indistinct. The new Realism is far different from the old Naturalism which was inaugurated by Darwin's theory of Evolution. For example, in the Realism of Alexander, minds possess reality no less and no more than that which belongs to other 'things'. "Minds", in this view, in the words of Alexander, "are but the more gifted members known to us in a democracy of things. In respect of being or rea-

lity all existences are on equal footing. They vary in eminence; as in a democracy where talent has an open career the most gifted rise to influence and authority", This view, however, is not *toto caelo* opposed to the Idealism of Green, Bradley and Bosanquet, which it endeavours to supersede. In the inseparability of mind and things which this particular form of Idealism stands for, mind is not the individual mind of you and me, but the Universal Mind, that is the mind of God, or mind as such. To give a parallel from Indian Philosophy, the mind in which things live, love and have their being is Parmatman and not Jivatman, not the self but the Self. * Realism, however, goes further : it admits that nothing can be *known* without a mind, but this does not mean, it argues, that nothing can *exist* except on relation to mind. " A table cannot be an object to my mind unless there is a mind to which it is an object. It cannot be known without a mind to know. But how much does it owe to that mind ? Merely, that it is known, but neither its qualities nor its existence." I wonder how this statement of Alexander's with respect to the independent objective reality of qualities he would reconcile with the modern doctrine of Relativity as regards what are called " primary qualities". Moreover, in regard to the existence of the external world Alexander's argument fails to meet the thesis

* Vide Brahma Sutras, IV. 19. with Samkara's commentary.

of the Idealistic school, which is not that the so-called external reality *owes* its existence to mind, but that it is *in* mind and is a part of its activity. That a part is in the whole, does not mean that it is caused by the whole. According to Alexander, mind has a neural basis. In place of the old doctrines of parallelism and interaction of mind and matter he substitutes one of continuity amounting to identity. "All psychoses", he says "are neuroses". They imply, however, the emergence of a new feature which he explains as a case of "emergent evolution", (I do not know how far this doctrine of "emergent evolution" can escape the horns of Samkara's anirvacanīyatavada or save itself without the help of the *anekanta-syadvada* of the all-merciful Jaina.) His statement that a process with the distinctive quality of mind or consciousness is 'in the same place and time with a neural process' is a bit of dogmatic philosophy in which the problem of bridging the gulf between consciousness and physiological process is evidently shirked. Equally unsatisfactory is his account of the cognitive relation which he understands as a case of 'compresence' or 'togetherness' of a higher finite and lower finite, the mind and its object. To reduce the relation of the subject and the object which is the whole problem of epistemology to the 'compresence' of co-ordinates, as in the Nyaya-Vaiśeṣika system of Indian Philosophy is to miss the singularity of the cognitive relation in which the obj-

ect is not cognized as co-ordinate with the subject but as antithetic to it. Moreover, he speaks of the mind as 'enjoying', itself, yet 'contemplating' its object. This distinction between 'enjoyment' and 'contemplation' is in truth grounded upon the familiar distinction between self-consciousness and other-consciousness—and it opens the door to idealism by placing mind in a unique position as against its objects. I think if the world of thought is to be made safe for Realism, as its advocates desire to do, all trace of distinction between subject and object should be destroyed, and reality should be conceived simply as a congeries of objects or things—a sub-human feat which the human mind can never perform. To some Alexander's identification of psychosis and neurosis might seem to border on materialism, but he himself would protest against this interpretation on the ground that in his view both mind and matter are evolutes of space-time, being 'complexes of motion differentiated within the one all-containing and all-encompassing system of motion.' These empirical things or existents or grouping of events or point instants as they are called, Alexander pictures as 'whirl-pools' within the ocean of Space-Time, 'crystals' which cannot be separated from but remain swimming in 'the ocean of Space-Time.' Here is, surely, an alluring picture for a Vedantin to contemplate. I say alluring, because there is this vital difference between his view and Alexander's, that

while according to Vedanta Brahman bifurcates into bhoktr and bhogya, really or apparently, or bhoktr makes its own bhogya, in Alexander's system the evolution takes place along a single line in which bhogya precedes the bhoktr. Mind according to Alexander, is an emergent from life, is an emergent from a lower physico-chemical level of existence. What saves this view from being ranked as crude materialism is the use of the word 'emergent' which only hides its real character.

Alexander says: "Out of certain physiological conditions nature has framed a new quality of mind which is therefore not itself physiological though it lives and moves and has its being in physiological conditions....mind is thus at once new and old." "Out of three sounds" like Browning's musician, "Nature frames not a fourth sound but a star." At the same time, says Alexander, mind is through its physiological character continuous with the neural processes, and yet not an epiphenomenon of the neural process, not "a kind of aura which surrounds that process but plays no effective part of its own." But he admits at the same time that there is no evidence to show that the particular neural process would possess its specific neural character if it were not also mental. This last is an important statement which if worked out to its logical conclusion should prove fatal to materialism. Moreover, the argument based on physiological conditions of mental activity fails

to distinguish between cause and conditions of manifestation.

III

Another thinker of the present day who illustrates the influence of Science on Philosophy is Bertrand Russell. Unlike Alexander, a veteran metaphysician, Russell is a neophyte in the temple of Philosophy, having wandered into it from his original home of Mathematics and Physics. His adventure, however, has proved a gain to his new subject to which he has contributed much penetrating and scientific thought, though part of it seems to be still in the making, and a great deal misses the essential problems of Philosophy. I have called Bertrand Russell a neophyte in the temple of Philosophy, but I think I must hasten to correct the metaphor and say that this 'conscientious objector' during the last Great War is an imperialist of Science who is longing to conquer and annex his neighbour's territory. Thus in his latest book he writes: "all traditional philosophers have to be discarded and we have to start afresh with as little a respect as possible for the systems of the past. Our age has penetrated more deeply into the nature of things than any earlier age, and it would be a false modesty to overestimate what can still be learned from the metaphysicians of the seventeenth, eighteenth and nineteenth centuries."

The logical consequence of this advice would be that we should amalgamate ourselves some

day—the sooner the better—with the body which is shortly to hold its next session in this city. But I do not think the situation is quite so hopeless. In my humble opinion, the waves of Science—as they have done frequently in the past, so do they now—dash themselves against the rocks of Metaphysics and retire; they do not so much as even cover them as those other waves do the sands on your beautiful Beach.

Recently Science has influenced Philosophy in two mutually contradictory directions: while in the earlier years it led to discontent with Idealism, of late it has contributed largely—though unconsciously—towards resuscitating its old adversary. “To say that you see a star when you see the light that has come from it is” says Russell, “no more correct than to say that you see New-Zealand when you see a New-Zealander in London. Your perception when (as you say) you see a star is causally connected, in the first instance, with what happens in the brain, the optic nerve, and the eye, then, with the light-wave which, according to Physics, can be traced back to the star as its source. Your sensation will be closely similar if the light comes from a lamp at the top of a mast. The physical space in which you believe the “real” star to be is an elaborate inference; what is given is the private space in which the speck of light you see is situated. This illustrates what I mean by saying that what you see is *not* ‘out there’ in the sense of Physics.” Now

add to this scientific fact the truths revealed by the principle of Relativity which has abolished one cosmic time and once persistent space, and has laid stress on the subjective conditions of the observer's mind as a factor in perception, and of the ruin of the commonsense faith in Realism would seem to be complete. Consequently, the so-called new Realism may, in truth, be called Scientific Idealism to distinguish it from Kant's Critical Idealism and Hegel's Absolute Idealism; or to take it at its word, it may be characterised as Sensationalism which is only 'half-brother' to Idealism.

Let us cast a glance on Russell's theory of Reality and his theory of Perception, and see how far this characterization is—justified. "Everything in the world," says Russell in his latest book, "is composed of events." An "event" he understands, in view of the theory of Relativity, as something occupying a small finite amount of Space-Time. The word "event" has been intended to suggest that there is no such thing as matter in the sense of substance, or that ultimate and indivisible form of it which the old physicists and chemists called an "atom". Matter and motion, the ultimate realities of the bygone age, are "logical construction" using events as their material. The true ultimate reality, therefore, is not material, neither is it mental. Adopting a suggestion of Dr. Sheffer, Russell calls his theory "neutral monism,"—monism in the sense that it regards the world as composed of only

one kind of stuff, namely events, though it is pluralism in so far as events are many of which each is a self-subsistent entity. This particularism (which may be compared with the Buddhist doctrine of svalakshanas) which distinguishes Russell's philosophy from Alexander's is a serious flaw in the former, for neither science nor philosophy can evade the question—what makes the events *one kind* of stuff? Oneness of kind points to that further unity of principle which makes them one kind. Even assuming that Russell's thesis was modified so far as to make it agree with Alexander's, I wonder how this "neutral monism" can be distinguished essentially and philosophically from the doctrine of the "Unknowable" which was set forth by Herbert Spencer in the nineteenth century, or that of Spinoza in the seventeenth, except that in one case it does not confess to Agnosticism and has a theory of matter which scientifically, (but not philosophically,) differs from that of Spencer, and that, in the other case, Spinoza's ultimate reality is supposed to be static and not dynamic.

As regards the relation of matter and mind Russell's answer is plainly materialistic. "As yet we cannot deduce the magnetic properties of iron from what we know of the structure of the atom of iron, but no one doubts that they could be deduced by a person with sufficient knowledge and sufficient mathematical skill. Similarly we can deduce mind from matter." The argument that minds have peculiar characteri-

etics he meets by saying that "this is quite consistent with emergent materialism." But, if matter and motion—the old stock-in-trade of materialism—are only "logical constructions" as Russell maintains, mind should be presupposed by matter, for logic is an activity of mind. Thus buddhi in the Samkhya system precedes mahabhutas and not vice-versa, while both of them are ultimately emergent from avyakta or pradhana. Moreover, one would ask what has Science left of matter? It has deprived it of solidity and substantiality, making it "a mere ghost haunting the scenes of its former splendour." "Russell's theory of Perception has passed through several stages, in which he has been gradually marching towards Sensationalism. In his latest book he emphasises the subjective element in perception, and declares that "the idea that perception in itself reveals the character of objects is a fond delusion." We have no direct knowledge of the external world, what knowledge we have of it being at the most inferential: as Russell puts it in his graphic way, "it is as if we could not see the sea, but could only see people disembarking at Dover." Eventually he recognizes sensations and sensa as the only reality, the external reality which was at first posited to explain sensa being eliminated altogether. All these points of view might show that he was an idealistic sensationist, but he endeavours to range himself among materialists. And so he is, considering that the sensa according to him are physical

dered into materialistic Realism.

The whole trouble of the scientists arises from their failure to appreciate the true nature of consciousness. No analysis of mind or matter can successfully reduce reality to a series of discrete particulars or dethrone consciousness from its central position. These Akruras of scientists do not realise what confusion the Gopis will fall into when Kṛṣṇa is removed from their midst. Reality is one eternal *Rasa* of Kṛṣṇa and Gopis—Kṛṣṇa setting the tune from the centre, as well as appearing by the side of every one of the of the Gopis who occupy the points on the circumference. Consciousness has thus a double aspect—the noumenal and the phenomenal. The latter is the legitimate province of scientists, while the former falls within the exclusive jurisdiction of philosophers. If Alexander had analysed and not treated as ultimate the distinction between the 'enjoyed' and the 'contemplated' self, and Russell had explored the 'full import of the distinction which he has made between 'perception objectively regarded and 'self-observation', they would have perhaps arrived at the point of view which makes Idealism inevitable.

III

Now let us for a moment consider whether modern Science which has obviously failed to supersede Philosophy has fared better in the matter of Religion. The God of science in the latter half of the nineteenth century was the

'Unknown' and 'Unknowable' of Herbert Spencer, and its religion consisted of what is called 'cosmic emotion'. But Spencer's 'Unknown and Unknowable though vast in its sublimity was less than man, not more, impersonal without being superpersonal: hence, it could not evoke love or reverence, but could only strike the imagination with awe—which is very simply described as 'cosmic emotion'. But Alexander's Space-Time, unlike Samkara's Brahman, which is at once personal and superpersonal, is not a principle before which the human soul could be expected to bend and exclaim—

“सत्यपि भेदापगमे नाथ तवाहं न मामकीनस्त्वम् ।
सामुद्रो हि तरङ्गः कचन समुद्रो न तारङ्गः ॥”*

Alexander admits this. He asks: “Since Space-Time is already a whole and one, why, it may be urged, should we seek to go beyond it? Why not identify God with Space-Time?”, and answers “Now no one could worship Space-Time. It may excite speculative or mathematical enthusiasm and fill our minds with intellectual admiration, but it lights no spark of religious emotion. Worship is not the response which Space-Time evokes in us, but intuition.” One may be tempted to accept this position on behalf of Samkara Vedanta on the ground that Samkara too makes a distinction between the

* “I have transcended all sense of distinctions Still, O Lord, I am Thy expression, Thou not mine - a wave belongs to the ocean, the ocean does not belong to the wave.”

Brahman of *Upasana* (worship) and the Brahman of *Jnana* (self-realisation), of which the latter may well be identified with Space-Time. Again, the view that Time is the soul of Space-Time with Space for its body may be traced in the conception of 'Digambara'—Kala, the Mahadeva,—who has Space for his garment. But the parallel cannot be pressed further: for, in the Indian imagery, the *Digambara* is also *Chidambara*. Further, it should be noted that Samkara's *upasya* Brahman is as real as ourselves: not a quality posited by the religious sentiment, as Alexander would have it, but a reality as good as ours, which commands our reverence as rightfully as our self excites our love naturally. Alexander defines God as the object of religious emotion. He is correlative to the emotion or sentiment, as food is correlative to appetite. "What we worship, that is God" says Alexander. Such a view of God does away with all bigoted notions about true God and false gods, and substitutes the distinction of higher God and lower God based on the comparative values of the kinds of religious thought. "ये यथा मां प्रपद्यन्ते तांस्तथैव भजाम्यहम्" (म. गी.) is a noble doctrine which makes for religious toleration. But the weakness of Alexander's religious philosophy lies in this, that food is a reality which exists independently of appetite, whereas God, according to Alexander, is only a correlative of religious sentiment. Alexander perceives the difficulty, but his attempted solution does not

seem to meet the requirements of the case. God, he thinks, is only a name for "the world big with deity" ('हिरण्यगर्भ')—a quality next after mind towards which the Universe is tending, so that the religious sentiment is not directed towards what is, but towards what will be. Alexander does not see any incongruity in supposing that the quality which is not yet, but is only in the womb of the growing Universe, exercises influence upon the human mind; in fact, he thinks that "caught in this movement of the world towards deity we rise to a higher level of existence." If the deity were not regarded as a quality which is yet to emerge, but a reality which is already here and now, the position would be acceptable to Vedanta. But the two principles to which modern scientists and philosophers seem committed are: first, the dynamic conception of Reality; and second, the doctrine of 'emergent evolution'. The Samkara Vedāntin considers both as truths, but as half-truths. The first, according to him, fails to do justice to the static element which lies at the heart of the dynamic and makes the latter possible and intelligible. For, change is not mere succession: analysed carefully, it is the unity which discloses itself in succession. The second, namely, 'emergent evolution', if it is to be adequately interpreted, should be read backward as well as forwards. For, let us remember that evolution is not the something as creation in the sense of absolutely new existence. 'Becoming', as the

modern Heracliteans call it, is, in full truth, being as well as coming. Let us try to understand and examine both these principles a little more closely, even at the risk of some repetition.

The dynamic conception of Reality is intended to supersede the static attributed to Spinoza. I am not concerned with the problem of the true interpretation of Spinoza's philosophy, but there is no doubt that he has been long regarded as the arch offender who treated both God and the Universe as a dead block. As against him Hegel and his followers emphasised the dynamic character of idea or thought: and later, Bergson has substituted the concept of Life for those of matter and mind, not only as their original unity, but also as a dynamic principle which makes for Creative Evolution.

With all respect for the present-day European philosophy, I confess that I fail to understand the meaning of "dynamic" except in relation to "static", and submit that the substitution of the dynamic for the static is an error of the other extreme. The ultimate reality is in truth dynamic-cum-static,—the '*S'abala brahman*',*

* It would be beside my purpose to go into the problem of the First Cause according to Samkara Vedanta, nor does the doctrine of the *S'abala Brahman* represent my own interpretation of the Samkara Vedanta without an explanatory and re-interpretative note, which I cannot very well add here. I can only refer the reader who feels interested in the problem to the pages of the *Siddhantaśastra* of Appayya Dikshita and to the *Bhāmātī* and *Kalpātara* on Br. Sutra II 1.27 and to *Brahmavidyābhāṣanā* on the Sutra "आत्मकृतेः परिणामात्"—I, 4. 26.

which is the synthesis of the dynamic and static—a synthesis expressed in Art by the image of Natarajan in that wonderful expression of movement and rest, which is the highest contribution of Dravidian India to philosophic Art, and in Metaphysics in the revolution of a contradiction or ontological antinomy within itself which the Samkara Vedantin calls anirvacaniyata of Maya.

The second of these viz. 'emergent evolution' is virtually an attempt to express the synthesis of the two conflicting elements in causation, viz., the old and the new, and it comprises the following propositions:

(1) The new is not simply the old, it is the old and something more.

(2) And yet there is no insertion *ab extra*.

Now in regard to this one may well ask: Where does "the something more" come from, if it is not to come *ab extra*? And since insertion *ab extra* is impossible, 'the something more' of the new must be supposed to be originally latent in the old. So says the Samkhya, and the Parinamavadin Vedantin. Yet in so far as the old is not the new but something less, we are faced with the antinomy that the new is at once old and new. How is this antinomy to be resolved? It is to be recognized as such says the Vivartavadin. The Jaina argues that the compresence of opposites is a fact, and consequently there is no antinomy. The Vivartavadin would answer: the resulting antinomy—the anirvacaniyata or logical contradiction involved in the nature of

the new is also a fact, and requires to be similarly recognized. Applying this to the problem in hand, the deity cannot be treated as a quality which is evolved out of Space-Time without being in Space-Time *ab initio*. Alexander's philosophy of a God is a curious recast of the Play of Hamlet which opening with the ghost-scene of Space-Time has the entry of the Prince of Denmark—the deity—postponed till the end of the Act, or rather, thrown into the epilogue, and there too, to appear not as a person or super-person but as a quality! In truth, if we are to understand rightly the principle of Evolution, the first letter should be read with the last, as in the *sphota* theory of Indian philosophy, that is to say, the whole creation should be interpreted in the light of the 'divine event' to which it moves. The divine Activity, of which emergent evolution is the expression, will then appear not as an "alien influx into nature" from without, but as omnipresent and manifested in every one of the multitudinous entities within the pyramid; or to use an Indian metaphor, in the everflowing Ganga of Evoution—which springs from the foot—just a single limb—of the Great Vishnu.

IV

A third scientist philosopher who attracts our attention at the present day is Bergson. He represents the transition from Science to Philosophy. Unlike some of his British comrades

who wish to carry Science into Philosophy, this French scientist has reversed the process, and has introduced fundamental changes both in the assumptions and in the details of Science. In modification of the Darwinian theory of Evolution he points out that adaptation to environments does not explain all the facts of evolution; moreover, the Darwinian theory though partially successful in explaining the direction of evolution, fails altogether to explain the fact of evolution itself. He thus arrives at a metaphysical conception of life, whose forms science may investigate, but whose existence and nature are within the province of Philosophy. Bergson posits a kind of vital surge at the heart of the Universe, not controlled or guided by any external mind or will, but free and undetermined. It is a force which is comparable in some respects to the Prakṛti of the Sāṃkhya which possesses Kriya-sakti but not Drk-sakti. This *elan vital* is Life itself.* To the objection that the hypothesis of the 'vital principle' as distinguished from physical energy explains nothing, Bergson makes an ingenious reply : " ' the vital principle' "

* Bergson's "Life" is what is known as ब्रह्मन् in that peculiar sense in which the word is employed several times in the Bhagavadgītā, and which seems to have the sense in which it was understood even in the Upanishads by the Sāṃkhya. The origin of this sense lies in the fact that derived from the root वृद् (a secondary root traceable to वृध to grow,) ब्रह्मन् came to mean the immanent principle which made for the growth of the Universe.

may indeed not explain much, he says, but it is at least a sort of label affixed to our ignorance, so as to remind us of this occasionally, while mechanism invites us to ignore the ignorance." Unlike the older vital principle, however, Bergson's *e'lan vital* is a concrete and not an abstract principle. The essential difference between the mechanistic and the vitalistic view of Reality according to Bergson consists in this that while the former is barren or reduplicative, the latter is creative. This doctrine of 'Creative Evolution', which is the same as what is called by some 'emergent evolution', is a fundamental contribution of Bergson's to modern philosophy.

Another doctrine of Bergson's which displays greater originality and hard thinking on the part of its author is his philosophy of Time, Change, and Duration. He distinguishes between mathematical Time (the ordinary meaning of the word) and the Time which is Duration. The latter is the *e'lan vital* or Life itself. Duration is no doubt persistence, but it is also change. We endure not inspite of change but owing to change. This doctrine of change is essentially connected with that of creative evolution. Bergson says: "The universe *endures*. The more we study the nature of time, the more we shall-Comprehend that duration means invention, the creation of forms, the continual elaboration of the absolutely new." It will be thus observed that Bergson's emphasis is more upon the dynamic than upon

the static element in Reality.

Lastly, let us hear Bergson on the problem of man's relation with Life and the possibility of his progress. He says, "From our point of view life appears in its entirety as an immense wave, which starting from a centre, spreads outwards, and which on almost the whole of its circumference is stopped and converted into oscillation," (This is Bergson's explanation of the origin of Matter), "at one single point the obstacle has been forced, the impulsion has passed freely. It is this freedom that the human form registers. Everywhere but in man, consciousness has had to come to a stand; in man, alone it has kept on its way." "Philosophy introduces us thus into the spiritual life. And it shows us at the same time the relation of the life of the spirit to that of the body." Then in pointing out the fundamental error of popular ideas of God and his Heaven, he continues: "The Great error of the doctrines on the spirit has been the idea that by isolating the spiritual life from all the rest, by suspending it in space as high as possible above the earth, they were placing it beyond attack, as if they are not thereby simply exposing it to be taken as an effect of a mirage."

What I have already said in connection with 'emergent evolution' applies to Bergson's 'creative' evolution also, since the two are one. In my humble opinion, its logic is halting for no attempt is made to analyse the meanings of 'creative' and 'evolution', and put them together,

and thus disclose the antinomy of the causal relation which it involves. Another defect of Bergson's explanation of the origination of matter from life has been pointed out by an Italian critic and the criticism goes to the very root of Bergson's Philosophy. Matter according to Bergson, is an interruption of the vital current, a negation inserted into the continuity of evolution, a solidification of life. Here asks the critic:— "But how is this arrest of the vital current, this lapse into stagnation, explicable? Life, as Bergson conceives it, if left, so to speak, to itself, ought to progress eternally; if it bends back and is deflected, it does so because something obstructs it. Thus life, which in its movement ought to create matter, itself pre-supposes an obstacle in the shape of matter. This is the enormous vicious circle in which the Bergsonian metaphysic revolves." And as the ground of this vicious circle the critic points out: "It is because he regards life as nature, not as consciousness."

V

The home of the Philosophy of consciousness as the only Reality is Italy at the present day, and the two of its leading lights are Croce and Gentile. By them the scientific approach to Philosophy is unhesitatingly, almost uncermoinously, discarded. Croce's Philosophy which starts apparently as a criticism of Hegel is really its re-interpretation. The so called 'bloodless categories' of the old idealism of Kant and Hegel did not satisfy the full-blooded European very

long, and complaints soon began to be heard that Hegel's philosophy besides being false to facts was too abstract to serve as 'human nature's daily food.' This gave rise to attacks from within as well as from without, creating numerous forms of Idealism and Realism. Croce's work has covered many branches of Philosophy including Art, but the problem with which we are concerned in the present review is the problem of knowledge and Reality. According to Croce, there are no objects of sense and no independent sense data outside the mind * which thus becomes the all inclusive and the only reality; in this sense the rational is real and the real rational: in the language of Vedanta सत् and चित् are one. A logical corollary of this proposition is the identity of Philosophy and History not in the sense that History is a revelation of the movement of Tho-

* सा तत्र दृष्टे विह्वं जगत् स्थास्तु च त्वं दिशः

साद्रिद्वीपाब्धिभूगोलं सवाय्वग्नीन्दुतारकम् ।

‘ ‘ ‘ ज्योतिश्चक्रं प्रलं तेजो नभस्वान् विषदेव च ‘ ‘

वैकारिकाणीन्द्रियाणि मनो मात्रा गुणास्तयः ॥

The reader of the Bhagavat will remember how Balarama complained to mother Yasoda that Krsna had eaten clay—whereupon mother asked Krsna if it was so Krsna denied the charge, and when asked to open his mouth, he opened it And what did she see? The whole universe, animate and inanimate!

The suggestion is plain This phenomenal world—is not introduced into the noumenal—object into consciousness—as an element from without, it is already in the noumenal, the object is in the consciousness

ught, but in a more startling sense that Philosophy creates History, that is thought creates its own data in the shape of intuitions and expression of intuition viz., images. Similarly, conceptual thinking universalizes what is presented in intuition, so that experience consists of the unity of two distincts viz. intuition and concept.

Now the criticism to which Croce's theory stands exposed is just the one which is often levelled against the Mayavada of Saṃkara. "If it is a unity it cannot generate from within itself distinctions which are as real as the unity, while if the distinctions are not generated but given to begin with then mind is not and never was a unity. This is the dilemma of Sabala Brahman and Suddha Brahman which Saṃkara Vādaṇṭin is often called upon to meet. Gentile, Croce's disciple and vartikakara (sympathetic critic) starts with a mind which is a complete unity, retains the unity throughout, and from unity extracts whatever multiplicity there is. "This corresponds to the position of *ajativāda* in the body of Saṃkara Vēdaṇṭa, with one important difference that mind in Gentile's theory is not a fact but a pure act. Joad in subjecting the Neo-Idealism of the Italian school to criticism mentions two weak points. First that in the Italian Neo-Idealism there is no passage from immediate experience to universal experience. The older Hegelian school regarded universal experience as immanent in each immediate, that is, individual experience. The Italian Neo-Idealist admits only

in its eternal ideality." Let me reproduce from another writer a summary of Gentile's answer to the objection that his theory of the relation of thought to reality ends in solipsism :

"Am I then the creator of the universe? Is each of us the creator not merely of his world but of the universe? To answer this question we must discriminate between the mere subject, the empirical ego or self, which is just the ordinary individual with a body, clothes, names, friends, social relations, the man that is distinct from other men and begins and ends in time, on the one hand and Spirit or the Subject or the Transcendental Ego on the other. Obviously the mere individual (myself as a mere ego among many others) is just only an object, a part of nature. But in so far as I know myself as an individual among many others, I am already something deeper than the self I know myself to be. My deeper ego is not the one I can describe and define, but it is my very describing and defining activity, the subject which never can be object just because it is the very condition of my thinking of objects at all; it is just this may thinking of objects. I can distinguish myself from others only by transcending myself and others, thus embracing within my unity all the differentiating particularities, which consequently appear to be mere objects like all other things and events. Similarly I can only be aware of changes in myself and in others if I am already something outside such changes, beyond

time and space, above all distinctions of here and there, before and after. Our empirical personalities are real only as rooted in and unified by the Transcendental Ego, the Spirit, the Person that knows no plural."

The distinction here drawn between Empirical ego and Transcendental ego has been long known in Europe, but in India it is much older still, being well known in the schools of Samkara Vedanta as a distinction between Atman as द्रष्टृ and Atman as दृश्य, between the परिणामिन् अहम् and the कूटस्थ आत्मन्.

In the light of this distinction, the charge of solipsism which has been laid against Gentile's philosophy seems unjustified. I will quote one more passage even at the risk of wearing you with quotations, to show how Indian Philosophy would feel at home even in other lands. Discussing the problem of Immortality in that remarkable work of Italian Neo-Idealism, "the Theory of Mind as Pure Act", Gentile writes:

"The conclusion is that if we think of ourselves empirically as in time, we naturalize ourselves and imprison ourselves within definite limits, birth and death, outside of which our personality cannot but seem annihilated. But this personality through which we enter into the world of the manifold and of natural individuals, in the Aristotelian meaning, is rooted in a higher personality in which alone it is real. This higher personality contains the lower and all other empirical personalities, and as this higher persc-

nality is not unfolded in space and time we cannot say that it is before the birth and after the death of the lower, because "before" and "after" applied to it would cause it to fall from the one to the many and by destroying it as the one we should thereby also destroy the manifold. But this personality is outside every "before and after". Its being is in the eternal, opposed to time, which it makes to be. This eternity, however, does not transcend time in the meaning that it stands outside time as one reality is outside another. It is natclear, then, that the eternity of mind is the mortality of nature, because what is indefinite from the standpoint of the many is infinite from the standpoint of the one. Life, the mind's reality, is in experience (in nature, the experience of which is consciousness). But it lives within nature without being absorbed in it, and without ever itself becoming it; moreover, it always keeps its own infinity or unity, without which even nature with its multiplicity, that is, with space and time, would be dissolved." And his conclusion is "The part of us and of those dearest which dies is a materiality which has never lived."

How much of this is the Bhagavadgita! One word about consciousness as "act". Unless the word "act" is used in a sense which makes it indistinguishable from "being". I wonder if "act" is not the empirical aspect of "being" which is the "transcendental", or, perhaps, both of them are aspects of the same Reality, empirical and

transcendental respectively.

The philosophy of Italy is not all Neo-Idealism. The human mind instinctively, may be rightly or wrongly or under a misapprehension of what is being done, refuses to be wiped out of reality or be made lonely, or be deprived of its dwelling house and its furniture. As has been observed, Hegelianism has never lacked strenuous opponents even in the days of its triumph. And we have consequently some exponents and advocates of the claims of science, of spiritual Realism, Pluralism and Theism such as Aliotta and Varisco. But unfortunately we have no space for reviewing them.

Let us now try to gather up our impressions of the present-day thought in regard to the problem of Reality and the connected problem of the theory of knowledge. They are that

1 Materialism in the old sense is dead.

2 So is the commonsense Realism of a former age.

3 Modern Realism is inclining towards Idealism and is sometimes passing into it almost unconsciously.

4 The concrete is preferred to the abstract and the dynamic to the static.

VI

The scientific approach to philosophy which has been detailed in the preceding paragraphs has received many protests, checks, modifications and even complete reversal in certain other

schools. In England is heard the voice of Humanism through such masters as Balfour, Haldane and Schiller in varying degrees and forms. "Behind all philosophy lies human nature, and in every philosopher there lurks a man."—is the keynote of this movement. It rejects the universalism and abstractions of Science whose highest ambition is to "depersonalise and dehumanise itself". It refuses to deify as well as to materialise man. To it, the Absolute is *mrgatrshnika*. The greatest historical representative of this point of view in the ancient world who made man higher than gods and denounced all seeking after the Absolute, was Gautama Buddha. But his Humanism originated in the riddle of suffering, and ended in asceticism, while the modern Humanist prefers to enrich life with all goods, and no philosophy or religion would satisfy him "which did not sustain in every essential part the full circle of human interests". He says:—

"Let us cry 'All good things

Are ours' nor soul helps flesh more now

Than flesh helps soul."

Again to the ancient Humanist, Individuality just like the Absolute was an unreality and a snare, while to the modern it is the very breath of his existence. He believes in the Relative as against the Absolute, and whatever is individual and unique—in Art, Literature, Science and Philosophy—is the ultimate Truth and the ultimate Good of modern Humanism,

VII

Another distinguishing feature of contemporary thought is the emphasis which it places upon the principle of Solidarity or Wholeness—the 'Krtsna' of the Bhagavadgita. Although particularists or believers in discrete entities both in the world of Science and of Philosophy are not wanting—thus the doctrines of Leibnitzian monads has been revived in some circles and Plurism is also receiving some countenance—the main body of opinion inclines towards the view that the world is one organic whole, in which the whole is prior to the parts. Among others, Bergson in France, Losky in Russia, and General Smuts in South Africa have laid stress on this aspect. The idea cannot be said to be altogether new in philosophy, but its application to the problems of the day in Psychosogy, Ethics, Politics, Sociology and Economics is of comparatively recent date. The doctrine of "Group Mind" despite its criticism by distinguished psychologists owing to misapprehension of its true nature holds the field. We have transcended the moral atomism of Kant and Mill's philosophy of 'the greatest number,' and have learnt to base Ethics not entirely upon a study of the individual but also upon that of man in organic relation with society, state, world-state and even the "Kingdom of God". It would seem as if the ancient doctrine of citizenship of the "Kingdom of God", of the solidarity of all life in Narayana or Purusha was going to return as the ruling

principle of ethics, sociology and politics. It should be borne in mind that this whole is not a blank negation without parts; the whole in the parts, that is, one in the famous Purusha Sukta which speaks of the four classes of society as limbs of the Purusha * ; similarly, the Bhagavad-gita uses the collective noun 'caturvarnya' (and not 'catvaro varnah') to indicate the unity of society in the plurality of the classes. In Politics the rights of the whole have so completely overshadowed those of the individual composing it as to amount to a veritable danger to civilization. In the same way, the old economics based upon the lights of individuals is becoming a dead letter and is steadily being replaced by socialism. Moreover, the very boundaries of these as well as of physical sciences are now running into one another, so that to-day we see a great many scientists doing their work of research on

* The locus classicus of the four varnas—Brahmana, Rajanya, Vais'ya, and S'udra—which occurs in the Purusha Sukta is sometimes cited as the Vedic authority for the four castes. Interpreted according to the principles of Mimamsa, the passage is not a *vidhi* but only an *anuvada* of the four divisions, the *vidhi* being the unity of the four. A *vidhi* conveys something new, *anuvada* reiterates what is already known from another source, and it is the *vidhi* that should count as an independent praman. The four Varnas had arisen as a result of economic forces and is a fact of nature. S'ruti just takes note of this fact, but the *new truth* which it declares is that they are parts of *one* stupendous whole the social organism, the social expression of the Purusa who is the subject matter (the devata) of the sukta.

the frontiers of the different sciences.

VIII

Another marked tendency of contemporary philosophy noticeable in some quarters is what may be called anti-intellectualism or anti-rationalism. While there is little real justification for regarding the teachings of the Upanishads, of Samkara Vedanta, of Socrates, of Spinoza, of Hegel and the Neo-Hegelians as intellectualism in the narrow sense of the word, the use of the word *Jnana* in the first, and of 'reason', 'intellect', and 'idea' in the rest, has given rise to this misapprehension. In the church history of Christianity anti-intellectualism has originated a movement well-known as Fundamentalism which places unquestioning faith in certain dogmas of the Christian Faith and refuses to rationalise them on the ground that it leads intellectual confusion and takes Christianity off its moorings. In Philosophy the anti-intellectualist oralogistic attitude, as it may be comprehensively called, has expressed itself in two forms, Activism and Mysticism. Prominent representatives of anti-intellectualism are James, Bergson, Olle Lapruné and Blondel. James made the will to believe and to act the central principles of his philosophy. Bergson regarded life as the true reality, and intuition the true method of knowing it, intellect being relegated to a later and inferior stage in the order of evolution. "To phenomenism" says Olle Lapruné, "I oppose

what? Not the idea, but that which every one in his inner consciousness and apperception can point to as the deepest, the most permanent, most continuous principle of all diversity; the act." Blondel, too, applying the principle to religious life says: "At the very moment in which we seem to be grasping God by a stroke of thought, He eludes us unless we embody Him in action—Whenever we stand still, He is not; whenever we hasten ourselves, He exists." With a similar perception of man's religious needs and his true nature, and also of the nature of Reality, the ancient Mīmāṃsakas regarded the mandates of the Brahmana* (the second stage in the evolution of the Vedic religious literature known by that name) as the central in the doctrines of 'niyoga' and 'Kriyarthavada', that is, Religion is Act and not Fact. The religion of the Bhagavadgīta is a marvelous synthesis of thought, will (act) and emotion, but at the centre of the three (neither as the root nor as the fruit) it places the will to act, since it is the common Man—the Nara-Ārjuna of the Mahabharata and the Puranas—to whom is addressed the great Sermon. The modern man, crushed beneath the burden of knowledge which is hourly growing, and with which his moral life finds it difficult to keep pace, exclaims:

"Knowledge we ask not—knowledge thou
hast lent,

But, Lord, the will—there lies our bitter
need,

Give us to build above the deep intent.

The deed, the deed. "

The philosophical justification for this cry lies in the truth which is expressed by Carlyle in his own quaint manner in a sublime passage of his prose epic of the French Revolution where he says : "The Universe is an infinite conjugation of the verb 'to do.'"

One more type of anti-intellectualism which particularly deserves to be noticed because of the Indian parallels which it suggests is that represented by Bergson in his doctrine of Intuition which he distinguishes from Intellect. For our ordinary business of life we rely upon Intellect, but for direct touch with Reality we have to look for Intuition. Our awareness of personal existence is intuition, but our study of the ego as an object of thought can be done only by intellect. "Thus there are two ways of knowing a thing," says Bergson : in one we move round a thing, in the other we enter into it which is a kind of intellectual sympathy by which one places oneself within an object, in order to coincide with what is unique in it and consequently inexpressible. The first provides symbols and points of view, but not the Reality itself, one is what the Indian philosopher would call सविकल्पक ज्ञान, the other निर्विकल्पक साक्षात्कार or अपरोक्षानुभूति. How the former fails to grasp Reality Bergson shows by interesting analogies : "Were all the photographs of a town", he says, "taken from all possible points of view to go on inde-

finitely completing one another, they would never be equivalent to the solid town in which we walk about. Were all the translations of a poem into all possible languages to add together their various shades of meaning and, correcting each other by a kind of mutual retouching, to give a more and more faithful image of the poem they translate, they would yet never succeed in rendering the inner meaning of the original." It is thus that the Upanishads describe Brahman or Atman through its various expressions or aspects such as earth, water, fire etc., and having first affirmed their identity with them they proceed to deny it by the formula of नैति नैति.

As to how this intuition can be communicated, Bergson uses language which is reminiscent of that of Samkara's philosophy in regard to the duty of a guru: "Here the single aim of the philosopher", says Bergson "should be to promote a certain effort, which in most men is usually fettered by habits of mind more useful to life. Now the image has at least this advantage, that it keeps us in the concrete. No image can replace the intuition of duration, but many diverse images, borrowed from very different orders of things, may, by the conveyance of their action direct consciousness to the precise point where there is a certain intuition to be seized."

Lastly, one more form of the alogistic attitude which is mysticism—although it is as old as the human mind—has of late been particularly fostered by the recent discoveries of Science;

The new science has enlarged as well as deepened our conception of Reality. It has furnished scientific proofs of the limits of the human mind, and has purified religion by de-anthropomorphising its ideas of God. The closed circle in which Reality was confined by some philosophers and theologians of the West has been opened up on all sides, and today we almost literally realise scientific truth of the passage of the Bhagavata which declares that innumerable solar systems fill each hair of the body of Vishnu—the all-pervading One. It may be mentioned in this connection that in India God was never supposed to be co-extensive with Reality as conceived by the human mind, and in that sense—if that be the sense of the word—it has never deserved the name "Pantheism". That "God transcends all Being after encompassing it all round,"—that "All creatures are but a quarter of God, the other three quarters which are immortality being in heaven"—are old Vedic texts. The author of the Bhagavata has clothed their truth in a figure of wonderful poetic beauty in the story of Damodaralila.× He relates how Yasoda

“ स भूमि विश्वतो वृत्त्वाऽत्यतिष्ठदृशाङ्गुलम्

+ पादोऽस्य विश्वा भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि

× न चान्तर्न वहिर्यस्य न पूर्वं नापि चापरम् ।

पूर्वापरं वहिश्चान्तर्जगतो यो जगच्च यः ॥

तं मत्वात्मजमव्यक्तं मर्त्यलिङ्गमधोक्षजम् ।

गोपिकोलूखले दाम्ना वचन्ध प्राकृतं यथा ॥

तद्वाम वध्यमानस्य स्वार्भकस्य कृतागतः ।

आ. ५८

failed to tie Krshna with a rope, every rope which she tried falling short by an inch, till at last she gave up the futile attempt and stood wondering before her child. To take off the metaphors: Philosophy begins in the attempt to limit the limitless, and ends in wonder. The human mind imagines that God is its creature * whom it can subject to its discipline. With its little systems it tries to comprehend him, but all its attempts fail one after another, leaving behind just a state of reverential wonder and humble conclusion that

“—Thou, O Lord, art more than they.”

This is the ground and essence of mysticism.

It is beyond our purpose to review all the forms of this attitude, but two of these may be noted as furnishing an interesting contrast. Years ago Tennyson pictured the human soul as—

“ An infant crying in the night
An infant crying for the light,
And with no language but a cry.”

To-day, Drinkwater prays with divine content:

“ Lord, not for light in darkness do we pray.
Not that the veil be lifted from our eyes,

द्वयङ्गुलोनमभूत्तेन संदधेऽन्यच्च गोपिका ॥

यदा सीत्तदपि न्यूनं तेनान्यदपि संदधे ।

तदपि द्वयङ्गुलं न्यूनं यद्यदादत्त वन्धनम् ॥

एवं स्वगेहदामानि यशोदा संदधत्यपि ।

गोपीनां सुस्मयन्तीनां स्मयन्ती विस्मिता भवत् ॥ भागवत ॥

* “ God, since his deity is a part of the Universe, is in it—is in the strictest sense not a creator but a creature”.—Alexander.

Not that the slow ascension of our day
Be otherwise.

Not for a clearer vision of the things
Whereof the fashioning shall make us
great,

Not for remission of the peril and stings
Of time and fate.

Not for a fuller knowledge of the end
Whereto we travel bruised yet unafraid,
Not that the little healing that we lend
Shall be repaid.

Not these, O Lord, We would not break
the bars

Thy wisdom sets about us; we shall climb
Unfettered to the secrets of the stars
In thy good time."

IX

But the general attitude of the modern mind towards the great problems of Reality is neither one of impotent cry nor of patient resignation. It does not believe, as Comte believed, that Metaphysics is building castles in the air and then bombarding them; nor that Truth is thickly enveloped in impenetrable gloom, and all that is given to man is to cry for the light without any hope of finding it. Nor is it satisfied to sit at the gates of the castle and await the hour when the Lord of the castle will open the gates. It believes in its own effort and enjoys it. It is not crushed "with the weight of all this unintelligible

world." "For better or for worse" says a modern writer, "we are caught in the grip of an immitigable will to know, a will to know which claims for its province the human soul and its limits, the entire range of its hitherto acquired experiences, the entire history of soul and its still unexhausted possibilities."

Even while contemplating immensity of Time and Space a scientist like Bertrand Russell feels that "there is no need to think of ourselves as powerless and small in the grip of vast cosmic forces. All measurement is conventional, and it would be possible to devise a perfectly serviceable system of measurement according to which man would be larger than the sun". Has not such a system of measurement been devised or rather found already? Has not man secured a point of view which reverses their relative proportion altogether? "Love, beauty, knowledge, and joy of life: these things retain their lustre however wide our purview." says Russell. Will he inquire why? His own finding is: Because "they have value on their own account." It is significant and gratifying that the modern scientist acknowledges that there is a world of values as well as of scientific facts. But just as scientific facts would be a hopeless jumble in the absence of a principle of unity, so would be the world of values, without a single principle of value underlying and overlaying all. Nothing has value on its own account, everything has value on account of Atman thS eupre-

me Self, says the Upanishad.

X

Ladies and gentlemen, there are a few more movements which I should have liked to touch upon, namely, those of Bahaviourism, Pragmatism, Modernism, the theory of Valuation. But I feel that my notices of some of those which I have already dealt with have been very cursory, and I think, I should not make myself guilty of any more discourtesies. Similarly, much as I had wished to include some of the German and American figures in my review, I have had to omit them for want of room on my canvas.

In this arena of modern thought with its numberless "fighting Zones" and groups of co-operating minds, India has a great part to play. She possesses a continuous history of more than three thousand years of deep philosophic thought and religious experience. This great inheritance has been often visualized as a rich treasure which requires to be fully unearthed and placed before the world. As an humble worker in the mine, I would be the last person to deny the value of this kind of service. But I realise that the duty of the Indian Professor does not end there. He has to be not only a miner, but what is not less, he has to be a trader to carry the goods to the world's markets. I would change this sordid metaphor, and go further and say that he has to tranform dead matter into living thought in his own country before he takes it to other lands. When philosophic thought in

India will become live, it will have features which will be definitely Indian. As Bosanquet said, agreeing with Wallace, "philosophy being, like language, art and poetry, a product of the whole man, is a thing which would forfeit some of its essence if it were to lose its national quality." Let me not be misunderstood. While stressing the necessity of making it Indian I would repeat what I said at Benares that it should not cease to be human. To think otherwise is not nationalism, but national solipsism.

ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः

સૂ ચિ યો

ગ્રન્થ અને ગ્રન્થકારોની સૂચિ

[ગ્રન્થના નામોની આસપાસ એકવડા અવતરણચિહ્નો નરેલા છે શબ્દોની પૃષ્ઠસંખ્યા પૂરી થયે—આણ ચિહ્ન આવે તો એનો અર્થ એ છે, કે એ શબ્દ અ ગ્રેણ-ગુજરાતી બને સૂચિમા છે]

અખો : ૨૦૭, ૨૧૬, ૩૫૭
અન્ન ભટ્ટ : ૩૯૬, ૩૯૭—
‘અપરોક્ષાનુભૂતિ’ : ૩૭૫, ૩૮૪,
૬૫૬
‘અષ્ટાદશશ્લોકાગીતા’ : ૬૮-૮૨
આર્ષનસ્તાર્ષન : ૧૬૧, ૧૬૨,
૧૬૫, ૧૬૬—
આનન્દગિરિ : ૩૮૨, ૭૫૫
‘ઉત્તરરામચરિત’ : ૨૩, ૨૪૨
‘ઉદાનસુત’ : ૭૪૪
‘ઉપનિષદ્’ : ૨૫, ૫૭, ૨૭૯,
૩૬૧, ૩૬૬, ૩૯૯, ૪૦૬,
૪૨૦, ૪૪૮, ૫૨૯, ૫૩૫,
૫૭૯, ૬૦૬, ૬૧૧, ૬૪૬,
૬૫૪-૬૯૩, ૭૦૪, ૭૧૮,
૭૧૯, ૭૨૯, ૭૫૮, ૭૫૯
‘ઋગ્વેદ’ : ૨૯, ૫૬૧, ૫૯૧,
૭૧૮, ૭૩૦, ૭૫૫, ૦‘સ હિતા’
૨૭, ૧૦૭, ૧૯૭, ૫૩૫,
૬૫૩, ૬૫૪, ૬૭૮, ૬૮૧,
૬૯૦, ૭૧૯, ૭૫૭, ૭૫૮
એ. ઈ. ટેલર : ૫૬૯
એરિસ્ટોટલ : ૨૪, ૪૮, ૩૯૯, ૫૨૨
‘ઐતરેય બ્રાહ્મણુ’ : ૨૭, ૬૬૮,
૬૯૦
ઓમન : ૪૯૯-૫૦૨, ૫૦૩,
૫૦૪, ૫૦૫
ઓલિવર લોજ : ૪૭૫, ૪૯૮

‘કડોપનિષદ્’ : ૩૭, ૬૭૮, ૭૩૦,
૭૫૬
કપિલમુનિ : ૩૭, ૩૯૨, ૩૯૫, .
૪૦૧, ૪૦૪, ૪૧૦, ૪૧૬,
૪૧૯, ૪૨૦, ૬૪૫, ૬૪૭
‘કલ્પતરુપરિભલ’ : ‘૩૬૯, ૩૭૩
કાન્ત : ૨૪, ૩૪, ૯૧, ૧૩૦,
૧૩૧, ૧૩૩, ૧૫૩, ૩૦૫,
૩૦૬, ૪૦૦, ૪૧૯, ૪૯૯,
૫૨૨, ૫૮૨, ૬૫૦, ૭૩૯—
કાર્ણભિલ : ૨૭, ૨૭૯, ૫૪૦
કાલિદાસ : ૨૦૭, ૪૫૭, ૬૯૮
ક્રોત : ૩૪, ૧૩૨, ૭૫૯—
ક્રીટ્સ : ૫૧૯
‘કુનોપનિષદ્’ : ૩૦
‘કૃષ્ણન : ૧૫૪, ૪૯૦, ૪૯૩,
૪૯૪, ૪૯૭
ગાંધીજી : ૫૩૨, ૫૩૪, ૫૩૫,
૫૩૭, ૬૦૯, ૬૩૧, ૬૩૯
‘ગીતારહસ્ય’ : ૫૩૧
ગેટ : ૪૭૮—
‘ગોતમ ન્યાયસૂત્ર’ : ૪૦૮
ગૌડપાદાચાર્ય : ૩૬૫
‘જીવનમુક્તિવિવેક : ૪૩, ૩૪૪
જેમ્સ પીલ : ૫૬૧—
જોન સ્ટુઅર્ટ મિલ : ૧૩૨
‘ટાઈમ્સ’ : ૪૯૦
ટિળક : ૩૩૬, ૫૩૧, ૫૩૨

ટેનિસન : ૧૮, ૨૬, ૩૦, ૧૫૩,
૨૫૭, ૨૬૫, ૨૭૫, ૪૬૭,
૭૩૫

ઠાકર, નારાયણ ગિરધર : ૩૮૬,
૩૮૭, ૪૦૦, ૪૦૧, ૪૧૦,
૭૬૭,

ઠાવિન : ૬૨, ૧૫૬, ૨૫૬,
૪૬૪, ૪૬૫, ૪૬૬, ૪૦૫

ઠીન ઇંગ : ૨૪—

ઠેકાદો : ૧૨૭-૧૩૧, ૫૮૨

‘તત્ત્વસમાસ’ : ૪૦૩

‘તત્ત્વવાર્થાધિગમસૂત્ર’ : ૭૪૬

‘તર્કસમ્પ્રહ-દીપિકા’ : ૩૬૬

તુલસીદાસ : ૧૫, ૬૮, ૬૦૩,
૬૧૬, ૭૦૩

તૈયારીય ઉપનિષદ : ૮

થેલ્સ : ૧૨૬, ૧૨૭, ૩૬૮

દાસગુપ્ત : ૫૨૦-૫૨૧—

‘ધમ્મપદ’ : ૫૨૩, ૫૨૫

ધર્માનન્દ કોસખી : ૫૨૩, ૫૨૪

નરસિંહ મહેતા : ૨૦૭, ૨૧૪,
૬૫૨

નરસિંહરાવ : ૧૬૮, ૧૬૯, ૧૭૦,
૧૭૫, ૧૭૬, ૧૮૦, ૧૮૬—

૧૯૧, ૧૯૩, ૧૯૬

નાઈટ, પ્રો. : ૨૬૧

નારાયણ ચંદાવરકર, સર : ૫૬—
૫૭, ૫૧૫-૫૧૬

નહાનાલાલ ચમનલાલ મહેતા :
૫૩૬-૫૪૧, ૫૪૩

પતંજલિ : ૧૧૮, ૪૧૬, ૬૪૭

પરાશરમુનિ : ૪૦૭

પેસ્ચુર : ૧૫૪

‘પ્રસ્થાનભેદ’ : ૩૬૪

પેટ્ટે : ૪૮, ૧૨૬, ૧૨૭, ૧૪૫,

૨૦૭, ૨૮૧, ૩૬૬, ૪૭૬, ૬૫૨

ફીસ્ટ : ૧૩૧, ૧૩૨

ગ્રેન ગ્રેડર : ૫૪૬

ફ્રેડરિક હેરિસન : ૨૪૩

બા કિમચન્ડ : ૭૫૧-૭૫૨

‘બાઈબલ’ : ૫૭૭, ૭૧૩—

બાદરાવણ : ૩૬૫

બાર્કલી : ૧૨૬, ૧૩૧—

બાલશાસ્ત્રી, પાંડિત : ૪૦૨, ૪૧૮

બાલંભટ્ટી : ૪૫૬

‘બૃહદારણ્ય ઉપનિષદ’ : ૩૫૦,
૮૬૧, ૭૬૬

બૃહદ્વેતિ : ૪૫૫

બેકન : ૧૨૬

વૉષાયન : ૪૬૬

બૌદ્ધાયન : ૪૫૪ બુદ્ધો વૉધાન

‘બ્રહ્મભલસુત’ : ૫૫૪

‘બ્રહ્મસૂત્ર’ : ૨૧

‘બ્રહ્મસૂત્રભાષ્ય’ : ૪૧૨—

‘બ્રહ્માનન્દ સ્વામી’ : ૩૧૦

બ્રાહ્મિનિગ : ૧૫૦

‘ભગવદ્ગીતા, શ્રીમદ્’ : ૧૩ ૧૫,

૨૨, ૨૬, ૨૮, ૩૦, ૩૧, ૩૭,

૬૪, ૬૮, ૬૯, ૮૩, ૯૩,

૯૬, ૯૭, ૯૮, ૧૦૨, ૧૦૫,

૧૧૧, ૧૧૪, ૧૬૫, ૧૬૮,

૨૦૧, ૨૨૪, ૨૨૭, ૩૬૩,

૩૬૭, ૩૭૬, ૩૮૩, ૪૧૨,

૪૪૧, ૫૨૭, ૫૨૮, ૫૩૧,

૫૩૨, ૫૩૩, ૫૩૪, ૫૩૭,

૫૩૬, ૫૬૧, ૬૦૧, ૬૩૦,

૬૭૫, ૭૩૧, ૭૩૭, ૭૫૮,

૮૧૮—

ભવશ્રુતિ : ૨૩, ૨૪૨, ૭૨૫,

૭૨૮

‘ભાગવત, શ્રીમદ્’ : ૧૨, ૧૫૦,
૧૬૭, ૨૧૬, ૨૩૭, ૨૭૧,
૩૫૮, ૩૫૯, ૪૬૪, ૪૭૦,
૫૦૬, ૫૧૬, ૬૬૧, ૬૭૭,
૬૮૦, ૭૦૬, ૭૨૮, ૭૫૦,
૭૫૨, ૭૫૫, ૭૫૭, ૭૫૮—
ભાષ્યારકર, ડો. : ૩૩૮, ૪૩૬,
૪૩૭

‘ભામતી’ : ૩૬૯

મણિલાલ : ૨૯, ૩૯, ૬૮, ૪૩૩,
૪૩૪, ૪૪૨, ૪૪૩, ૬૦૫,
૭૪૨

‘મધુસૂદન સરસ્વતી’ : ૧૩૨, ૩૮૦,
૩૮૩, ૩૮૫, ૩૯૫, ૩૯૭,
૭૬૦—

‘મનીષાપત્રક’ : ૪૬૨, ૪૬૪,
૬૬૧

મનુ : ૪૪૭, ૪૫૫, ૪૫૬, ૪૫૮,
૪૬૬, ૪૬૮, ૬૧૩, ૬૯૧,
૬૯૩, ૬૯૪

‘મહાભારત’ : ૧૨, ૧૫૫, ૧૮૦,
૧૮૨, ૧૮૩, ૧૮૫, ૨૦૦,
૨૬૫, ૨૬૬, ૪૦૧, ૪૧૪,
૪૫૦, ૪૫૨, ૪૫૪, ૪૬૫,
૫૦૯, ૫૧૦, ૫૧૨, ૫૩૨,
૫૩૪, ૫૩૫, ૫૪૪, ૫૪૫,
૫૪૮, ૫૪૯, ૫૫૦, ૫૫૨,
૫૭૮, ૫૮૭, ૬૨૮, ૬૯૫,
૬૯૬, ૭૦૫, ૭૫૩, ૭૫૪,
૭૫૬—

માટિંગો ડો. : ૧૨૭, ૨૧૩

‘માલતીમાધવ’ : ૧૯૮

‘મીમાંસા’ : ૧૩૯, ૧૫૦, ૩૯૪
જુઓ પૂર્વે

‘મુ’કક, ઉપનિષદ્’ : ૧૫, ૭૫૫

મેફડોનલ, પ્રો. : ૫૪૭, ૫૪૮
મેફસમૂલર : ૨૭, ૩૩૦, ૪૦૨,

• ૪૦૩, ૪૦૪, ૫૨૩—

મેફસવેલ, ફ્લાર્ક : ૪૬૭

‘મેઘદૂત’ : ૬૮૯

મેઘાતિથિ : ૪૬૨

ચાર્ક : ૨૬૪, ૩૩૦—૩૩૩, ૪૦૬

ચીટ્સ : ૨૪—

‘યોગવાસિષ્ઠરામાયણ’ : ૨૬૮, ૫૭૯

રમણભાઈ, રા. બ. : ૧૬૮, ૬૩૨

રવીન્દ્રનાથ ટાગોર, ડો. : ૬૦૬,
૬૦૮, ૬૦૯, ૬૧૨

રસ્કિન : ૪૭૬

રાધાકૃષ્ણ, સર સર્વપક્ષી : ૬૩૨—

રાનડે, મહેર્ષિ : ૪૩૨, ૪૩૬, ૫૬૦,
૫૬૬, ૬૩૨

‘રામાયણ’ : ૧૨, ૪૬૦, ૪૬૯,
૫૯૫, ૬૧૬, ૭૨૮—

રે લોર્ડેટર, પ્રો. : ૪૬૭

લોક : ૧૨૯—૧૩૧

વર્ડ્ઝવર્થ : ૨૧, ૧૦૫, ૨૦૭,
૫૧૫, ૫૧૬

વલ્લભાચાર્ય : ૩૦૭, ૪૩૧, ૬૩૦,
૬૬૧, ૬૬૩, ૬૬૪—

વસંત ગાધર રેળ, ડો. : ૫૨૬,
૫૨૭, ૫૩૦

‘વાળ્મસેયિ-આહાણોપનિષદ્’ :
૧૦૯, ૪૨૭

વાલજ્ઞભાઈ : ૫૪૯

વાલ્મીકિ : ૧૭૦, ૫૯૫, ૫૯૭

વિગ્નાનભિદ્ધુ : ૩૯૨, ૩૯૬, ૩૯૭,
૪૦૩, ૪૧૦, ૪૧૨, ૪૧૬—

વિદ્યારમ્ય મુનિ : ૪૩, ૩૪૪,
૩૮૨, ૩૮૫, ૬૫૨, ૭૫૪, ૭૫૭

‘વિવેકચૂડામણિ’ : ૩૧

વિશ્વરૂપાચાર્ય : ૧૨૧
 'વેદ' : ૬, ૧૧, ૧૬, ૧૬૭, ૨૧૪,
 ૩૨૬-૩૩૭, ૩૬૧, ૬૪૬, ૬૫૩,
 ૬૫૪, ૬૭૬-૬૭૮, ૬૮૧, ૭૦૪,
 ૭૦૫, ૭૧૫, ૭૧૬, ૭૫૩—
 'વેદાન્તસાર' : ૩૪૩
 'વેદાન્તસૂત્ર' : ૩૮૪, ૪૦૭, ૬૪૬,
 ૬૫૬
 વેલ્સ : ૪૬૧, ૫૪૦, ૬૪૧
 વોલ્ટર : ૨૫૮
 વ્યાસ : ૨૦, ૫૦૬, ૫૪૮, ૫૭૮,
 ૫૬૫, ૬૨૮, ૭૦૫, ૭૫૦
 શંકરાચાર્ય : ૨૦, ૩૧, ૧૨૭,
 ૧૩૪, ૧૩૫, ૨૨૮, ૨૫૩,
 ૨૫૭, ૨૭૧, ૨૮૮, ૩૦૭,
 ૩૪૩, ૩૭૫, ૩૭૭, ૩૭૮,
 ૩૭૯, ૩૮૧, ૩૯૫, ૪૦૦,
 ૪૦૨, ૪૩૧, ૪૬૨, ૫૨૧,
 ૫૨૬, ૫૩૧, ૫૩૪, ૫૩૮, ૬૩૦,
 ૬૪૫, ૬૪૮-૬૫૦, ૬૫૬, ૬૫૯,
 ૬૬૧, ૬૬૨, ૬૬૩, ૬૭૨—
 'શારીરક ભાષ્ય' : ૬૪૬
 'શાંકરભાષ્ય' : ૩૮૨
 શેક્સપિયર : ૨૬૫, ૬૨૮, ૭૩૪
 'શ્રી ભાષ્ય' : ૪૦૬

'શ્વેતાશ્વતર ઉપનિષદ' : ૭૫૫
 સતીશચન્દ્ર મહામહોપાધ્યાય : ૪૦૮
 સદાનન્દ : ૩૪૩
 'સર્વદર્શનસંગ્રહ' : ૪૦૨
 'સાધનપત્રિક' : ૬૬૦
 સાયણાચાર્ય : ૨૭, ૩૩૦, ૩૩૧—
 'સાખ્યકારિકા' : ૪૦૨
 'સાખ્યતત્ત્વસમાસ' : ૪૧૬
 'સાંખ્યપ્રવચનભાષ્ય' : ૩૬૨
 'સૂત્રકૃતાંગ' : ૫૫૨-૫૫૫
 સોલેટીસ : ૧૮૫, ૨૧૭, ૩૪૬,
 ૩૬૮, ૫૨૨
 રિપનોઆ : ૧૨૮, ૧૩૧, ૨૧૭—
 રપેન્સર, હર્બર્ટ : ૩૦૧, ૪૦૫,
 ૪૧૬, ૮૮૩, ૭૧૭—
 'રમુતિચન્દ્રિકા' : ૬૧૩
 હરિશ્ચંદ્રી, આલ્ડસ : ૬૩૬—
 'હરિવંશ' : ૪૦૭, ૭૦૬, ૭૫૦,
 ૭૫૬
 હેકલ, પ્રો. : ૧૫૫, ૪૭૫, ૪૭૬,
 ૪૭૮, ૪૮૦, ૪૮૧, ૪૮૨,
 ૪૮૪, ૪૮૭
 હેગલ : ૧૩૨-૧૩૪, ૫૨૦, ૫૨૧—
 હ્યુમ : ૧૩૦-૧૩૨, ૩૬૬, ૭૦૬—

શબ્દસૂચિ

[માત્ર અગત્યના શબ્દો આપ્યા છે. શબ્દની પૃષ્ઠસંખ્યા પૂરી થયે—
આપું' ચિહ્ન આવે તો એનો અર્થ એ છે, કે એ શબ્દ અગ્રેષ્ઠ અને ગુજ-
રાતી બંને સૂચિમાં છે.]

અક્ષર : ૧૪૭
અગ્નિહોત્ર : ૬૬૯
અચ્યુત : ૮૧
અજ : ૬૯૯
અજા : ૬૯૯
અજ્ઞાન : ૨૯, ૮૫, ૯૪, ૨૮૧,
૩૬૭
અજેય : ૧૨૭, ૧૨૯, ૩૦૯, ૭૧૭;
૦ તાવાદ : ૧૩૩, ૨૯૮, ૨૯૯
અદ્વૈત : ૧૧૪, ૧૩૧-૧૩૪,
૧૪૬-૧૪૯, ૨૩૨, ૨૩૩,
૨૫૨, ૩૬૬, ૪૩૨, ૪૩૫,
૪૭૬, ૬૦૪, ૭૩૫, ૭૩૭;
૦ પ્રકૃતિવાદ : ૪૮૩; ૦ અજ્ઞા-
વાદ-દી : ૬૪, ૭૭, ૮૧,
૯૭, ૯૮, ૧૧૪, ૧૨૭, ૧૩૦,
૧૩૧, ૩૦૮, ૩૩૮, ૩૫૮,
૩૬૨, ૩૬૩; ૦ વાદી : ૭૫,
૫૩૧; ૦ સિદ્ધાન્ત : ૧૧૨,
૧૧૩—
અધિકાર : ૬૨-૬૭, ૭૦, ૭૮,
૮૪, ૯૫, ૧૦૬, ૨૨૮, ૩૯૯,
૪૨૮, ૪૨૯, ૫૩૪, ૭૩૧; ૦
ભેદ : ૭, ૮૪; ૦ વ્યવસ્થા :
૬૬૪; ૦ સમગ્રી : ૬૬૦
અધિષ્ઠાન : ૧૨૭; ૦ પદાર્થવાદ :
૪૮૧, ૭૮૭

અનાત્મદષ્ટિ : ૬૧૧
અનાસક્તિ : ૫૩૭, ૬૩૯; ૦ યોગ
: ૫૩૧-૫૩૯, ૬૩૬-૬૪૦
અનીતિ : ૭૦૮
અનીશ્વરવાદ : ૧૦૯, ૧૧૦, ૧૪૬;
૦ વાદી : ૬૫૦
અનેકદેવવાદ : ૩૩૬
અન્તર્ધર્મી : ૫૮૯
અન્તરજા : ૪૫૭, ૪૫૯; જુઓ
હરિજન
અપરા : ૧૫૬, ૧૫૭, ૨૫૩
અપરોક્ષ : ૪૧, ૨૧૮, ૨૩૨,
૩૪૫, ૩૨૨
અભિમાન : ૯૮, ૩૬૪
અભેદ : ૩૯, ૬૨-૬૭, ૧૧૫,
૧૨૫-૧૩૫, ૧૪૭, ૨૨૦,
૨૨૨-૨૨૪, ૩૩૩, ૩૬૧,
૬૮૧—
અભ્યુપગમવાદ : ૪૧૫, ૪૧૬
અમૃત : ૨૪૫, ૩૫૯, ૩૬૦;
૦ તત્ત્વ : ૨૨૯-૨૩૬, ૨૪૪,
૩૫૯
અજુન : ૮૬, ૮૯, ૯૬, ૫૨૬,
૫૩૪, ૫૩૫, ૫૮૮, ૫૯૯,
૬૪૦, ૬૫૪, ૭૨૦, ૭૨૧,
૭૨૨, ૭૩૦, ૭૩૧, ૭૩૩, ૭૩૪,
૭૩૭, ૭૫૪, ૭૫૫, ૭૫૬—

અર્થ : ૪૮-૫૪, ૫૮
 અવચ્છેદવાદ : ૩૦૮, ૭૮૩
 અવતાર : ૧૩, ૧૬૬, ૫૧૦,
 ૫૩૫, ૬૭૬, ૬૮૦, ૭૨૩,
 ૭૫૫
 અવસ્થાવાદ : ૩૦૭
 અવસ્થિતિવાદ : ૩૦૭
 અવિદ્યા : ૧૧૫, ૧૧૬, ૨૬૧,
 ૨૬૬-૩૦૦, ૩૬૬—
 અચ્યુત : ૫૨૮, ૫૨૯
 અસહયોગ : ૬૦૬, ૬૦૭
 અમુર : ૨૬, ૨૬૪, ૬૦૫
 અમુખા : ૧૨૦
 અહ-કાર : ૩૧૬, ૭૫૨, ૦ તા :
 ૬૮, ૧૦૫; ૦ બુદ્ધિ : ૬૬૭;
 ૦ ભાવ : ૬૫૮
 અહિંસા : ૩૫૧, ૫૩૭, ૬૦૭,
 ૬૬૮, ૬૮૪-૭૦૩, ૭૪૪,
 ૭૪૫
 આચાર્ય : ૬૬૩-૬૬૫
 આત્મ-અનાત્મ-દષ્ટિ : ૬૦૬—
 ૬૧૨; ૦ નિવેદન : ૨૨૫-૨૩૬;
 ૦ ભાવ : ૬૮, ૪૬૩; ૦ વાદ :
 ૬૭૧, ૬૬૭; ૦ સાક્ષાત્કાર :
 ૭૪૬
 આત્મા : ૬, ૨૦, ૬૬, ૭૦, ૭૧, ૭૬,
 ૭૭, ૮૧, ૮૬, ૮૭, ૬૩, ૧૨૭,
 ૧૩૮, ૧૪૬, ૧૬૨, ૨૧૨, ૨૩૧,
 ૨૩૩, ૨૫૧, ૩૫૭, ૩૬૫, ૩૭૧,
 ૩૭૨, ૩૬૨, ૪૩૧, ૪૪૪, ૪૭૭,
 ૪૮૦, ૪૮૪, ૪૮૫, ૪૯૦, ૫૨૨,
 ૫૨૫, ૫૨૬, ૫૩૬, ૫૫૩, ૫૫૫,
 ૫૮૫, ૬૦૫, ૬૧૦, ૬૨૬, ૬૫૩,
 ૬૭૮, ૭૧૭, ૭૨૨, ૭૩૫, ૭૪૭,
 ૭૫૮, ૭૫૯, ૮૬૦—

આધ્યાત્મિક : ૭૩૮, ૭૫૪;
 ૦ પદ્ધતિ : ૭૫૩
 આનન્દ : ૨૭૭, ૨૭૭
 આર્યસમાજ : ૫૭૧, ૬૭૬, ૬૭૮
 આલસ્ય : ૧૦૩
 આવરણ શક્તિ : ૨૬૫, ૨૬૬
 આશ્રમ : ૬૩૦, ૬૬૪; ૦ અવસ્થા :
 ૪૧-૪૮, ૫૦૪, ૬૬૧, ૬૬૪
 આચાર્ય સંપત્તિ : ૨૬, ૮૨, ૧૦૦,
 ૨૬૩, ૨૬૪, ૫૬૧, ૭૨૧
 ઇતિહાસ : ૧૨૪, ૧૬૭, ૩૬૧, ૩૬૨,
 ૪૩૧, ૪૩૨, ૪૬૦, ૪૫૧, ૪૬૧,
 ૫૦૨, ૫૨૦, ૫૨૧, ૫૭૩, ૫૮૬,
 ૫૯૨, ૬૦૫, ૬૧૪, ૬૪૮,
 ૬૪૬, ૬૫૪, ૬૭૭, ૬૭૮,
 ૬૮૬, ૭૦૫, ૭૩૦, ૭૪૧,
 ૭૪૨, ૭૫૩
 ઇવોલ્યુશન : ૧૫૨, ૨૫૬, ૪૦૫,
 ૪૪૪
 ઇસલામ : ૫૩૬-૫૪૮, ૭૨૨,
 ૭૨૩
 ઇન્દ્રિય પ્રિય, ક્રિયા : ૮, ૨૦, ૨૧,
 ૨૨૮, ૨૨૯, ૨૫૮, ૬૧૦ ૬૫૩,
 ૭૧૩, ૭૨૩, ૭૩૦ જુઓ
 હસ્ય
 ઇર્ષ્યા : ૧૨૦
 ઇશ્વર : ૫, ૩૩, ૪૬, ૧૦૬, ૧૧૮,
 ૧૧૫, ૧૩૬, ૧૪૦, ૧૪૮,
 ૧૮૨, ૧૮૩, ૧૬૦, ૨૦૬,
 ૨૮૮, ૨૬૭, ૩૬૩, ૪૦૩,
 ૪૧૨, ૪૨૧-૪૨૭, ૪૩૧,
 ૪૭૭, ૪૭૮, ૪૭૯, ૪૮૧,
 ૪૮૬, ૪૮૬, ૫૦૧, ૫૧૨,
 ૫૨૨, ૫૩૫, ૫૮૦, ૫૮૨,
 ૬૦૨, ૬૫૦, ૬૫૩, ૬૭૬,

૭૦૭, ૭૧૫, ૭૫૬; ૦ સૃષ્ટિ :
 ૨૬૫, ૨૫૨, ૭૮૪
 ઉત્ક્રમણવાદ : ૪૦૫
 ઉત્ક્રાન્તિ : ૧૫૬
 ઉત્તર મીમાંસા : ૬૪૮
 ઉપાધિ : ૬૫૧; ૦ વાદ : ૧૬૨—
 ઉપાસના : ૩૬૧, ૩૬૬, ૩૮૧,
 ૪૩૪
 ઉપેક્ષા : ૧૨૦, ૧૨૪, ૫૬૭
 એકજીવવાદ : ૧૩૨ ૭૮૫
 એકદેવવાદ : ૩૩૭
 એકાન્તવાદ : ૭૪૫, ૭૪૬
 એકેશ્વરવાદ : ૫૪૨
 એની એસન્ટ, મિસિસ : ૪૩૮,
 ૪૪૫
 ઐતિહાસિક : ૩૩૨, ૩૩૫ ૩૩૬,
 ૪૧૬, ૭૫૩, ૭૫૪, ૦ તત્ત્વ :
 ૭૫૨; ૦ દષ્ટિ : ૬૬૭, ૬૬૮;
 ૦ યજ્ઞતિ : ૨૦, ૩૬૧, ૪૦૦,
 ૬૪૭, ૦ પ્રમાણ : ૩૬૬, ૪૨૦;
 ૦ સત્ય : ૬૬૮, ૬૭૧;
 ૦ સિદ્ધાન્ત : ૪૩૦
 કનુભા : ૧૧૬-૧૨૧, ૧૨૪
 કર્તવ્ય : ૧૬, ૨૬૭, ૬૮૭, ૬૮૮;
 ૦ પરાયણતા : ૨૭૫; ૦ ભાવના :
 ૮૭, ૨૫૬, ૨૬૦
 કર્મ : ૬, ૮૧, ૬૬, ૨૦૦, ૨૦૧,
 ૨૭૬, ૩૪૨, ૩૪૫, ૪૪૦,
 ૪૫૧, ૫૩૬, ૫૭૬, ૫૮૦,
 ૬૬૦, ૬૭૧, ૬૮૧, ૭૦૭,
 ૭૧૮, ૭૨૬; ૭૭૨; ૦ કલ-
 ભાગ : ૫૩૫; ૦ મીમાંસા :
 ૬૬૦; ૦ યોગ : ૮૧, ૮૫,
 ૮૫ ૬૬, ૧૦૧, ૩૨૧, ૫૩૬,
 ૬૦૧, ૬૩૧ ૭૩૩; ૦ વાદ :

૫૭૬; ૦ સંન્યાસ : ૮૧
 કલા : ૧૬૦, ૭૫૩
 કલ્પના : ૩૬, ૨૨૨, ૨૬૧, ૫૮૫
 ૭૩૧, ૭૫૩
 કવિ : ૨૪, ૨૫ ૧૮૨, ૧૬૦,
 ૩૨૨, ૪૮૦, ૫૩૮, ૫૪૫,
 ૬૨૮, ૭૩૫, ૭૫૫, ૦ તા :
 ૧૬, ૫૬૭
 કામ : ૪૮-૫૬, ૫૮, ૬૦, ૭૮
 કાર્યકારણનિયમ : ૨૮
 કાર્યકારણભાવ : ૩૫, ૫૦૩ ૬૦૨
 કાલ : ૧૬૦-૧૬૪, ૧૬૭, ૨૩૨,
 ૨૬૩, ૪૭૭, ૪૭૮, ૪૮૬,
 ૬૫૦, ૬૫૧, ૬૮૦, ૭૪૩
 કાલ ભાગવત : ૭૧૪
 કાવ્ય : ૧૨૪, ૩૨૧, ૬૧૭, ૭૫૦
 કૃતિસ્વાતન્ત્ર્ય : ૪૭૬
 કૃષ્ણ : ૨૫, ૨૬, ૭૩, ૮૬, ૬૬,
 ૧૨૧, ૧૬૩-૧૬૪, ૧૬૮,
 ૨૦૦, ૨૩૦, ૨૫૮, ૫૧૧,
 ૫૧૨, ૫૧૬, ૫૨૬, ૫૩૪,
 ૫૩૫, ૫૪૭, ૫૭૭, ૫૬૭,
 ૬૪૦, ૬૫૪ ૭૦૫, ૭૨૮,
 ૭૨૬-૭૩૧, ૭૩૪, ૭૩૫,
 ૭૪૧, ૭૫૦-૭૬૦, ૦ ભક્તિ :
 ૭૨૨
 કેવલાક્રાંત : ૧૪૫, ૧૪૭, ૧૪૮,
 ૧૪૬ ૩૦૮ ૩૧૦, ૭૧૭
 ક્રિયાન : ૮, ૬૨, ૬૪, ૮૭,
 ૧૫૪, ૨૬૫, ૨૬૬, ૦ ધર્મ :
 ૬, ૧૩, ૩૪૩, ૪૩૮, ૫૨૨—
 ક્રિષ્ણનિર્દિષ્ટ : ૬, ૧૩, ૧૧૩,
 ૪૩૩—
 ક્ષણિક-વિજ્ઞાન-વાદ : ૪૦૧,
 ૪૦૨, ૬૭૧-૬૭૨

ક્ષેત્ર : ૧૫૮, ૭૩૫; ૦ ય : ૧૫૮,
 ૭૩૫
 ખ્રિસ્તી : ૪૬૧, ૭૫૭; ૦ ધર્મ :
 ૨૩, ૨૪, ૧૬૩, ૬૭૬, ૭૧૩,
 ૭૧૬, ૭૨૨, ૭૨૬, ૭૩૬
 ગાન્ધી-મોક્ષ : ૨૩૭-૨૪૧, ૬૦૨
 ગુણ : ૬૮૧; ૦ કર્મ : ૬૮૧
 ગુરુ : ૧૫, ૧૭, ૭૮, ૨૩૪,
 ૨૩૫, ૨૭૦-૨૭૬, ૩૭૮,
 ૫૭૫, ૭૩૬
 ગૃહસ્થ : ૪૫૧, ૬૬૭; ૦ આશ્રમ :
 ૪૬, ૫૧૬
 ગૌતમબુદ્ધ : ૮, ૨૦, ૨૧, ૩૨,
 ૧૭૧, ૧૯૮, ૩૬૬, ૪૦૬,
 ૪૨૧, ૪૨૨, ૪૨૩, ૪૨૪,
 ૪૩૧, ૫૪૬, ૬૭૧, ૬૯૭—
 ગ્રીક ફિલોસોફી : ૬, ૨૩, ૫૨૨
 ગ્રીસ : ૮, ૯, ૨૧, ૨૩, ૫૦૨,
 ૫૨૧, ૫૨૨, ૬૧૦, ૭૨૬
 અતુર્ભાન : ૧૬૩
 અતુર્બુદ્ધ : ૭૫૨
 આતુર્વર્ધ : ૭૪૦
 ચિત્ : ૧૩૩, ૧૩૪, ૪૭૫-૪૯૮,
 ૪૭૭
 ચિત્ત : ૩૭૭
 ચિત્તપ્રસાદ : ૧૧૮, ૧૨૪
 ચિન્તા : ૧૦૩, ૧૦૫
 ચિન્તામણિરાવ, વૈદ્ય : ૫૨૬,
 ૫૪૮
 ચેતન : ૧૫૪, ૨૩૧, ૪૮૭,
 ૪૯૦, ૪૯૬
 ચેતન્ય : ૭૨, ૭૮, ૨૭૨, ૪૮૦,
 ૪૯૨, ૫૬૬, ૬૦૪, ૬૭૬;
 ૦ વાદ : ૨૦
 જગત્ : ૫, ૩૩, ૩૪, ૧૦૬,

૧૧૦, ૧૧૨, ૧૨૭, ૧૩૧,
 ૨૦૬, ૩૬૩-૩૬૫, ૪૨૨,
 ૪૨૩, ૪૩૬, ૪૭૮, ૪૮૨,
 ૪૮૮, ૪૯૬, ૫૦૧, ૫૧૦,
 ૫૧૧, ૫૨૨, ૫૨૬, ૫૬૩,
 ૫૭૫, ૫૭૬, ૫૮૨, ૫૯૬,
 ૬૦૪, ૬૦૫, ૬૫૦, ૬૫૧,
 ૬૫૨, ૭૧૬, ૭૨૨, ૭૩૫,
 ૭૪૭, ૭૫૬; ૦ સર્ગ : ૩૬૬
 જડ : ૧૩૩, ૧૫૨-૧૫૮, ૧૬૦,
 ૧૬૩, ૧૬૪, ૧૬૬, ૨૩૧
 ૨૭૨, ૩૫૫, ૪૭૫-૪૯૮;
 ૦ વાદ : ૬, ૨૦, ૪૮૩, ૬૧૧;
 ૦ શાસ્ત્ર : ૨૨૫, ૨૫૭
 જ્ય : ૫૪૪-૫૫૦
 જરથુષ્ટ્ર : ૭૦૨; ૦ ધર્મ : ૭૨૪
 જીવ : ૫, ૧૦, ૨૦, ૧૦૬,
 ૧૧૪, ૧૪૬, ૨૮૮, ૨૮૯,
 ૨૯૭, ૨૯૯, ૩૦૭, ૩૬૧,
 ૩૬૩, ૩૬૭, ૩૬૫, ૩૬૬,
 ૪૭૭, ૪૮૦, ૪૮૨, ૫૧૧,
 ૫૬૩, ૬૫૦, ૬૫૧, ૬૭૬,
 ૭૧૭; ૦ આત્મા : ૪૬૪,
 ૪૯૮; ૦ તત્ત્વ : ૨૬૫, ૬૫૨,
 ૭૪૪; ૦ દયા : ૧૬૭, ૨૧૨,
 ૨૨૧, ૨૪૦, ૨૫૩, ૩૦૧,
 ૩૦૭, ૩૩૮, ૩૫૭, ૩૬૧,
 ૫૧૦, ૫૪૭, ૬૩૬, ૬૫૩,
 ૬૫૪, ૬૫૬, ૬૫૭, ૭૨૨,
 ૭૩૨, ૭૩૬, ૭૫૨, ૭૫૪,
 ૭૫૫, ૭૫૬; ૦ સૃષ્ટિ : ૬૮૪,
 ૬૮૫, ૬૮૭, ૭૦૧
 જીવ-મુક્ત : ૧૨૨, ૧૨૪, ૨૭૫,
 ૩૨૪
 જીવસ : ૧૩, ૨૩, ૧૫૨, ૪૩૬,

યજ્ઞ, ૬૦૫; જુઓ ઈસુ-
 ખ્રિસ્ત ક્રીસ્ટ
 જેમ્સ, પ્રો. : ૧૧૧, ૬૭૨—
 જૈન : ૪૬, ૧૪૦, ૪૦૯, ૫૫૩,
 ૫૮૦, ૬૫૯, ૬૬૬-૬૭૪,
 ૬૯૮, ૬૯૯, ૭૧૮, ૭૨૪,
 ૭૪૩, ૭૪૮—
 જ્ઞાન : ૬, ૨૦, ૩૯, ૪૬, ૮૦,
 ૮૧, ૯૩, ૯૪, ૧૧૭, ૨૦૧,
 ૨૨૪, ૨૨૯, ૨૭૬, ૩૪૫,
 ૩૬૦, ૩૬૫, ૩૬૬, ૩૮૩,
 ૩૯૬, ૪૩૩, ૪૩૪, ૪૫૧,
 ૪૮૮, ૪૮૯, ૫૦૮, ૫૩૬,
 ૬૫૨, ૬૫૬, ૬૫૯, ૬૬૪,
 ૬૭૧, ૭૦૭, ૭૦૮, ૭૨૯,
 ૭૩૪, ૭૩૭, ૭૪૪; ૦ કર્મ-
 સમુચ્ચયવાદ : ૩૪૨, ૬૫૯;
 ૦ ધર્મ : ૬૬૬; ૦ યોગ :
 ૮૫, ૯૬, ૫૩૬, ૭૩૩
 તત્ત્વ : ૫૫૩, ૬૩૪, ૬૫૫; ૦
 ચિન્તાન : ૧૯; ૦ દર્શન :
 ૬૮૪; ૦ વિચાર : ૬૫૧; ૦
 શાંતિ : ૧૧; ૦ જ્ઞાન : ૮૮,
 ૮૫, ૧૨૫, ૧૨૯, ૧૩૪,
 ૧૫૯, ૧૬૦, ૧૯૦, ૧૯૨,
 ૩૫૬, ૩૮૮, ૩૯૧, ૩૯૨,
 ૪૦૧, ૪૭૬, ૪૭૭, ૪૮૩,
 ૫૨૦, ૫૨૧, ૫૨૨, ૫૫૪,
 ૬૦૩, ૬૩૨-૬૩૬, ૬૪૮,
 ૭૪૬, ૭૪૭, ૭૫૦, ૭૫૩,
 ૭૫૪, ૭૫૬; આપણું ૦ :
 ૨૩-૨૭
 તનુયમ : ૭૦૪, ૭૦૭
 તપ : ૮૦, ૩૫૧, ૬૭૨
 તમસ : ૫૧૦, ૭૮૦

તમોગ્રણ : ૭૭, ૮૧, ૧૦૦, ૧૦૨
 તર્ક : ૬૨, ૨૦૮, ૨૩૨, ૨૩૪,
 ૨૫૦, ૨૫૧; ૦ જાળ : ૩૭
 તામસી : ૩૦
 તિતિક્ષા : ૪૬, ૩૫૦, ૬૫૮
 તોલન-પદ્ધતિ : ૨૦
 ત્રિવર્ગ : ૪૮, ૫૫, ૫૬
 થિયોસોફી : ૪૩૩, ૫૭૬
 દમ : ૩૫૦, ૬૫૮
 દવા : ૨૨૬-૨૨૯, ૨૩૬
 દર્શન : ૩૯૮, ૫૨૦, ૬૪૬,
 ૭૧૫, ૭૨૪, ૭૩૮—
 દાસ : ૬૫૪, ૭૨૧; ૦ ભક્તિ :
 ૩૨૧, ૭૨૧
 દાસ્ય : ૬૫૪
 દૃષ્ટિસૃષ્ટિવાદ : ૧૩૨, ૭૮૫
 દેવ : ૨૬, ૨૦૫, ૨૬૪, ૩૨૯
 -૩૩૭, ૩૫૯, ૩૬૫, ૩૭૮,
 ૬૦૫
 દેવાસુર સંગ્રામ : ૨૬, ૨૬૨,
 ૭૬૭
 દેશ : ૧૬૦-૧૬૪, ૧૬૭, ૨૩૨,
 ૨૬૩, ૫૦૦, ૬૫૦, ૬૫૧,
 ૬૮૨, ૭૪૩; ૦ કાલ : ૧૬૩,
 ૧૬૫, ૩૦૬, ૩૮૧
 દેહ : ૧૬૨, ૪૪૪, ૪૭૭, ૪૮૭,
 ૫૩૫; ૦ આત્મવાદ : ૭૧૩;
 ૦ દમન : ૨૮૬
 દેવી સંપત્ત : ૧૨૪, ૩૪૯, ૫૬૭;
 ૦ તિ : ૨૬, ૧૦૦, ૧૨૨
 દ્વૈત : ૮૧, ૮૪, ૧૧૩, ૧૨૮,
 ૧૨૯, ૧૩૨, ૧૪૭, ૧૪૯,
 ૧૮૨, ૨૩૨, ૬૫૬; ૦ વાદ :
 ૧૧૨, ૧૪૮, ૩૧૦, ૪૭૭,
 ૪૭૮, ૭૩૭

બુદ્ધિ : ૩૬-૪૦, ૬૬, ૧૫૭,
૧૬૯, ૧૭૬, ૨૩૨, ૫૭૪, ૫૮૩,
૭૦૭, ૭૦૮, ૭૫૩; ૦ વાદ :
૫૮૨; ૦ વિલાસ : ૩૭, ૩૮,
૬૬—

બૌદ્ધ : ૬, ૨૧, ૪૩, ૪૬, ૧૧૧,
૧૩૦, ૧૪૦, ૧૪૬, ૧૫૧, ૨૪૧,
૪૦૧, ૪૦૨, ૫૨૨, ૫૫૫, ૫૮૦,
૬૫૬, ૬૬૩, ૭૪૩, ૭૪૪, ૭૪૬;
૦ ધર્મ : ૮, ૬, ૪૪, ૧૫૦,
૫૨૫, ૬૦૬, ૬૪૬, ૬૬૬

બ્રહ્મ : ૧૬, ૧૭, ૩૩, ૩૪, ૩૬,
૬૩, ૬૪, ૭૧, ૮૧, ૮૪, ૧૦૬,
૧૬૫, ૨૧૩, ૩૬૦-૩૬૬, ૩૬૮
-૩૭૪, ૩૬૫, ૬૫૦, ૬૫૧, ૭૧૭,
૭૨૬, ૭૫૩, ૭૫૭, ૭૫૮, ૭૬૦;
૦ જિજ્ઞાસા : ૩૭; ૦ જ્ઞાન :
૩૬૪, ૩૭૭, ૩૮૧, ૬૫૭, ૬૬૧,
૦ મધ્યાન : ૬૫૬; ૦ નિર્વાણ : ૨૦૧,
૩૧૭; ૦ નિષ્ઠ : ૧૬; ૧૭; ૦
ભાવ : ૭૧, ૩૫૬; ૦ મીમાંસા :
૩૬૨-૩૬૩; ૦ સાક્ષાત્કાર :
૩૬, ૪૨૪; નિર્ગુણ : ૨૬,
૨૭, ૭૩, ૧૪૮, ૧૬૪, ૧૬૫,
૨૩૪, ૨૫૨, ૨૫૩, ૨૬૦, ૨૬૧,
૨૮૫, ૨૯૮, ૩૬૧, ૩૬૨, ૩૬૨,
૩૬૩, ૭૨૨, ૭૨૩, ૭૫૮, ૭૬૦;
: સગુણ : ૦, ૨૬, ૨૭, ૭૩, ૧૪૮,
૧૬૪, ૧૬૫, ૨૩૪, ૨૫૨, ૨૫૩,
૨૬૦, ૨૬૧, ૨૬૬, ૩૪૧, ૩૬૧,
૩૬૩, ૪૭૬, ૫૬૮, ૭૨૨, ૭૨૩,
૭૫૮, ૭૬૦

બ્રહ્મા : ૨૬, ૨૫૦, ૪૦૧, ૪૨૭,
૫૪૬, ૫૬૬, ૬૪૬, ૬૭૭, ૭૫૩

બ્રહ્માંડ : ૪૮૧, ૫૩૦

બ્રાહ્મણ : ૪૪, ૪૬, ૫૨, ૪૦૬, ૪૨૬,
૪૩૦, ૪૩૧, ૪૪૮, ૪૫૬, ૫૮૦,
૬૨૮, ૬૪૬, ૬૬૬-૬૭૭, ૬૬૫,
૬૬૬, ૭૨૪, ૭૪૩, ૭૪૬, ૭૪૮;
૦ ધર્મ : ૪૩૦, ૭૪૫—

બ્રાહ્મધર્મ : ૬-૧૩, ૨૧, ૫૬૫
બ્રાહ્મીસ્થિતિ : ૩૭, ૨૦૧

ભક્ત : ૭૫, ૭૬

ભક્તિ : ૬, ૧૦, ૨૦, ૨૦૧,
૨૨૬-૨૩૨, ૨૭૬, ૨૮૨, ૩૬૫,
૩૭૮, ૪૩૩-૪૩૬, ૫૦૮, ૫૧૧,
૫૩૬, ૬૬૨, ૬૭૧, ૭૨૧, ૭૩૪,
૭૩૭; ૦ માર્ગ : ૨૨૫, ૪૩૧,
૬૪૦; ૦ યોગ : ૬૬, ૩૨૧,
૫૩૬, ૭૩૩ —

ભાગવત ધર્મ : ૪૨૦, ૬૬૬, ૭૪૭

ભાગવત મત : ૬૬૪

ભારત : ૫૪૪

ભૂતચક્ર : ૬૬૭

ભેદભેદ : ૩૩૩—

ભોળો : ૨૬૩, ૨૭૭, ૫૬૩

મત્સ્યાહાર : ૬૮૬

મથુરભાઈ દુર્લભદાસ : ૬૮

મધ્યમ પ્રતિપદા : ૬૭૧

મધ્વાચાર્ય : ૧૪૭

મનન : ૧૪, ૨૦, ૬૭૪

મહમદ પયગમ્બર : ૨૧, ૨૭૩,
૪૩૬

મહાદેવ : ૬૭૬

મહાભિનિષ્ક્રમણ : ૧૬૬, ૧૭૧

મહાયાન : ૪૨૪

મહાવીર સ્વામી : ૫૪૬, ૫૫૩,
૫૮૦, ૬૬૮, ૬૭૦, ૬૭૧, ૬૭૨,
૬૬૭, ૭૧૬

માતા : ૭૩૬; ૦ મેરી : ૭૧૬

માયા : ૪૧, ૭૫, ૮૧, ૮૪, ૧૧૫,
 ૧૬૩, ૧૬૬, ૨૫૫, ૨૮૧, ૨૮૨,
 ૨૬૪, ૨૬૬, ૩૬૧, ૩૭૨, ૩૭૪,
 ૩૬૩; ૦ વાદ : ૬૪, ૧૦૮, ૧૩૫,
 ૨૦૮, ૨૧૦, ૨૧૧, ૬૫૧
 માંસાહાર : ૬૮૬, ૬૮૮; જુઓ
 અહિંસા
 મીરાં : ૪૩, ૨૨૬, ૨૨૬, ૨૩૬,
 ૩૨૧, ૩૨૨
 મુક્તિ : ૩૨૪, ૨૩૭, ૬૫૨
 મુદિતા : ૧૨૦, ૧૨૨, ૧૨૪
 મુસલમાન : ૫૪૧
 મૂર્તિપૂજન-પૂજા : ૩૬૬, ૪૩૩,
 ૪૩૬-૪૩૬, ૬૭૮, ૬૭૯
 મેકેન્ડી, પ્રો. : ૫૨૦-૫૨૨
 મૈત્રી : ૧૨૦, ૧૨૪
 મોક્ષ : ૧૪, ૨૮, ૨૬, ૪૮, ૮૦,
 ૧૧૬, ૩૬૫, ૩૬૬, ૩૬૫, ૩૬૬,
 ૫૩૬, ૬૩૬—
 યજ્ઞ : ૭૧, ૬૬, ૪૩૧, ૬૬૦,
 ૬૬૫, ૭૦૭—
 યન્ત્રવાદ : ૧૬૦
 યાજ્ઞદી : ૫૨, ૩૪૬, ૭૨૨; ૦
 ધર્મ : ૪૩૮, ૭૧૮, ૭૨૪
 યુધિષ્ઠિર : ૧૬૬, ૧૭૪, ૧૭૭,
 ૫૨૬, ૭૩૧
 યોગ : ૮૧, ૬૬, ૧૧૮, ૧૨૪, ૧૩૬,
 ૧૪૬, ૧૪૯, ૩૭૫-૩૮૫, ૪૩૩,
 ૬૦૧, ૬૩૬, ૬૪૭, ૭૨૬, ૭૩૩,
 ૭૩૫; ૦ શાસ્ત્ર : ૬૫૬,
 ૬૫૭, ૭૩૩—
 યોગદર્શન : ૧૩૮, ૧૪૪, ૪૦૫,
 ૬૪૦, ૬૪૭
 યોગી : ૧૨૨, ૫૭૬
 રમેશ્વર : ૭૭, ૧૦૦, ૭૭૮,

૭૭૯
 રાજયોગ : ૩૭૫, ૩૭૮, ૩૭૯,
 ૩૮૦, ૩૮૧, ૩૮૪—
 રાજા : ૬૫૩, ૬૫૪, ૭૧૭
 રાધા : ૨૬, ૬૩૩, ૭૫૨—
 રામ : ૨૪૨-૨૪૩
 રામચન્દ્ર : ૫૬૭
 રામાનન્દ : ૫૪૨
 રામાનુજ : ૩૨, ૨૫૩, ૩૦૭,
 ૩૪૨, ૩૪૩, ૩૮૧, ૪૦૬,
 ૪૩૧, ૫૩૧, ૫૪૨, ૬૩૦,
 ૬૫૬, ૬૬૧, ૬૬૪—
 રાયચન્દ્રજી, શ્રીમદ્ : ૬૬૬, ૬૭૪
 રુદ્ર : ૬૭૮
 રેફર્મેશન : ૬૨
 રોમન કેથોલિક : ૮; ૦ ધર્મ :
 ૪૨૮, ૫૭૩—
 લક્ષ્મી : ૨૬, ૭૫૩
 લીલા : ૧૬૬, ૨૬૪
 લોકચુદ્ધિ : ૮૪, ૮૫, ૪૮૬
 લોકલાભ : ૨૩૫, ૨૩૬, ૩૨૪
 વર્ણ : ૪૪, ૪૪૨, ૪૪૫, ૬૩૦,
 ૬૬૧, ૬૮૧; ૦ આશ્રમ : ૬૬,
 ૧૦૦, ૬૨૬, ૬૩૪; ૦ ધર્મ :
 ૬૫૬; ૦ ભેદ : ૬૮૧; ૦ વ્ય-
 વસ્થા : ૪૮, ૪૪૦, ૪૪૬, ૬૮૨;
 ૦ સ કર : ૪૫૮, ૪૫૯—
 વસ્ત્ર : ૧૬૪, ૧૬૭, ૨૬૩
 વામનાવતાર : ૩૧૨-૩૨૦
 વાસના : ૧૧૬, ૨૩૫, ૨૬૮,
 ૨૬૬, ૩૬૬, ૫૦૩
 વિકાર : ૩૭૨, ૩૭૩; ૦ વાદ :
 ૩૦૭
 વિકાસ : ૨૦, ૭૩૮; ૦ વાદ :
 ૧૫૬, ૩૪૧

ବିଶ୍ଳେଷଶକ୍ତି : ୨୯୪, ୨୯୫
 ବିଶ୍ଵାନ : ୧୯, ୪୮୨, ୪୮୪; ୦
 ବାଘ : ୯, ୧୩୦; ୦ ଶାଞ୍ଜ :
 ୩୨୨
 ବିବର୍ତ୍ତ : ୧୨୭-୧୨୮, ୩୬୮-୩୭୪
 ବିବେକ : ୩୮, ୬୭, ୮୪, ୧୦୦,
 ୧୨୨, ୧୨୫-୧୩୫, ୧୪୬,
 ୬୫୭
 ବିଶିଷ୍ଟାଦୈତବାଘ : ୧୩୩, ୧୪୫,
 ୧୪୭-୧୪୯, ୩୦୮, ୩୧୦,
 ୫୩୧
 ବିଶେଷ : ୧୪୦, ୭୧୩
 ବିଶ୍ଵ : ୨୦୬, ୪୨୯, ୪୯୦, ୫୮୯
 ୫୯୦, ୬୦୪, ୬୭୯, ୬୮୦, ୬୮୮
 ୭୧୮, ୭୩୮, ୭୪୫
 ବିଷାଦ : ୧୦୩-୧୯୪, ୭୩୨
 ବିଷୟ : ୩୩୫, ୩୩୭, ୫୪୬, ୭୩୦,
 ୭୫୫—
 ବୈଦ୍ୟର୍ଥ : ୬୬୮, ୭୨୨
 ବୈଦା-ତ : ୬୨, ୬୫, ୭୧, ୮୧,
 ୮୪, ୮୫, ୧୧୪, ୧୩୦, ୧୪୧,
 ୧୪୨, ୧୪୩ ୧୪୫, ୧୪୬ ୧୪୭,
 ୧୪୮, ୨୦୯, ୨୧୧, ୨୧୩,
 ୨୧୭, ୨୨୦, ୨୨୨, ୨୫୨, ୩୮୨,
 ୩୯୩, ୪୩୦, ୬୦୪, ୭୩୫,
 ୭୩୭, ୭୪୫; ୦-ନ୍ତୀ : ୧୦୮,
 ୧୦୯, ୧୩୨, ୫୨୧, ୭୨୩, ୭୪୫;
 ୦ ମତ : ୨୧୮; ଶାକ୍ତ : ୨୧୮-୨୯୫,
 ୩୭୩, ୩୭୪, ୬୫୨, ୬୫୩,
 ୬୫୬
 ବୈଶିଷ୍ଟିକ : ୧୩୯, ୧୪୪, ୧୪୫,
 ୧୪୬, ୧୪୮, ୧୪୯, ୪୦୭,
 ୬୪୭, ୭୭୩
 ବ୍ୟବହାର : ୩, ୭, ୫୬-୬୧, ୮୪,

୪୭୭, ୫୦୨, ୫୭୫, ୬୦୮,
 ୬୩୪, ୭୧୭
 ଶକ୍ତି : ୮୩, ୮୮, ୩୬୪, ୩୭୧,
 ୭୫୮; ୦ ପୁଣ୍ୟ : ୭୧୯; ୦
 ସଂପ୍ରଦାୟ : ୨୬
 ଶମ : ୬୪, ୬୭, ୩୫୦, ୬୫୮
 ଶରଣାଗତି : ୨୪୫, ୬୪୦
 ଶିଳା : ୨୮-୩୦, ୧୦୩, ୧୦୫,
 ୫୭୫, ୬୫୧—
 ଶାଞ୍ଜ : ୭୮, ୧୦୮, ୪୫୧, ୪୬୧,
 ୬୫୧
 ଶାକ୍ତ ସିଦ୍ଧାନ୍ତ : ୧୬, ୩୭୫-
 ୩୮୫, ୪୩୩, ୬୫୦, ୬୫୫, ୬୫୭
 ଶିବ : ୫୪୬, ୬୭୯
 ଶୁଦ୍ଧାଦୈତ : ୧୪୫, ୧୪୭-୧୪୯
 ଶୈତାନ : ୧୮୨, ୨୯୭
 ଶେଷଶାଖୀ : ୨୬
 ଶ୍ରଦ୍ଧା : ୨୮-୩୦, ୨୩୨, ୨୩୬,
 ୩୫୧, ୩୫୭, ୬୫୮, ୬୮୩
 ଶ୍ରବଣ : ୧୪-୨୨
 ଶ୍ରୁତି : ୧୩୬, ୩୨୯, ୩୯୮, ୪୫୪,
 ୭୧୫—
 ସଂସ୍କୃତି : ୩୫୦
 ସଂସ୍କୃତି : ୧୬, ୧୩୬-୧୫୧,
 ୩୯୧-୩୯୪
 ସଂସ୍ଥା : ୬୫୪ ୭୨୦-୭୨୧, ୭୫୫
 ସଂସ୍ଥା : ୩୩୮
 ସତ୍ତ୍ଵ : ୧୩୩, ୧୩୪, ୪୭୯, ୫୧୦,
 ୮୨୧
 ସତ୍ତ୍ଵଶୁଦ୍ଧି : ୭୭, ୧୦୦, ୧୦୨,
 ୭୭୮, ୭୭୯
 ସତ୍ୟ : ୨୫୮ ୩୫୧, ୪୭୯, ୪୯୦,
 ୫୦୧, ୫୩୧, ୫୩୭, ୫୬୨,
 ୫୬୩, ୬୦୮, ୬୫୨, ୬୫୮,
 ୬୭୬

સમ : ૭૧, ૬૩૧
 સમતા : ૨૭૩
 સમર્પણ : ૫૭૪
 સમાધાન : ૩૫૦, ૩૮૦, ૬૫૮
 સમાધિ : ૩૨૨
 સર્વાત્મવાદ : ૧૧૨
 સંત : ૧૩, ૨૩૪, ૨૩૫, ૪૩૬,
 ૫૮૩
 સંન્યાસ : ૮, ૪૨, ૪૩, ૪૪,
 ૪૬, ૫૫, ૮૧, ૧૦૧, ૧૦૨,
 ૧૧૧, ૫૧૬, ૫૩૧, ૬૫૧
 સપ્રદાય : ૬૬૩
 સસાર : ૨૪૧, ૨૪૨, ૨૪૫, ૨૪૭
 ૨૮૧, ૨૮૬, ૩૨૩, ૩૨૪
 સંસ્કૃતિ : ૫૪૧, ૫૪૩, ૬૦૬,
 ૬૦૭, ૬૩૫, ૬૩૬, ૭૧૨-
 ૭૧૩, ૭૪૦, ૭૪૧
 સાક્ષાત્કાર : ૩૮, ૮૬, ૨૧૬, ૩૬૬,
 ૩૬૭, ૪૩૭, ૬૫૬, ૭૩૭, ૭૪૭
 સાધુતા : ૨૫૮, ૪૭૬
 સાધુ ધર્મ : ૬૭૩
 સાપેક્ષતાવાદ : ૧૬૨
 સાધન-સ : ૩૪, ૬૨, ૬૪, ૧૫૩,
 ૧૫૪, ૧૫૬, ૧૬૦, ૧૬૧,
 ૧૬૨, ૧૬૬, ૨૫૬, ૪૪૫,
 ૪૭૭, ૪૮૦, ૪૮૩, ૫૮૬,
 ૬૦૧, ૬૩૫, ૬૩૬, ૭૪૫-
 સાધન : ૭૧, ૧૨૫, ૧૨૮, ૧૩૬,
 ૧૪૫, ૧૪૬, ૧૪૮, ૧૪૯,
 ૧૬૮, ૧૬૯, ૨૮૧, ૨૮૨, ૩૭૧,
 ૩૯૨, ૩૯૩, ૪૧૦-૪૨૦,
 ૬૪૭, ૭૫૬, ૭૫૮; ૦ દર્શન :
 ૧૩૭, ૧૪૨, ૧૪૩, ૬૪૬,
 ૬૪૭; ૦ શાસ્ત્ર : ૩૯૫, ૪૦૪,

૪૧૨, ૪૨૫, ૪૧૬, ૪૨૦,
 ૭૫૮—
 સિદ્ધાંત : ૧૭૧-૧૭૪
 સુધારા : ૫૩, ૬૮૪, ૬૮૬
 સુધારાવાળા : ૪૩૧
 સુદી : ૭૨૨, ૭૩૬
 સુરદાસ : ૧૫, ૭૦૬, ૭૫૧
 સેન્ટ પોલ : ૨૩, ૧૬૩
 સૌન્દર્ય : ૨૫૮, ૪૭૬, ૪૮૦
 સ્ત્રી : ૩૧, ૪૨, ૪૩, ૬૧૨,
 ૬૧૩, ૬૧૪-૬૧૫
 સ્થિતપ્રજ્ઞ : ૧૨૨, ૧૨૪, ૨૬૬,
 ૫૩૩, ૫૩૬
 સ્પૃશ્યાત્પચ્ચત્ત્વર્તીમાસા : ૪૬૪-
 ૪૭૨
 સ્મૃતિ : ૩૨૬, ૪૫૮, ૬૭૬
 સ્વાદ્વાદ : ૬૭૩, ૭૪૫, ૭૪૬—
 સ્વતંત્રકૃતિશક્તિ : ૪૬૩
 સ્વન્તંત્રતા : ૨૬૬
 સ્વાતન્ત્ર્ય : ૨૫૧
 હંયોગ : ૩૭૫, ૩૭૭, ૩૭૮,
 ૩૭૯, ૩૮૨, ૩૮૩—
 હરિજન : ૪૫૦-૪૬૩
 હિન્દુ : ૫૨, ૨૩૫, ૪૩૬, ૪૬૬,
 ૫૪૧; ૦ ધર્મ : ૫૧૫-૫૧૬,
 ૫૪૦, ૫૪૨, ૫૬૫, ૬૫૬,
 ૬૬૫, ૭૫૧
 હિરણ્યગર્ભ : ૨૭, ૧૩૨, ૭૦૭,
 ૭૪૬
 હિંસા : ૬૬૬, ૭૦૦; ૦ યજ્ઞ :
 ૬૦૬
 હૃદય : ૩૬-૪૦, ૬૬, ૧૬૬-
 ૧૭૦, ૧૭૬, ૨૩૨, ૨૫૦,
 ૨૫૬, ૨૬૦, ૫૧૫, ૫૮૩

અંગ્રેજી શબ્દોની સૂચિ

[અન્યકારોના નામોના પહેલો અક્ષર જોડો કર્યો છે. અને અન્યના નામોની આસપાસ એકવક્રા અવતરણચિહ્નો છે. તે ઉપરાંત અગત્યના શબ્દો પણ આપેલા છે શબ્દની પૃષ્ઠસંખ્યા પૂરી થયે — આહુ' ચિહ્ન આવે તો એનો અર્થ એ છે, કે એ શબ્દ અંગ્રેજી-ગુજરાતી જાને સૂચિમાં છે]

Abheda : 782 —	Bhedabhedavada : 782 —
Absolute : ૧૩૪, 834, 835	Bhogya : 809
Advaitism : 783 —	Bhoktr 809
Agnosticism 803, 813	'Bible' : ૨૭૯ —
Ahamkara : 789 —	Biogenesis : ૪૮૦
Ajativada : 828	Blondel : 837, 838
Alexander : 804-810, 815-819, 822	Bosanquet : 791, 806, 846
Anekantavada : 762, 775 —	Bradley : 891, 806
Annambhatta : 771	Brahman : 773, 783-785, 818, 828, 840 —
'Antaryami Brahmana' : 791	Brahmana : 774, 781 —
Anthropomorphism : ૩૦૯	'Brahma Sutra' : 788, 790 —
Arjuna : 768 —	Brahmavada : 783 —
Art : 821	British philosophy : 793
Atheism : 781	Buddhi : 814 —
Atma : 791 —	Buddhism : 762, 776, 778, 785
Atman : 831, 840, 844	Buddhist : 778, 785
Avidya : 783, 792 —	Caird, Dr. J : ૨૨૨
Beautiful : ૧૯૮	Christian : 802 — ° Religion . 802
Becoming : 819 —	Christianity : 734, 802, 837 —
Behaviourism : 845	Civilization : ૬૮૮, ૭૪૦
Bergson : 792, 804, 820, 823-826, 835, 837-840	Clough : 801
Berkeley : 789 —	Comte : 791, 804, 843 —
Bertrand Russel : 804, 810, 811, 814, 815, 816, 844	Cosmic Soul : ૧૩૨
'Bhagavadgita' : ૫૨૬, 768, 786-788, 832, 836 —	Croce : 792, 826, 827
'Bhagavat' : 791, 827, 842 —	Darsana : 762, 771, 774 —
Bhakti : 786, 787 —	Darwin : 803, 805, 823
Bhakti School : 785-787	Das-Gupta : 763 —
Bheda : 782	Descartes : 764, 788 —
	Deus : ૨૦૫
	Deva : 766 —

